اِذَا اَرَادَ اللّٰہُ بِعَبْدٍ خَیْرًا یُفَقِّہْہُ فِی الدِّیْنِ

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار معتمد علیہ علماء عامہ بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ
و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

مسمی بہ

عین الہدایہ

جلد دوم

مدلل بطریقہ استنباط آیات احادیث و اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے جسکو
العلامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا السید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے نباہا ہے

محمد اعظم
ادارہ نشریات اسلام اردو بازار لاہور

فہرست کتاب عین الہدایہ جلد دوم

135211

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

Marfat.com

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی سیدنا خیر المرسلین مولانا محمد خیر البریۃ وعلی آلہ سادات الائمۃ وعلی اصحابہ
خیار الائمۃ اجمعین اما بعد یہ ترجمہ جلد دوم کتاب مستطاب ہدایہ حنفیہ ہی اسال اللہ سبحانہ ان یجعلہا مع حسن القبول
وھو ربی حسبی ونعم الوکیل ونعم المولی ونعم النصیر قال المصنف رح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب النکاح

یہ کتاب مسائل نکاح مین ہے نکاح ایسی شریعت ہی کہ حضرت آدم علیہ السلام سے شروع ہوئی اور جنت تک باقی ہی م-د- اور
بعد عبادات کے نکاح ہی اقرب الطاعت ہی حتی کہ محض عبادت کے لیے تنہائی اختیار کرنے سے نکاح شرعی کرنا افضل ہی
اور بعض نے کہا کہ غلبہ شہوت مین بالاجماع واجب ہی یعنی جبکہ بدون اسکے زنا مین پڑجانے کا خوف غالب ہو اور نہایہ مین
ہی کہ اگر بدون اسکے بچاو نہو تو فرض ہی- بدایع مین ہی کہ اسصورت مین اگر مہر ونفقہ پر قدرت ہو تو ترک مین گنہگار ہوگا
ورنہ نہین- اور حالت اعتدال مین نکاح کرنا علی الاصح سنت موکدہ ہی- اور ہمارے اکثر اصحاب نے ترجیح دی کہ واجب ہی- اگر نکاح
مین جور واقع ہونے کا تیقن ہو تو حرام ہی اور خوف ہو تو مکروہ تحریمی ہے- ف ع د- مراد تیقن سے یہ کہ اپنے حالات
اسکے دلمین یہی واقع ہو بس خوف یہ کہ اسکا زیادہ گمان یہی ہو بدون اسکے کہ دلمین یہی جم جاوے اور اصل اس باب مین
احادیث ہین جنکے بیان مین برکت ہی- حدیث اول اے گروہ شباب جو کوئی تم مین سے استطاعت رکھتا ہو وہ نکاح
کرے رواہ مسلم و حدیث دوم جسنے میری سنت سے بے رغبتی کی اور ایک روایت مین ہی کہ جسنے میری سنت کے ساتھ عمل کیا
یعنی نکاح مین تو وہ مجھسے نہین ہے- السنن- حدیث سوم متاع دنیا مین سے بہتر عورت صالحہ ہی- رواہ مسلم وغیرہ
حدیث چہارم چار چیزین رسولون کی سنت سے ہین حیا رکھنا اور خوشبو کا استعمال اور مسواک و نکاح حسنہ الترمذی
حدیث پنجم عکاف بن وداعہ مین جو آسودہ حال ہونے کے باوجود زوجہ یا باندی نہین رکھتا تھا فرمایا کہ اس حالت مین تو

Marfat.com

اخوان الشیاطین سے ہے ہماری سنت تو نکاح ہے۔ الحدیث بطولہ رواہ احمد وابن عبد البر والعقیلی ابو یعلی۔ قاضی رح نے کہا کہ یہ حدیث قوی ہے کما فی شرح الترمذی للعراقی نقلہ العینی حدیث ششم چار چیزیں جسکو ملیں اُسکو دنیا وآخرت کی بہتری ملی ازانجملہ عورت صالحہ جو شوہر کی خیانت نکرے نہ اسکے مال میں اور اپنے نفس میں رواہ الطبرانی عف۔ حدیث ہفتم تزوج کرو کہ میں تمہارے ساتھ اور اُمتوں پر سکاثرت کرونگا اور نصاریٰ کی رہبون کیطرح مت ہو۔ رواہ البیہقی حدیث ہشتم جو کوئی نکاح پر قادر ہوا پھر اسنے نکاح نکیا تو وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ رواہ البغوی۔ حدیث نہم تزویج کے ساتھ ایکبار کی عبادت ہزار سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ الطبرانی والدیلمی۔ سع۔ حدیث دہم جسنے نکاح کر لیا تو آدھا ایمان بچا لیا پھر باقی آدھے کے بچانے میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے۔ البیہقی فی الشعب۔ ابن عباس رضہ نے کہا کہ تم لوگ نکاح کرو کہ اس امت میں بہت عورتوں والے بہتر ہیں۔ حدیث یازدہم جو نکاح کرنے والا بقصد عفت نکاح کرے اسکے لیے فضل الٰہی سے مدد آتی واجب آئی ہے کما فی الترمذی۔ مفاد حدیث دوازدہم جو شخص کسی عورت کے ساتھ اسکی عزت کی وجہ سے نکاح کرے تو اسکو اللہ تعالیٰ کچھ نہیں دیتا سوائے ذلت کے اور یوں ہی مالداری کے خیال سے ہو تو محتاجی اور حسب کے خیال سے ہو تو کمینگی بڑھتی ہے اور جو عفت کے خیال سے ہو تو اللہ تعالیٰ برکت دیتا ہے۔ الفتح من الطبرانی۔ اور حدیث تزوجوا الودود الولود اور دیگر احادیث الباب بہت ہیں۔ واضح ہو کہ عقد نکاح مسجد میں اور بروز جمعہ اور تقدیم خطبہ نکاح بہتر ہے یوں ہی عقد باندھنے والا مرد صالح دگواہان عادل ہونا اور زوجہ کو پہلے ایک نظر دیکھ لینا۔ د۔ زفاف میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ مقصود دینی ہو یہی مختار ہے۔ دُف وغیرہ سے اعلان چاہیے لیکن دن میں بجانا بجہ نہوں۔ ف۔ ہندوستان میں جو باجا بجتے ہیں اگرچہ اعلان ہے مگر مزمار مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ نکاح کے حقیقی معنی وطی اور مجازی معنی عقد ہیں۔ معف ت۔ پھر نکاح کبھی باطل وکبھی منعقد پھر وہ لازم وغیر لازم پھر لازم نافذ وغیر نافذ ہوتا ہے لہذا امام مصنف نے پہلے انعقاد نکاح واسکے شرائط سے شروع کیا اور۔ قال النکاح ینعقد بالایجاب والقبول بلفظین یعبر بہما عن الماضی۔ فرمایا کہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے ایجاب وقبول کے ساتھ ایسی دو لفظوں سے جنسے ماضی سے تعبیر کیجاتی ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ ماضی ہوں پس صیغہ ماضی اگرچہ گذشتہ بات کی خبر ہے لیکن خبر مجبور کر عقود میں انشاء لیجاتا ہے لان الصیغۃ وان کانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا للحاجۃ۔ کیونکہ صیغہ ماضی اگرچہ وضع لغوی کی راہ سے اخبار کے لیے تھا پر وہ شرع کی راہ سے انشاء کے لیے کر دیا گیا ضرورت دور کرنے کے لیے۔ ف۔ اور انشاء یہ کہ ثابت کرنا ایسی بات کا جو نہ تھی۔ برخلاف اخبار کے کہ وہ ایسی بات کی خبر دینا جو ثابت ہو چکی۔ اور ماضی کے صیغے سے انعقاد کی ضرور ضرورت پوری ہوتی ہے کیونکہ جب طرفین سے ماضی کا لفظ نکلا تو اسوقت عقد ہو چکا برخلاف اسکے اگر ایکنے کہا کہ میں تجھسے نکاح کرونگا وہ دوسرے طرف سے جواب ہو کہ میں قبول کرونگی تو بالفعل دونوں کلاموں کا کچھ کر منعقد ہونا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ آئندہ زمانہ غیر متناہی ہے اور وعدہ پورا کرنا حکما واقع نہیں ہوجاتا بخلاف ماضی کے کیونکہ ماضی کا صیغہ آئندہ کا وقت نہیں لیتا تو اس سے لامحالہ بالفعل انعقاد ہوگا اور آئندہ پر محتمل نہیں رہ سکتا اور شرع نے اسکو انشاء کے لیے قرار دیا تاکہ لوگوں کی ضرورت پوری ہو پھر ایجاب وہ کلام لفظی جو مقصود عقد کے لائق اور وہ پہلے کہا جاوے حتی کہ اگر عورت یا اسکا ولی پہلے کہے کہ میں نے بعوض اتنے مہر کے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں دیا۔ تو یہ ایجاب ہے اور جو پیچھے کہے وہ قبول ہے مثلاً مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا۔ پھر جب بلفظین فرمایا تو تحریر سے ایجاب وقبول نہوگا۔ کیونکہ وہ الفاظ نہیں بلکہ نقوش ہیں تو نکاح خالی تحریر سے منعقد نہوگا یہی قول نزشکۃ بھی ہے۔ اور معلوم ہوا کہ مقصود عقد کے لائق ایجاب وقبول کے دونوں لفظ کسی زبان میں ہوں انعقاد ہوگا کچھ عربی کی خصوصیت نہیں۔ پھر واضح رہے کہ دلالت حال ومقام سے معنی لینا معتبر ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا

Marfat.com

کہ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے کو دیا پس مرد نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو صحیح ہے اگرچہ یہ نہیں کہا کہ میں نے
تیرے نفس کو اپنی جورو ہونے کے لیے قبول کیا۔ تجنیس میں ہے کہ اگر صغیرہ کے باپ نے کہا کہ میں نے اپنی اس دختر کو زوجگی میں
بعوض ہزار درہم کے دیا پس طفل صغیر کے باپ نے کہا کہ میں نے قبول کی تو نکاح باپ کے ساتھ ہو جائیگا۔ اور اگر دختر صغیرہ
کے باپ نے کہا ہو کہ میں نے اپنی دختر کو تیرے پسر کی زوجگی میں دیا تو اس صورت میں پسر کے واسطے منعقد ہوگا۔ الحاصل جب
دونوں ماضی ہوں مثلاً میں نے تجھسے نکاح کیا یا تجھے اپنی زوجگی میں لیا یا عورت کہے کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے نکاح میں یا
تیری زوجہ ہونے میں دیا اور مانند اسکے جن لفظوں سے نکاح جائز ہے کہا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی
ہوا۔ یا میں نے لیا۔ یا میں نے یہ کیا تو ان دونوں ماضی لفظوں سے منعقد ہوگیا۔ ف م۔ **وینعقد بلفظین یعبر باحدہما عن الماضی**
وبالآخر عن المستقبل اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے ایسی دو لفظوں سے بھی کہ ایک کے ساتھ ماضی سے تعبیر کیجاتی ہے اور دوسرے
کے ساتھ مستقبل سے ف۔ پس ایک تو صیغۂ ماضی ہوگا اور دوسرا صیغۂ مضارع یا امر کیونکہ مضارع سے جیسے حال کے معنی لیے جاتے
ہیں استقبال کے معنی بھی لیے جاتے ہیں لیکن ضرور ہے کہ یہاں مقصود حال میں انعقاد ہونہ استقبال۔ بعض علماء نے کہا کہ معنی
یہ ہیں کہ ایک صیغہ سے ماضی سے تعبیر کیجاوے اور دوسرے سے مستقبل سے۔ یعنی دوسرے صیغہ سے مراد بھی مستقبل ہو تو وہ صرف
صیغہ امر رہیگا۔ **مثل ان یقول زوجنی** جیسے یوں کہے کہ مجھے تزویج کر دے ف یعنی مرد کہے۔ ع **فیقول زوجتک**
پس عورت جواب دے کہ میں نے تجھے تزویج کر دیا ف یعنی بصیغۂ ماضی کہے۔ اور اسی طرح مرد کہے کہ تو میری عورت ہو جا پس عورت
نے کہا کہ میں نے قبول کیا تو منعقد ہوگا۔ ف۔ **لان ہذا توکیل بالنکاح** اسواسطے کہ یہ کلام (زوجنی) نکاح کے واسطے وکیل
کرنا ہوا ف پس مرد و عورت میں سے جسنے دوسرے سے زوجنی کہا تو اسکو اپنی طرف سے وکیل کر دیا۔ **والواحد یتولی طرفی**
النکاح علی ما نبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور ایک شخص نکاح کی طرفین یعنے ایجاب وقبول کا متولی ہو جاتا ہے چنانچہ اسکو ہم
دلیل بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ ف پس مرد و عورت میں سے جو وکیل ہوگیا وہ ایجاب وقبول دونوں کر سکتا ہے اسطرح کہ
اپنی طرف سے اپنی ذات کے اختیار سے اور دوسرے کی طرف سے اسکے وکیل ہونے کے اختیار سے پس حاصل یہ ہوا کہ زوجنی
بصیغہ امر مستقبل کہنے سے بوجہ وکیل ہو جانے کے اسلئے وکیل ایجاب وقبول کریگا پس نکاح منعقد ہو جائیگا۔ اسپر اعتراض ہوا
کہ زوجنی جب توکیل ہے تو ایجاب نہیں بلکہ وکیل نے ایجاب وقبول بلفظ ماضی سے نکاح ہوا اور زوجنی مقصود سے نہ تھا۔
جواب دو طرح دیا گیا اول یہ کہ زوجنی سبب ہے ایجاب کا تو گویا ایجاب ہے۔ لہٰذا کہا گیا کہ کتاب کی عبارت بلفظین یعبر الخ
میں باء سببیہ ہے پس معنی یہ کہ نکاح کا انعقاد ایجاب وقبول کے ساتھ بسبب دو لفظوں ماضی کے یا بسبب ایک ماضی و ایک
مستقبل کے ہو جاتا ہے۔ یہ جواب بنا بر اختیار مصنف رح کے کہ زوجنی توکیل ہے۔ جواب دوم یہ کہ قاضی خان وغیرہ نے کہا کہ
نکاح میں صیغۂ امر بھی ایجاب ہوتا ہے اور یہی طلاق و خلع و کفالت و ہبہ میں ہے۔ پس زوجنی ایجاب ہوا اور زوجتک قبول
ہوا۔ ابن الہمام نے اسکو پسند کیا کیونکہ ایجاب تو وہ لفظ جس سے اول کہکر معنیٰ انعقاد مقصود ہوں پس جب زوجنی سے یہی
مقصود ہے تو یہ بھی ایجاب ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ ایجاب میں مقصود کے ساتھ لفظ کا اس لائق ہونا ضرور ہے حالانکہ یہ لفظ
اس لائق نہیں جیسے بیع میں مشتری نے کہا کہ میں تیرے پاس آؤنگا اگرچہ مقصود یہ کہ خریدنے کے واسطے آؤنگا مگر یہ لفظ ابھی ایجاب
نہیں ہے پھر شیخ رح نے لکھا کہ ظاہر یہ ہے کہ زوجنی کو توکیل اعتبار کرنا ضرور ہے ورنہ بیع میں جب کہا کہ میرے ہاتھ فروخت کر اور بائع
نے کہا کہ میں نے فروخت کیا تو بیع منعقد نہیں مگر جب کہ پھر مشتری کہے کہ میں نے قبول کیا تو وہاں وجہ فرق بھی بیان ہولی کہ نکاح میں
ایک شخص طرفین کا متولی ہو جاتا ہے نہ بیع میں چنانچہ امام مصنف رح نے مجموع میں لکھا ہے۔ ف۔ اور امام حمیدالدین نے کہا کہ مستقبل
و ماضی سے انعقاد نکاح کی مثال صحیح یہ ہے کہ اتزوجک بالف اور عورت نے کہا کہ قبلت۔ ع ف۔ اتزوج جیسے مضارع

بمعنی حال ہے جس سے مستقبل کی تعبیر بھی ہوتی ہے تو حاصل یہ ہوا کہ انعقاد نکاح دونوں صیغۂ ماضی کے ساتھ ہو یا ایک ماضی اور دوسرا ایسا صیغہ کہ جس سے مستقبل سے تعبیر ہوتی ہے۔ نہ اوعافق میں کہا کہ مستقبل خواہ صیغہ امر ہو یا مضارع بمعنی حال ہو۔ واضح ہو کہ نکاح باطل جیسے مسلمان نے ہندو عورت سے نکاح کیا تو باطل ہے اگرچہ ایجاب و قبول بصیغہائے ماضی یا مستقبل و ماضی ہو تو یہاں مصنف رح کی مراد یہ کہ نکاح منعقد کے واسطے جو شرائط ہیں از انجملہ اوّل یہ کہ الفاظ ایجاب و قبول کے دونوں ماضی یا ایک ماضی اور دوسرا صیغہ مضارع بمعنی حال ہو۔ دوم یہ کہ عقل ہو حتی کہ جو طفل نکاح کے مفاد کو نہ سمجھتا ہو اور مجنون کا خود عقد کرنا منعقد نہیں بلکہ باطل ہے۔ اگر طفل سمجھدار ہو تو منعقد ہوگا پھر بلوغ و آزادی واسطے لازم ہونے کے شرط ہے حتی کہ طفل سمجھدار و مملوک بالغ کا نکاح کرنا منعقد مگر اُسکے ولی و مولی کی اجازت پر لازم ہونا موقوف ہے کما فی البدائع۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کی اجازت دیگئی حتی کہ لازم ہوگیا یعنی ٹوٹ نہیں سکتا مگر نصف مہر مثلاً پیشگی ٹھہرا ہے تو یہ ابھی نافذ نہوگا حتی کہ مہر نقد دیدے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح لازم کبھی نافذ و کبھی غیر نافذ ہوتا ہے۔ م۔ شرط سوم یہ کہ محل قابل نکاح ہو یعنی ایسی عورت جسکو شرع نے نکاح سے حلال کیا ہے النہایۃ۔ شرط چہارم یہ کہ دونوں عاقدین ہر ایک دوسرے کا کلام سنیں فتاویٰ قاضیخان۔ پھر اگر وہ اس لفظ کو عقد نکاح نہیں سمجھتے ہیں تو بھی علی المختار منعقد ہو جائیگا مختار الفتاوی۔ م۔ بیان الفاظ نکاح کا۔ امام مصنف نے فرمایا۔ وینعقد بلفظ النکاح اور نکاح منعقد ہوتا ہے بلفظ نکاح ف جیسے مرد کا قول کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر نکاح کیا۔ یا تجھے نکاح میں لیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا یا راضی ہوئی یا مانا۔ یا کہا کہ بالسمع والطاعۃ۔ یعنے بسر و چشم۔ البزازیۃ۔ والتزویج اور بلفظ تزویج ف منعقد ہوتا ہے پس لفظ نکاح و تزویج تو بالاتفاق او صریح ہیں اور باقی اختلافی و کنایہ ہیں۔ والھبۃ اور بلفظ ہبہ ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو بعوض ہزار کے تجھے ہبہ کیا۔ والتملیک اور بلفظ تملیک بمعنی مالک کر دینا ف مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا۔ والصدقۃ اور بلفظ صدقہ ف جیسے میں نے اپنے نفس کو تجھے صدقہ دیا اسکا خلاصہ یہ کہ اگر ایسا لفظ ہو جس سے فی الحال ملک عین حاصل ہوتی ہے تو انعقاد ہوگا ورنہ نہیں۔ وقال الشافعی لا ینعقد الا بلفظ النکاح والتزویج اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ نکاح نہیں منعقد ہوگا مگر لفظ نکاح اور لفظ تزویج کے ساتھ۔ لان التملیک لیس حقیقۃ فیہ ولا مجازا عنہ اسواسطے کہ تملیک نکاح میں حقیقت نہیں اور نہ نکاح سے مجاز ہے ف حالانکہ لفظ جس معنی میں مستعمل ہو یا حقیقت یا مجاز ہوا چاہیے لان التزویج للتلفیق کیونکہ تزویج واسطے تلفیق کے ہے ف یعنی دو چیزوں کو جو الگ ہیں باہم چسپاں کرنا۔ والنکاح للضم اور نکاح واسطے ضم یعنی ملانے کے ہے ف تو ملک نہ حقیقی معنی ٹھہرے اور نہ مجازی۔ ولا ضم ولا ازدواج بین المالک والمملوک اصلا حالانکہ مالک و مملوک کے درمیان نہ ملاؤ ہوتا ہے اور نہ باہم چسپاں کرنا ف لہٰذا یہ کہ مجاز بیان ثابت ہے چنانچہ فرمایا۔ ولنا ان التملیک سبب لملک المتعۃ فی محلہا بواسطۃ ملک الرقبۃ اور ہماری دلیل یہ کہ تملیک ایک سبب ہے تمتع کے مالک ہونے کا ایسے محل میں جو تمتع کا محل ہے بواسطہ ملک رقبہ کے ف چنانچہ اگر مرد کسی لونڈی کے رقبہ یعنی گردن کا مالک ہوا اور مراد یہ کہ اُسکی ذات کا مالک ہوا تو اس لونڈی سے اسکو تمتع حاصل کرنا شرعاً حلال ہے بشرطیکہ وہ اسکا محل ہو یعنی مثلاً اسکی دودھ پلائی نہو۔ تو معلوم ہوا کہ ملک رقبہ حاصل ہونا تمتع حاصل ہونے کا سبب ہے وھو الثابت بالنکاح اور یہی ملک متع نکاح سے ثابت ہوتی ہے ف تو جیسے نکاح سبب ہے ملک تمتع کا اسی طرح ملک رقبہ بھی سبب ہے مگر تمتع کا۔ والسببیۃ طریق المجاز اور سبب ہونا مجاز کا طریقہ ہے ف یعنی جن طریقوں سے مجازاً استعمال صحیح ہوتا ہے انہیں ایک سببیت بھی ہے جیسے کہتے ہیں کہ دن نکلے آؤ تو اسکا مراد یہ کہ آفتاب نکلے جو کہ دن کا سبب ہے تو جائز ہوا کہ تملیک سے مجازاً نکاح مراد لیا جاوے اگرچہ اسکا عکس نہیں جائز ہے پس جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ملک میں دیا اور ملک رقبہ مراد نہیں ہو سکتی تو مجازاً ملک تمتع یعنی وطی کا انتفاع مراد ہے۔ اسی طرح لفظ ہبہ و صدقہ سے ذات کی ملک حاصل ہوتی ہے تو نکاح سے مجازاً ہو سکتا ہے۔ بخلاف

Marfat.com

عاریت کے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تجھے عاریت دیا تو نکاح نہیں ہوگا اور مانند عاریت کے حلال کر دیا۔ مباح کیا۔ متمتع کر دیا۔ خلع کر دیا۔ اقالہ کر دیا۔ تجھے اجارہ دیا۔ تجھے شریک کیا۔ تیری مکاتبہ ہو گئی۔ تجھے وصیت دی۔ ان الفاظ سے نکاح منعقد نہ ہوگا۔ م ع۔ اگر کہا کہ میں تیری ہو گئی اور مرد نے قبول کیا تو خلاصہ وذخیرہ کا مختار یہ کہ انعقاد ہوگا۔ ع۔ اگر گواہوں کے حضور میں اقرار کیا کہ یہ میری جورو اور یہ میرا شوہر ہے تو حکماً یعنی قاضی کے نزدیک یہ نکاح ثابت نہیں ہوگا لیکن دیانۃً یعنی اللہ تعالے کے نزدیک نکاح ہے۔ جوامع الفقہ۔ ف۔ یعنی جبکہ نکاح پیدا کرنا مقصود ہو۔ م۔ اگر کہا کہ میں نے اسکو جورو کر لیا و میں نے اسکو شوہر کر لیا تو علی الصحیح یہ نکاح ہے۔ خ ت ع ت م۔ اگر کہا کہ اسے میری جورو۔ عورت نے کہا کہ ہاں حاضر ہوں تو سب یہ کہ منعقد ہوگا۔ د۔ اور واضح ہو کہ اگر ہزل ولعب کے طور پر ایجاب وقبول کیا تو تین عقد ایسے ہیں کہ وہ صحیح ہو جاتے ہیں نکاح وطلاق ورجعت چنانچہ حدیث ترمذی میں صحیح ہے وقد رواہ ابو داؤد ایضاً۔ یہی قول احمد بن حنبل ومشہور مذہب مالک رح ہے۔ عراقی رح نے فرمایا کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے۔ ایجاب یا قبول میں شرط لگانا صحیح نہیں مثلاً اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا۔ یا قبول کیا یہ وعدہ ہے اور اسی طرح کسی وقت کی جانب اضافت کرنا صحیح نہیں مثلاً جب جمعہ کا روز آوے تو میں نے ایجاب یا قبول کیا۔ اور نکاح کے شرائط مثلاً عورت کو پردیس نہ لیجاویگا یا مہر اسیقدر معجل ادا کریگا اور مانند اسکے جو فاسد نہوں صحیح ہیں اور انکو پورا کرنا حکماً بھی لازم ہوگا کما ہو فی حدیث الصحیح وغیرہ۔ م۔ اگر ایجاب قبول کو لفظ میں نہیں کہا بلکہ لکھ دیا یا مہر اٹھا لیا تو جائز نہیں اور انعقاد نہوگا۔ بعت م۔ اگر کہا کہ میں نے تجھے نکاح کیا یا اسنے کہا کہ میں نے قابول کیا۔ اور عمداً انکو بگاڑنا تو صحیح نہیں ہے اور اگر کوئی غلط لفظ عام استعمال میں شائع ہو گیا ہو یا قصد انعقاد ہو یا زبان سے ادا نہوا تو انعقاد ہوگا بخلاف طلاق کے کہ اگر طلاق یا تلاق یا تل لاک دی تو احتیاطاً حکم قضا میں واقع ہوگی۔ م ہ۔ وینعقد بلفظ البیع۔ اور نکاح منعقد ہو جاتا ہے بلفظ بیع ف۔ مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کیا۔ بیع کیا۔ اور اسی طرح کہ میں نے اسقدر مہر کے عوض تیرے نفس کو تجھسے خرید کیا تو بعض نے عدم جواز کہا لیکن حق یہ کہ نکاح منعقد ہوگا۔ ہو الصحیح لوجود طریق المجاز۔ یہی صحیح ہے کیونکہ مجاز کا طریق موجود ہے۔ ف کہ بیع سے ملک رقبہ ہو کر سبب ملک متعہ ہے اور یہی نکاح سے ثابت تو جب حقیقۃً بیع نہیں تو مجازاً نکاح مراد ہے حتی کہ اگر لونڈی کے مالک نے دوسرے سے کہا کہ میں نے بعوض ہزار کے یہ باندی تیرے ہاتھ فروخت کی اور دوسرے نے قبول کیا تو بیع ہو جائیگی کیونکہ یہاں حقیقی معنی متحقق ہیں مگر جبکہ مجاز مراد ہونا انکی اقرار یا شہادت وغیرہ سے ثابت ہو۔ فاضلہ م۔ ولا ینعقد بلفظۃ الاجارۃ فی الصحیح۔ اور اجارہ کے لفظ سے صحیح قول میں نہیں منعقد ہوگا۔ لانہ لیس بسبب لملک المتعۃ۔ کیونکہ اجارہ کچھ ملک متعہ کا سبب نہیں ہے۔ ف حتی کہ اگر کسی نے اپنی لونڈی اجارہ پر دیدی تو سوائے خدمت کے وطی حلال نہیں اگرچہ مولی جہالت سے اجازت دیوے کیونکہ خالی بندہ کی اجازت کافی نہیں جب تک شرعی اجازت نہو یعنی بطریق نکاح یا تملیک ہبہ وصدقہ وغیرہ۔ اور وہ یہاں نہیں ہے۔ ولا بلفظۃ الاباحۃ والاحلال والاعارۃ۔ اور نہیں منعقد ہوگا بلفظ اباحت واحلال واعارہ ف۔ اباحت مباح کرنا۔ اور احلال حلال کر دینا و اعارہ بمعنی عاریت دینا۔ مثلاً عورت بالغہ ثیبہ یا اسکا اور صغیرہ کا ولی یا لونڈی کا مولی بروقت ایجاب وقبول کے کہے کہ میں نے اپنے نفس یا اس عورت کو بعوض ہزار درم کے تیرے واسطے مباح کیا یا تجھے حلال کی یا تجھے عاریت دی اور دوسرے نے قبول کیا تو نکاح منعقد نہیں ہوگا اگرچہ انکا مقصود انعقاد نکاح ہے۔ لما قلنا۔ اسی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ ان امور میں سے کوئی امر ملک متعہ کا سبب نہیں تو مجازاً نکاح مراد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ایجاب کے واسطے خالی قصد کافی نہیں بلکہ قصد کے ساتھ لفظ بھی ایسا ہو جس سے بالفعل معنی نکاح کے یعنی ملک متعہ حاصل کرنے کے پیدا ہونے ہوں یا وہ سبب ہو ملک متعہ کا

Marfat.com

لفظ ہوتے سے سبب مراد لینا مجازاً صحیح ہو۔ اس سے تحقیق ہوگیا کہ زوجنی ایجاب نہیں اگرچہ اس سے عقد نکاح مقصود ہو لیکن صحیح یہ کہ توکیل ہی جیسا کہ امام مصنف رحمہ نے فرمایا ہی اور بالفعل کے قید سے معلوم ہوگیا کہ بلفظ مستقبل و وعدہ سے نکاح منعقد نہوگا۔ ولا بلفظة الوصیة اور نہ بلفظ وصیت ف۔ جو بالفعل کے معنی سے مخالف ہی اگرچہ سبب ملک ہی۔ لانہا توجب الملک مضافا الی ما بعد الموت۔ کیونکہ وصیت ثابت کرتی ہی ملک کو بحالیکہ وہ زمانۂ بعد موت کے طرف مضاف ہو ف اسی واسطے اگر زید نے بکر کے لیے کچھ مال کی وصیت کی تو زید کی موت کے بعد بکر کے قبول یا نہ قبول کا اعتبار ہی پس اگر نکاح کے وقت کہا کہ میں نے اپنی دختر کی بضع کی تیرے واسطے وصیت کی اور مراد یہ کہ تیرے نکاح میں دی تو نکاح منعقد نہوگا اگرچہ وصیت سے ملک حاصل ہوجاتی ہی لیکن ایجاب بالفعل ضرور ہی حتی کہ اگر ایجاب کسی آیندہ وقت کی طرف ہو تو نکاح منعقد نہیں ہوتا ہی حالانکہ وصیت تو بعد موت کے ملک ہی۔ کرخی رح نے کہا کہ اگر یوں کہے کہ میں نے اپنی اس دختر کے بضع کی تیرے واسطے وصیت کی بالفعل۔ تو بالفعل کہنے سے منعقد ہوجائیگا۔ ابن الہمام رحہ نے کہا کہ اسمین کسی کا خلاف نہونا چاہیے میں کہتا ہوں کہ اسمین تردد یہ ہی کہ وصیت بالفعل بے معنی ہی تو لفظ وصیت ہی اس صورت میں مفید نہ رہا۔ م۔ واضح ہو کہ ان الفاظ وصیت و اجارہ وغیرہ سے نکاح بشبہہ منعقد ہوجاتا ہی حتی کہ اگر وطی کرے تو حد زنا ساقط ہوگی اور جو مہر ٹھہرا ہی اگر ایسی عورتوں کے مہر سے زائد ہو تو اسیقدر دلایا جائیگا جو مہر مثل ہی اور اگر مہر مثل سے کم یا برابر ہو تو یہی دلایا جائیگا المبسوط مفع۔ (فروع) نکاح بلفظ سلم و بلفظ صرف اور بلفظ قرض اور بلفظ صلح و بلفظ عطیہ میں دو قول ہیں مع ف۔ اگر عورت اجارہ کا بدل یا سلم کا راس المال ٹھہرائی گئی مثلاً باپ نے کہا کہ میں نے تیرا یہ دار بعوض اپنی اس دختر کے اجارہ دیا یا دس من گیہوں کے سلم میں تجھے دی تو زیلعی نے لکھا کہ انعقاد ہوگا اور ابن الہمام نے بڑھایا کہ اسمین کسی کا خلاف نہونا چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے فقہا کے نزدیک تعاطی سے عدم انعقاد بوجہ اہانت کے ہی اور وہ اس صورت میں ضرور موجود ہی م۔ عورت زبان عربی نہیں جانتی تھی اسکو کسی نے سکھلا دیا کہ یوں کہے کہ زوجت نفسی منک۔ میں نے اپنے نفس کو تیری جورو ہونے میں دیا یا بزبان فارسی کہلایا پس مرد نے قبول کرلیا اور گواہ لوگ موجود ہیں خواہ وے اسکو جانتے ہیں یا نہیں جانتے ہیں تو نکاح ہوجائیگا اسی طرح اگر مرد کو سکھلایا تو صحیح ہی جیسے مرد کو طلاق سکھلایا تو واقع ہوجاتا ہی اور بعض نے کہا کہ نکاح صحیح نہوگا جیسے بیع نہیں صحیح ہوتی۔ اور خلع میں صحیح یہ کہ واقع نہوگا جیسے قرضخواہ کو بری کرنا سکھلایا تو قرضدار بری نہوگا۔ مع ف۔ اگر ایجاب کیا بعوض ہزار درم کے پس اسنے قبول کیا مگر کہا کہ مہر نہیں یا مہر کم کیا تو مشائخ نے کہا کہ صحیح نہیں ہی۔ اگر عورت کو خط لکھا کہ تو میرے ساتھ نکاح کرلے پس جب عورت کو خط پہونچا اسنے گواہوں کو بلا کر کہا کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنے نفس کو فلاں کے عقد نکاح میں دیا تو نکاح منعقد ہوجائیگا۔ بخلاف اسکے جب شوہر حاضر ہو اور اسنے تحریر کردیا تو نہیں صحیح ہی۔ گونگے کا ایجاب اشارہ جبکہ اسکا اشارہ معلومہ ہو۔ ایلچی نے اگر بھیجنے والے کا پیغام اسی کیطرف سے ادا کیا اور عورت نے گواہوں کے روبرو قبول کرلیا تو صحیح ہی۔ ایجاب و قبول سے خارج جو شرطیں فاسدہ لگائی جاویں انسے نکاح فاسد نہیں ہوتا مثلاً میں نے ہزار درم پر تجھسے نکاح کیا۔ عورت نے کہا کہ میں نے قبول کیا بشرطیکہ تو اپنا یہ غلام مجھے دے یا یہ غلام آزاد کردے یا اپنی اس باندی کو اپنے تحت میں کر یا فلاں کو قرض دے تو نکاح منعقد اور شرط باطل ہی۔ واضح ہو کہ تمام ایجاب کے بعد قبول چاہیے مثلاً عورت نے کہا کہ میں نے تجھسے نکاح کیا ہزار درم پر۔ اور شوہر نے ہزار درم کہنے سے پہلے قبول کیا تو قبول لغو ہی مگر آنکہ بعد تمام ایجاب کے پھر قبول کرلے مع ف۔ یہ سب فروع چہارم کے متعلق ہی۔ شرط پنجم عورت کی رضامندی جبکہ بالغہ ہو خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ قاضیخان۔ شرط ششم یہ کہ ایجاب و قبول دونوں ایک ہی مجلس میں واقع ہوں اور اگر مجلس بدلے مثلاً دونوں بیٹھے تھے پھر قبل قبول کے دوسرا اٹھ کھڑا ہوگیا یا کسی کام میں مشغول ہوا جس سے مجلس بدلجاتی ہی تو ایجاب باطل ہوگیا اب قبول مفید نہیں تو نئے سرے سے ایجاب و قبول کریں۔

Marfat.com

اگر دونوں ایک رواں کشتی میں ہوں تو مجلس تبدیل نہ ہوگی بخلاف دو جانوروں کے۔ ایجاب اور قبول فی الفور ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے۔ع۔ شرط ہفتم یہ کہ نکاح کو اس عورت یا اسکے ایسے جزو بدن کی طرف نسبت دے جو محاورہ میں کل کی جگہ بولا جاتا ہے جیسے سر و گردن وغیرہ بخلاف ہاتھ و ٹانگ و نصف کے۔م۔ شرط ہشتم یہ کہ عورت و مرد جنہیں باہم عقد ہو معلوم ہوں خواہ ظاہر اشارہ وغیرہ سے یا نام اور اسکے باپ اور دادا کا نام ذکر کرنے سے جبکہ غائب ہو اور دادا کا نام ذکر کرنا گواہوں کے لیے شرط ہے علی الصحیح مگر انکو وہ لوگ خالی نام سے جان جاویں۔ ھ۔ واضح ہو کہ انعقاد نکاح کے لیے ولی یا مولی کی رضامندی وغیرہ شرط نہیں بلکہ صحیح یا لازم ہونے کے شرائط میں سے ہے اور یہاں صرف انعقاد کے شرائط کا شمار ہے۔ شرط نہم گواہ ہیں۔ **قال ولا ینعقد نکاح المسلمین الا بحضور شاہدین۔** اور نہیں منعقد ہوتا نکاح مسلمان مرد و عورت کا مگر دو گواہوں کے حضور میں ف اور کافروں کا نکاح انکے دین پر ہوگا ف اور دو ہونا کمتر تعداد ہے پھر گواہوں کے معنی یہ کہ۔ **حرین عاقلین بالغین مسلمین** دونوں آزاد ہوں عاقل ہوں بالغ ہوں مسلمان ہوں ف رہا یہ کہ مرد ہوں یا عورتیں تو فرمایا۔ **رجلین او رجل وامرأتین** خواہ دونوں مرد ہوں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ف پس دو عورتیں بجائے ایک مرد کے قائم ہوئیں رہا یہ کہ ان گواہوں میں کیا عادل ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ **عدولا کانوا او غیر عدول۔** خواہ عادل ہوں یا غیر عادل ہوں ف لیکن اگر غیر عادل ہونگے اور کسی وقت میں شوہر یا جورو کو نالش کرنے کا اتفاق پڑا تو قاضی حاکم کے حضور میں غیر عادل گواہوں سے کچھ ثبوت نہ ہوگا۔ مگر نکاح انسے منعقد ہو جائیگا۔ حتی کہ فرمایا۔ **او محدودین فی القذف۔** یا دونوں گواہ ایسے ہوں کہ جنکو بہتان لگانے پر حد ماری گئی ہو۔ ف قال تعالے ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔ اور ہمیشہ کے لیے انکی گواہی مت قبول کرو پس نکاح میں انکو گواہ بنانا جائز ہے لیکن حاکم کے سامنے انکی گواہی کبھی قبول نہ ہوگی پھر ہر ایک بات کی دلیل بیان فرمائی بقولہ **قال اعلم ان الشہادۃ شرط فی باب النکاح۔** امام مصنف رح نے کہا واضح ہو کہ باب نکاح میں گواہی شرط ہے ف یعنی انعقاد نکاح کے واسطے شرط ہے یہی عامہ علماء کا قول ہے البدائع۔ **لقولہ علیہ السلام لا نکاح الا بشہود۔** بدلیل قول حضرت صلعم کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ ف رواہ الدارقطنی۔ اور ابن عباس رض نے آنحضرت صلعم سے روایت کی کہ بغیاں حرامکار ہیں وہ عورتیں جو اپنا نکاح بغیر گواہوں کے کرلیتی ہیں۔ ترمذی نے بعد روایت کے ذکر کیا کہ باب طلاق میں عبدالاعلی نے اسکو ابن عباس کا قول رکھا اور باب التفسیر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مرفوع اور کہا کہ موقوف صحیح ہے اور ابن عباس سے صحیح ہوا کہ نہیں نکاح مگر گواہوں کے ساتھ۔ ترمذی رح نے کہا کہ اس باب میں عمران بن حصین و انس و ابی ہریرہ سے روایات ہیں اور اسی پر عمل رہا اصحاب رسول اللہ صلعم و انکے بعد تابعین وغیرہم اہل علم کا کہ سب کہتے تھے کہ نکاح نہیں مگر گواہوں کے ساتھ پس انہیں اس مسئلہ میں کچھ خلاف نہیں تھا پھر ایک قوم متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور انکا اختلاف بھی اسی بات میں ہے کہ اگر ایک کو پھر دوسرے کو گواہ کیا تو علمائے کوفہ وغیرہم میں سے اکثر اہل علم نے کہا کہ نہیں جائز ہے تاوقتیکہ دونوں گواہ بروقت عقد نکاح کے موجود نہوں اور بعض علمائے اہل مدینہ نے جائز رکھا بشرطیکہ اسکا اعلان کردیں اور یہی قول مالک بن انس ہے اور بعض علماء نے کہا کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز ہے اور یہی مذہب احمد و اسحق کا ہے انتہی ملخصا۔ حضرت عائشہ رض نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل وما کان من نکاح علی غیر ذلک فہو باطل الحدیث۔ یعنی نکاح نہیں مگر ولی اور دو گواہ عادل کے ساتھ اور جو نکاح اس طریقہ کے سوائے ہو وہ باطل ہے پھر اگر جھگڑیں تو جسکا ولی نہیں اسکا ولی سلطان ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ **وہو حجۃ علی مالک فی اشتراط الاعلان دون الشہادۃ** اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے اعلان شرط لیتے ہیں نہ شہادت ف یعنی امام مالک رح شہادت شرط نہیں کرتے بلکہ اعلان شرط کرتے ہیں تو انپر یہ حدیث حجت ہے۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح وغیرہ نے اشارہ کیا کہ اعلان بالاتفاق شرط ہے مگر دو گواہ جو

Marfat.com

کے ذریعہ سے لازم چنانچہ حدیث عائشہ رضؓ میں ہے کہ اس نکاح کو اعلان کرو اور اس پر غربال یعنے چھلنیاں بجاؤ۔ بعض روایت میں دف واقع ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ لیکن اعلان کی حد شرعی جمہور کے نزدیک کمتر دو گواہ ہیں اور امام مالک رحمہ کے نزدیک دف وغیرہ سے اعلان کافی ہے۔ یہ ابتدائے نکاح میں ہے۔ اگر ایک مرد وعورت میں شوہر و زوجہ کا برتاؤ باعلان ہو تو لوگوں کو انکے جورو خاوند ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جیسا کتاب الشہادت میں مذکور ہے۔ ولا بد من اعتبار الحریۃ فیھا لان العبد لا شہادۃ لہ لعدم الولایۃ۔ اور آزادی کا اعتبار اس گواہی میں ضرور ہے کیونکہ غلام کے واسطے کچھ شہادت نہیں بوجہ ولایت نہونے کے ف یعنی ولایت ناقص بھی نہیں کیونکہ غلام کو کسی قسم کے تصرف کا بذات خود اختیار نہیں تو دوسرے کے اوپر شاہد بھی نہوگا۔ کامل ولایت یہ کہ اُسکا قول دوسرے پر نافذ ہو۔ اور امام احمد کے نزدیک نکاح میں غلام کی گواہی قبول ہے اور اسی طرف محقق ابن الہمام نے میل کیا اور یہی صحیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولا بد من اعتبار العقل والبلوغ لانہ لا ولایۃ بدونھما۔ اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے کچھ ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ولا بد من اعتبار الاسلام فی انکحۃ المسلمین لانہ لا شہادۃ للکافر علی المسلم اور مسلمانوں کے نکاحوں میں گواہ کا اسلام معتبر ہونا ضرور ہے اسواسطے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ شہادت نہیں ہے۔ ف جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولا یشترط وصف الذکورۃ۔ اور مذکر ہونے کا وصف شرط نہیں لیا گیا۔ حتی ینعقد بحضور رجل وامرأتین۔ حتی کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی حضوری سے منعقد ہوگا۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے ف انکے نزدیک نکاح میں عورتوں کی گواہی نہیں ہے وستعرف فی الشہادات انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور عنقریب کتاب الشہادات میں انشاء اللہ تعالیٰ تجھے معلوم ہو جائیگا ف یعنی ہماری دلیل اور نہ شافعی کی دلیل وہاں مذکور نہیں ہے۔ ولا تشترط العدالۃ حتی ینعقد بحضرۃ الفاسقین عندنا خلافا للشافعی رح اور عادل ہونا شرط نہیں حتی کہ دو فاسقوں کی حضوری سے ہمارے نزدیک نکاح منعقد ہو جائیگا بخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک عادل ہونا شرط ہے اور یہی قول احمد ہے۔ لہ ان الشہادۃ من باب الکرامۃ والفاسق من اہل الاہانۃ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ گواہی از قسم کرامت ہے اور فاسق لائق اہانت ہے ف بلکہ اصل دلیل یہ ہے کہ حدیث ابن حبان میں شاہدین عادلین فرمایا ہے اور بعض روایات میں جو مطلق شاہدین آیا وہ بھی اسی مقید پر محمول ہے م۔ ولنا انہ من اہل الولایۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسق بھی ولایت والوں میں سے ہے ف حتی کہ بالاجماع وہ اپنے ذاتی تصرفات کا مختار ہے۔ فیکون من اہل الشہادۃ تو وہ شہادت والوں میں سے ہوگا۔ وہذا لانہ لما لم یحرم الولایۃ علی نفسہ لاسلامہ لا یحرم علی غیرہ لانہ من جنسہ اور یہ بات اسوجہ سے ہے کہ جب فاسق اپنی ذات پر ولی ہونے سے محروم نہیں کیا گیا بوجہ اللہ تعالیٰ کے توحید پر ایمان لانے کے تو وہ غیر پر ولی ہونے سے بھی محروم نہوگا کیونکہ یہ غیر بھی اُسکے جنس سے ہے ف یعنی وہ بھی مسلمان آدمی ہے ولانہ صلح مقلدا۔ اور اس دلیل سے کہ فاسق تقلید کرنے والا ہو سکتا ہے ف یعنی دوسرے شخص کو قاضی بناسکتا ہے چنانچہ سلاطین فاسقین کی طرف سے جو قاضی مقرر کیا جاوے وہ بالاتفاق شرعی قاضی ہے۔ فیصلح مقلدا۔ تو خود اسکا قاضی ہو جانا جائز ہے ف حتی کہ جو حکم دے وہ نافذ ہوگا۔ فکذا شاہدا۔ تو اسیطرح وہ شاہد ہو سکتا ہے ف کیونکہ یہ بالاتفاق قرار پایا کہ قضا و شہادت ایک ہی جنس سے ہیں کیونکہ دونوں میں دوسروں پر اپنا قول نافذ کرنا ہوتا ہے اگرچہ دوسرے لوگ عادل ہوں۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہی ہے کہ فاسق کی گواہی باب نکاح میں جائز ہے کیونکہ یہ گواہی ادا کرنے کی اصلی غرض نہیں رکھتی ہے بلکہ امر نکاح کی تکمیل ہے۔ والمحدود فی القذف من اہل الولایۃ فیکون من اہل الشہادۃ تحملا اور جو شخص کہ قذف میں حد مارا گیا ہو وہ بھی ولایت والوں سے ہے تو وہ گواہی والوں میں سے بھی ہوگا از راہ تحمل کے

Marfat.com

ف یعنی گواہی اُٹھانے میں گواہ ہو سکتا ہے اگرچہ اس گواہی کو ادا کرنے میں لائق نہیں ہے اور نکاح میں اصل مقصود
گواہی اٹھانا تو محدود القذف اٹھا سکتا ہے اگرچہ توبہ نکی ہو البحر۔ وانما الفائت ثمرۃ الاداء بالنہی لجریمتہ۔ اور
ایسے شخص میں صرف ثمرہ ادا فوت ہے بوجہ ممانعت کے جو اسکے جرم کی وجہ سے ہے ف یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقبلوا لہم شہادۃ
ابداً سے محدود القذف کی گواہی ادا نہیں ہو سکتی اور یہ ممانعت اسکے فعل بہتان کا نتیجہ ہے جو ہمیشہ اس پر رہیگی بلکہ وہ شہادت اٹھا سکتا ہے
ور لائق ادا نہیں ہے۔ ولا یبالی بفواتہ اور ادا فوت ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ کما فی شہادۃ العمیان
وابنی العاقدین۔ جیسے اندھوں کی گواہی اور عاقدین کے بیٹوں کی گواہی منعقد ہے ف یعنی اگر نکاح میں دو اندھے گواہ ہوں
یا مرد و عورت میں سے کسی کے دو بیٹے بالغ عاقل گواہ ہو جاویں تو جائز ہے حالانکہ اندھے یا اولاد کی گواہی مقبول نہیں ہے۔
یوں ہی محدود القذف اور ہر وہ شخص جسکی گواہی عاقدین کے حق میں قبول نہ ہو جائز ہے۔ م۔ یہ شرط ان گواہوں میں ہے جو
مسلمان مرد و عورت کے نکاح میں گواہ ہوں۔ قال وان تزوج مسلم ذمیۃ۔ اور اگر مسلمان مرد نے کسی ذمیہ عورت
سے نکاح کیا ف بشرطیکہ ذمیہ اہل کتاب سے ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو۔ بشہادۃ ذمیین جاز۔ دو ذمیوں کی گواہی کے
ساتھ تو نکاح جائز ہے ف لیکن اگر قاضی کے یہاں اس نکاح کا مقدمہ پیش ہوا تو ان گواہوں کی گواہی ذمیہ پر جائز ہوگی
اور مسلمان پر نہیں جائز ہوگی۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ جواز ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال
محمد وزفر لا یجوز لان السماع فی النکاح شہادۃ ولا شہادۃ للکافر علی المسلم فکانہما لم یسمعا کلام المسلم
امام محمد و زفر نے کہا کہ ذمیوں کی گواہی نہیں جائز ہے کیونکہ نکاح میں ایجاب و قبول سننا ہی شہادت ہے حالانکہ مسلم پر کافر کی
کچھ شہادت نہیں تو گویا دونوں ذمیوں نے مسلم کا کلام ہی نہیں سُنا۔ ف حالانکہ نہ سننے میں بالاتفاق نہیں جائز ہے جواب
یہ کہ ایجاب و قبول سننا تو شہادت دینا نہیں بلکہ شہادت اُٹھانا ہوا۔ اور مسلمان پر کافر کا گواہی دینا مسموع نہیں ہے
نہ شہادت اُٹھانا علاوہ اسکے یہاں مسلمان کے لیے گواہی پائی گئی نہ مسلمان پر تو قبول ہونا چاہیے۔ تحقیق یہ کہ ولہما
ان الشہادۃ شرطت فی النکاح علی اعتبار اثبات الملک لورودہ علی محل ذی خطر لا علی اعتبار
وجوب المہر اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ نکاح میں شہادت مشروط ہوئی ملک کے ثابت کرنے کے اعتبار پر کیونکہ ملک وارد
ہوئی ایسے محل پر جو قابل احترام ہے نہ مہر واجب ہونے کے اعتبار پر ف خلاصہ یہ کہ نکاح میں شہادت کی شرط باعتبار
ملک بضع کے ہے باعتبار مہر کے نہیں ہے۔ اذ لا شہادۃ تشترط فی لزوم المال کیونکہ مال لازم ہونے کے لیے کوئی
گواہی مشروط نہیں ہے ف حتیٰ کہ مہر مذکور ہونا ضرور نہیں ہے۔ وہما شاہدان علیہا۔ اور دونوں ذمی گواہ اس ذمیہ
پر شاہد ہیں ف کہ اسنے اپنے محل قابل خطر کو حلال طریقہ پر مسلمان کے ملک میں دیا پس یہ گواہ مسلمان پر نہیں بلکہ
ذمیہ پر ہیں بخلاف ما اذا لم یسمعا کلام الزوج بخلاف ایسی صورت کے کہ گواہوں نے مرد کا کلام ہی نہیں سُنا
ف کہ اس صورت میں عقد ہی نہیں ہوا۔ لان العقد ینعقد بکلامیہما۔ کیونکہ عقد تو دونوں کے ایجاب و قبول
کے ساتھ منعقد ہوتا ہے۔ والشہادۃ شرطت علی العقد۔ اور گواہی مشروط ہے عقد پر ف تو جب عقد نہیں تو گواہی بھی نہیں۔ خلاصہ دلیل امام
محمد و زفر رح یہ ہے کہ عقد میں مسلمان نے اپنے اوپر مہر قبول کیا تو گواہوں نے یہ گواہی اٹھائی جو مسلمان پر لازم ہونے کی ہے تو کالعدم ٹھہری
اور جب قبول کالعدم ہوا تو عقد معدوم ہوا۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ گواہی درحقیقت ایجاب و قبول سے عورت کی بضع حرام کی حلال
ہو جانے پر ہے نہ مرد مسلمان پر لزوم مال کے گواہ نہیں ہوئے۔ ومن امر رجلا بان یزوج ابنتہ الصغیرۃ۔ اور اگر ایک شخص نے دوسرے
کو حکم کیا یعنی وکیل کیا کہ میری دختر صغیرہ کا نکاح کر دے ف مثلاً زید نے بکر کو اپنی دختر صغیرہ کی تزویج کا وکیل کیا پس زید و بکر ایک
مرد خالد سے اور عبداللہ نکاح قبول کرنے والے کے جمع ہوئے۔ فزوجہا۔ پس وکیل بکر نے دختر مذکورہ کی تزویج کی ف اسکے شوہر عبداللہ کے ساتھ

Marfat.com

والاب حاضر- اور باپ حاضر ہی ف یعنی زید مثلاً اس مجلس عقد مین موجود ہی اس حالت مین وکیل نے تزویج کیا
بشہادۃ رجل واحد سواہما- گواہی ایک مرد کے جو باپ و وکیل کے سواے ہی تو- جاز النکاح- نکاح جائز ہی-
ف اور درحقیقت دو گواہ موجود ہو گئے- لان الاب یجعل مباشرا لاتحاد المجلس کیونکہ باپ تو عقد کا کرنے والا
ٹھہرایا جائیگا کیونکہ مجلس متحد ہی ف تو ایجاب یا قبول گویا باپ نے خود کیا- فیکون الوکیل سفیرا ومعبرا پس
وکیل مذکور خالی سفیر و معبر ہوگا ف یعنی وکیل نے بطور ایلچی کے باپ کا قبول یا ایجاب بیان کیا اور اسکے قول کو عبارت
مین لایا، اور یہ کام بطور وکیل کے نہین کیا- فیبقی المزوج شاہدا تو وکیل تزویج کرنے والا ایک گواہ رہگیا ف جبکہ
عقد کا کرنے والا صغیرہ کا باپ خود ہی پس وکیل بکر ایک گواہ اور خالد دوسرا گواہ ہو گئے یہ اسوقت ممکن ہی کہ باپ اس مجلس مین
موجود ہو- وان کان الاب غائبا لم یجز- اور اگر باپ حاضر نہو تو یہ نکاح جائز نہوگا ف کیونکہ اب وکیل سفیر و معبر
نہین بلکہ وکیل رہیگا جبکہ باپ دوسری جگہ ہی- لان المجلس مختلف فلا یمکن ان یجعل الاب مباشرا کیونکہ مجلس تو
مختلف ہی پس ممکن نہین کہ باپ کو عقد کا فاعل قرار دیا جاوے ف بلکہ فاعل وکیل ہوا تو گواہ اکیلا خالد رہگیا- یہ اسوقت
کہ لڑکی صغیرہ ہو جو خود ایجاب یا قبول نہین کر سکتی ہی- وعلی ہذا اذا زوج الاب ابنتہ البالغۃ بمحضر شاہد واحد ان
کانت حاضرۃ جاز- اور اسی اصل پر جب باپ نے اپنی دختر بالغہ کا نکاح ایک گواہ کی حضوری مین باندھا پس اگر دختر
بالغہ خود حاضر ہو تو عقد جائز ہی ف کہ دختر بالغہ خود عاقد اور باپ مع دوسرے کے دو گواہ ہو گئے- وان کانت غائبۃ
لا یجوز- اور اگر بالغہ مذکورہ اس مجلس مین موجود نہو تو جائز نہین ہی ف کیونکہ باپ اس صورت مین وکیل ہی تو گواہ ایک
رہگیا- (فروع) صرف چار عورتون کی گواہی بدون مرد کے جائز نہین القاضیخان اور ابن حزم الظاہری کے نزدیک
جائز ہی- ع- واضح ہو کہ شرط ہی کہ دونون گواہ دونون عاقدین کا کلام سنا سنین ف حتی کہ اگر ایک نے سنا پھر دوسرے کو کو
یا کسی نے چلا کر سنایا تو جائز نہین حتی کہ سننا معا واقع ہو- ق- بہرے اور گونگے کی گواہی جبکہ سنتا ہو جائز ہی- خ- سوتے ہوے
اور بالکل بہرے کی نہین جائز ہی- ق- اور گواہون کا سننے کے ساتھ مین سمجھنا بھی شرط ہی یہی ظاہر- ق- اور یہی صحیح ہی- الجوہرہ
مست نشہ کی گواہی جبکہ نکاح سمجھین جائز ہی اگرچہ ہوش کے بعد یاد نہو الخزانۃ م- ایکشخص نے لوگون کو عورت کے باپ کے پاس
منگنی کو بھیجا- باپ نے کہا کہ مین نے اسکو تزویج کیا اور لوگون مین سے ایکشخص بھیجنے والے کیطرف سے قبول کیا تو نکاح
منعقد ہوگیا یہی صحیح ہی المحیط م- اگر اللہ تعالی و رسول اللہ صلعم کی گواہی پر نکاح کیا تو جائز نہین ہی التجنیس غائبہ عورت
کی شناخت کے لیے گواہون کو اسکا نام مع باپ و دادا کے نام کے بتلانا ضرور ہی یہی صحیح و اسی پر فتوی ہی- المضمرات-
عورت نے وکیل کیا پھر وکیل نے اس عورت و شوہر اور دو عورتون کی موجودگی مین نکاح کر دیا تو جائز ہی الذخیرہ- واضح
ہو کہ عورت نے فلان مرد کے نکاح مین اپنے آپ کو دیا یا ولی یا فضولی نے نکاح کیا اور فلان مرد غائب ہی اسکی طرف سے
کسی فضولی نے عقد قبول کیا اور گواہون نے سنا اور گواہ کیے گئے پھر اس مرد کو خبر پہونچی اور اسنے اجازت دی حالانکہ
اسوقت گواہ نہین ہین تو جائز ہی- الحاصل گواہون کا حاضر ہونا ایجاب و قبول کے وقت شرط ہی- اور اگر اسوقت گواہ نہ تھے
پھر جب مرد نے اجازت دی اسوقت گواہ حاضر ہین تو عقد جائز نہوگا کما فی البدائع- (قاعدہ) اگر عورت کو کسی مرد سے یہ
خوف ہو کہ شاید بعد نکاح کے یہ نان نفقہ سے غفلت کرے اور طلاق بھی نہ دے تو چاہیئے کہ یون کہے کہ مین نے اپنے نفس کو تیرے
نکاح مین اس شرط پر دیا کہ امر طلاق کا اختیار میرے قبضہ مین ہی جب چاہون اپنے آپ کو تجھسے طلاق دیدون یا میرے قبضہ
مین ہی جبکہ تو مجھے نان و نفقہ نہ دے یا مانند اسکے تو جب مرد اس ایجاب کو قبول کریگا تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا
لیکن چاہیئے کہ عورت خود پہلے یہ کلام عقد کہے کما فی قاضیخان م- نکاح مین شرط خیار اور خیار الرویۃ اور خیار العیب کسی کو مسلم

بلکہ یہی ثابت نہیں ہوتا بلکہ نکاح جائز اور شرط باطل ہے۔ اسی طرح اگر زن بصورتی یا بکارت یا ہاتھ یا زن کی تندرستی یا شہری ہونا یا اپنے باپ کی پسندیدگی شرط کی تو نکاح جائز اور کوئی شرط ثابت نہوگی۔ ہاں کفو ہونا اور عنین اور خصی کا اختیار حاصل ہو بلا شرط حاصل ہوتا ہے۔ مع۔

فصل فی بیان المحرمات

یہ فصل ان عورتوں کے بیان میں جو حرام کی گئی ہیں ف انعقاد نکاح کی شرط سے یہ کہ محل قابل نکاح ہو پس اس فصل میں ان عورتوں کو جدا کر دیا جو قابل نکاح نہیں اور وہ دو قسم ہیں اول وہ کہ دائمی حرام ہیں کبھی قابل نکاح نہونگی مانند ماں بہن وغیرہ کے اور مانند زوجہ کے ساتھ اسکی بہن جمع کرنے کے اور دوم وہ کہ بالفعل حرام ہیں اور کبھی حلال ہو سکتی ہیں جیسے غیر کی منکوحہ یا معتدہ اور جیسے سوائے کتابیہ عورت کے ہندو یا مجوسی عورت جو بعد اسلام کے جائز ہے۔ پھر محرم ہونے کے سات اسباب ہیں۔ قرابت خاصہ و نکاحی رشتہ و رضاعت یعنی دودھ پلائی اور جمع کرنا و مالک ہونا اور کفر۔ اور آزادہ عورت پر باندی کا نکاح میں لانا۔ اسی ترتیب سے کتاب میں مذکور ہیں اور اسی قسم سے مطلقہ مغلظہ یعنی تین طلاق دی ہوئی اور غیر کی نکاحی متعلقہ ہے۔ مع۔ یہ سب عورتیں چودہ ہیں سات نسبی اور سات سببی ہیں۔ مع۔ قال لا یحل للرجل ان یتزوج بامہ فرمایا کہ حلال نہیں مرد کو کہ نکاح باندھے اپنی ماں سے ف جس عورت کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے۔ ولا بجداتہ اور نہ اپنی جدات سے۔ من قبل الرجال والنساء جو کہ مردوں کیطرف سے ہوں اور عورتوں کیطرف سے ہوں ف مردوں کی طرف سے یہ کہ باپ کی ماں اور دادا کی ماں اور پردادا کی ماں علی ہذا القیاس یہ دادیاں دائمی محرمات ہیں اور عورتوں کی طرف سے یہ کہ ماں کی ماں اور نانی کی ماں اور پرنانی کی ماں علی ہذا القیاس یہ نانیاں دائمی محرمات ہیں۔ لقولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم وبناتکم الآیۃ بدلیل اس قول الٰہی سبحانہ تعالیٰ کے کہ حرمت علیکم امہاتکم آخر تک ف یعنی تم پر حرام کی گئیں تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں آخر تک۔ رہا یہ وہم کہ آیت میں دادی نانی کا ذکر کہاں ہے تو فرمایا۔ والجدات امہات اور جدات بھی مائیں ہیں۔ اذ الام ہو الاصل لغۃ اس لیے کہ لغت میں ام وہ کہ جو جڑ ہو ف پس امہاتکم کے معنی یہ کہ وہ عورتیں جو تمہاری اصل و جڑ ہیں پس کل جدات داخل ہیں و علی ہذا آیت سے جدات کی حرمت منصوص ہے۔ او ثبتت حرمتہن بالاجماع یا اجماع امت کی دلیل سے جدات کی حرمت ثابت ہوتی ہے ف تو قطعی حرمت بہر حال ثابت ہوئی ولا ببنتہ اور نہ اپنی بیٹی کے ساتھ ف جو اسکے نطفہ سے اسکے جگر کا ٹکڑا ہے۔ لما تلونا بدلیل اس آیت کے جو ہمنے تلاوت کردی ف اور بیٹوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں بھی قطعاً حرام ہیں لہذا فرمایا۔ ولا ببنات ولدہ وان سفلت اور نہ اپنے فرزند کی بیٹیوں کے ساتھ اگرچہ نیچے درجہ پر ہوں ف فرزند بیٹا و بیٹی پس انمیں سے کسی کی بیٹی سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اگرچہ پوتے کی بیٹی یا نواسے کی بیٹی یا انکے بیٹیوں کی بیٹیاں یا کسی اولاد کی بیٹیاں کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ سب قطعاً حرام ہیں للاجماع بدلیل اجماع امت کے ف اور متقدمین مشائخ کے نزدیک قول تعالیٰ بناتکم میں آخر درجہ تک اولاد داخل ہیں اور آیت کی دلیل نہیں تو اجماع میں کل کا اجماع ہے۔ ولا باختہ ولا ببنات اختہ اور نہیں حلال ہے اپنی بہن کے ساتھ اور نہ بہن کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بہن ماں و باپ دونوں کی طرف سے ہو جسکو سگی بہن بولتے ہیں خواہ ماں کی طرف سے یعنی ماں ایک اور باپ دو ہیں یا باپ کیطرف سے یعنی باپ ایک اور ماں دو ہیں یہ سب شرعاً بہیاں مثل حقیقی کے ہیں انمیں سے کسی کی بیٹی سے بھی اگرچہ کتنے ہی نیچے درجہ پر ہو نہیں جائز ہے۔ ولا ببنات اخیہ اور نہیں حلال ہے بھائی کی بیٹیوں کے ساتھ ف خواہ بھائی حقیقی ہو یا باپ کیطرف یا ماں کیطرف سے بیٹیاں چاہے کتنی ہی نیچے درجہ پر ہوں۔ ولا بعمتہ اور حلال نہیں اپنی پھوپھی سے ف خواہ باپ کی بہن یا باپ یا ماں کی پھوپھی خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کیطرف سے چاہے کتنی اونچی ہو۔ ولا بخالتہ اور حلال نہیں اپنی خالہ کے ساتھ ف ماں کی بہن یا ماں یا باپ کی خالہ خواہ حقیقی یا باپ کی طرف یا ماں کی طرف سے

Marfat.com

کتنی ہی اونچی ہو۔ لان حرمتھن منصوص علیہا فی ہذہ الآیۃ کیونکہ انکا حرام ہونا اس آیت میں منصوص ہی ف۔ حرمت
علیکم امہاتکم وبناتکم واخواتکم وعماتکم وخالاتکم وبنات الاخ وبنات الاخت آخر تک چنانچہ نقل ہوگی۔ وتدخل فیہا العمات
المتفرقات۔ اور اسمیں داخل ہیں سب پھوپھیاں جو متفرق ہیں ف۔ ماں باپ سے حقیقی پھوپھی اور فقط باپ سے علاتی
پھوپھی اور فقط ماں سے اخیافی پھوپھی۔ والخالات المتفرقات۔ اور خالائیں جو متفرق ہیں ف۔ ان کی حقیقی بہن اور
علاتی اور اخیافی۔ وبنات الاخوۃ المتفرقین۔ اور متفرق بھائیوں کی بیٹیاں ف۔ حقیقی بھائی وعلاتی واخیافی سب کی
بیٹیاں حرام ہیں جیسا کہ توضیح گزری۔ لان جہۃ الاسم عامۃ کیونکہ اسم کی جہت عام ہی ف۔ واضح ہو کہ ہمارے دیار میں
چچازاد بہن اور ماموں زاد وخالہ زاد بھی بہنیں کہلاتی ہیں لیکن شرع میں یہ سب حلال ہیں کیونکہ حیثیت بدل گیا یوں ہی انکی
بیٹیاں بھی حلال ہیں۔ لیکن اگر چچازاد بھائی کے تحت میں اسکے بھائی کی بیٹی ہو تو اس سے جو بیٹی ہی وہ بھی اسوجہ سے
حرام ہی کہ وہ اسکے بھائی کی دختر کی دختر ہی فاحفظہ۔ اب رشتہ والیاں محرمات بیان فرمائیں۔ ولا بام امرأتہ التی دخل
بابنتہا اولم یدخل اور تزوج نہیں حلال ہی اپنی جورو کی ماں سے خواہ اسکی بیٹی سے دخول کیا ہو یا نکیا ہو ف۔ یعنی
جس عورت سے نکاح کیا اسکی ماں خالی نکاح ہی سے ابدی حرام ہوجاتی ہی اگرچہ اس جورو کا منھ بھی نہ دیکھا بلکہ طلاق دیدی
بشرطیکہ نکاح صحیح ہو نہ فاسد محیط السرخسی۔ لقولہ تعالیٰ وامہات نسائکم کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وامہات نسائکم ف۔
یعنی تمہاری جوروؤں کی مائیں تمپر حرام ہیں۔ من غیر قید الدخول بغیر دخول کے قید کے ف۔ یعنی یہ قید نہیں لگائی کہ جورو
سے دخول بھی کیا ہو بخلاف اسکے اگر ماں سے نکاح کیا تو بغیر دخول کے بیٹی حرام نہیں ہوئی حتی کہ اگر بعد نکاح کے بغیر دخول کے
طلاق دیدے تو جائز ہی کہ اسکی بیٹی سے نکاح کرے اگر عورت سے فاسد نکاح کیا تو ایسے نکاح سے اسکی ماں حرام نہیں حتی کہ
عورت سے دخول واقع ہو تب حرام ہوجائیگی البحر۔ ولا ببنات امرأتہ التی دخل بہا۔ اور نہیں حلال ہی نکاح اپنی
جورو کی بیٹیوں سے جس جورو کے ساتھ دخول کرلیا ہو۔ لثبوت قید الدخول بالنص کیونکہ دخول کی قید نص سے ثابت ہی
ف۔ قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بہن یعنی اور تمپر حرام کی گئیں تمہاری ربیبہ لڑکیاں جو تمہاری
گودوں یعنی پرورش میں ہیں تمہاری ایسی جوروؤں سے جنکے ساتھ تمنے دخول کرلیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ جورو جس لڑکی کو پہلے
خاوند سے ساتھ لاوے وہ حرام ہی بشرطیکہ جورو سے بعد نکاح کے دخول کرلیا ہو فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم
پھر اگر تمنے ان جوروؤں سے دخول نکیا ہو تو تمپر گناہ نہیں یعنی جائز ہوا اس عورت کی لڑکی سے جو ساتھ لائی ہی نکاح کرلو۔ بس
حاصل یہ کہ ربیبہ حرام ہی بشرطیکہ اسکی ماں سے دخول کرلیا ہو اور دخول سے حقیقی وطی یا دواعی مثل مساس ونظر بشہوت مراد ہی
اور یہاں خلوت صحیحہ بجائے وطی نہیں کما فی الذخیرۃ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بھی تو قید ہی کہ ربائب وہ حرام کی گئیں جو تمہاری پرورش
میں ہوں حتی کہ اگر جورو اپنی لڑکی کو کہیں اپنے کنبہ میں رکھے اور خاوند دوم کی پرورش میں نہ لاوے تو وہ اس خاوند پر حرام
نہو۔ جواب یہ کہ گود کی پرورش کا ذکر فقط شفقت کے لیے اور عادت کے طور پر ہی اور ماں مدخولہ ہونے کے بعد ربیبہ مطلقاً
حرام ہوجاتی ہی۔ سواء کانت فی حجرہ او فی حجر غیرہ۔ خواہ وہ اسکی ماں کے خاوند کے گود میں پرورش پائی ہو یا کسی
دوسرے کی پرورش میں ہو۔ لان ذکر الحجر خرج مخرج العادۃ لا مخرج الشرط۔ کیونکہ گود میں پرورش کا ذکر بطور
عادت بیان ہوا نہ بطور شرط۔ ولہذا اکتفی فی موضع الاحلال بنفی الدخول اور اسی واسطے حلال کرنے کی جگہ میں
فقط دخول نہونے پر اکتفا کیا ف۔ یعنی آگے جو فرمایا کہ فان لم تکونوا دخلتم بہن فلا جناح علیکم۔ اسمیں ربیبہ کا حلال ہونا
اس شرط پر رکھا کہ اسکی ماں سے دخول نکیا ہو اور یہ قید نہیں لگائی کہ تمہارے حجر میں بھی نہو کیونکہ حجر میں ہونا کچھ شرط نہیں تھا
قال ولا بامرأۃ ابیہ واجدادہ۔ اور حلال نہیں تزوج کرنا اپنے باپ کی جورو اور اجداد کی جوروؤں سے ف۔ یعنی اسکی ماں

Marfat.com

اور جدہ کے سوائے جو عورتین کہ باپ یا اجداد کی جورو ہون وہ سب بھی ابدالی حرام ہین۔ لقولہ تعالی ولا تنکحوا ما نکح اباؤکم
بدلیل قولہ تعالی ولا تنکحوا الخ یعنے اور مت نکاح مین لاؤ ایسی عورتون کو جنکے ساتھ تمھارے باپون نے نکاح کیا ہو ف۔ باپ مین
سب شامل ہین پس دادا و نانا کی جوروین حرام ہوئین۔ ولا بامرأۃ ابنہ وبنی اولادہ اور نہین حلال تزوج کرنا اپنے پسر کی
جورو اور اولاد کے بیٹون کی جورؤن سے ف۔ چنانچہ دختر کا بیٹا جس سے نکاح کرے وہ نانا پر حرام ہے اسی طرح چاہے کتنے
نیچے درجے کے ہون۔ لقولہ تعالی وحلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ بدلیل قولہ تعالے وحلائل الخ یعنی اور تم پر حرام
کی گئین جوروین تمھارے بیٹون کی جو تمھاری پشت سے ہون ف۔ خواہ پسر نے وطی کی ہو یا نہین محیط السرخسی اگر وہم ہو
کہ جب پشت سے ہونے کی قید ہے تو چاہیے کہ رضاعی پسر کی جورو حلال ہو جواب دیا کہ۔ ذکر الاصلاب لاسقاط اعتبار
التبنی۔ پشت کا ذکر واسطے تبنی کا اعتبار گرانے کے ہے ف۔ یعنی اگر کسی اجنبی کو بیٹا بنایا تو یہ صرف منھ کا بول ہے حقیقت مین
وہ بیٹا نہین ہے حتی کہ وہ منھ بولا اس شخص کی جورو سے جو مطلقہ ہو چکی ہے چاہے نکاح کرلے یون ہی اسکی جورو منھ بولے
اسکے نکاح مین ہو اس سے یہ متبنی چاہے نکاح کرلے کیونکہ وہ بیٹا کچھ پشت سے نہین اور نہ دودھ سے مثل نسب کے
ہے تو صلب کی قید اسکی گرانی کو ہے۔ لا لاحلال حلیلۃ الابن من الرضاعۃ۔ تو رضاعی بیٹے کی جورو حلال کرنے کے لیے
نہین ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اصلابکم سے بیٹون کی قید لگائی کہ تمھارے پشت سے ہون تو بغیر پشت کے صرف دو طرح کے
بیٹے رہے ایک رضاعی اور دوم وہ کہ جنکو متبنی کیا ہو لیکن حدیث سے معلوم ہوا کہ رضاعی بیٹا بمنزلہ نسبی کے ہے تو معلوم
ہوا کہ منھ بولا بیٹا خارج کیا کہ اسکی جورو حلال ہے۔ (فرع) وطی سے حرمت مصاہرت مطلقا ثبوت ہو جاتی ہے خواہ
وطی بطور حلال ہو یا حرام ہو بشرطیکہ بالیقین فرج مین ہو اور یہی نظر بشہوت وغیرہ کا حال ہے ف ہ۔ ولا بامہ من الرضاعۃ
اور نہین جائز ایسی مان سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ یعنی جسکا دودھ پیا وہ مان اور اسکی مان علی ہذا اوپر تک کسی سے
نکاح جائز نہین۔ ولا باختہ من الرضاعۃ۔ اور نہ ایسی بہن سے جو دودھ کی وجہ سے ہو ف۔ خواہ رضاعی مان کی نسبی بیٹی
یا اسکی رضاعی بیٹی ہو دونون اسکی بہنین ہین۔ لقولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم واخواتکم من الرضاعۃ۔ بدلیل قول
الہی عز وجل وامہاتکم الخ یعنے تم پر حرام کی گئین تمھاری مائین جنھون نے تمکو دودھ پلایا اور تمھاری بہنین جو رضاعت کی جہت
سے ہین۔ ولقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب۔ اور بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ
حرام ہوتی ہے بوجہ رضاعت کے جو حرام ہوتی ہے نسب سے ف۔ تو رضاعت مثل نسب کے حرام کرنے والی ہے سوائے بعض
مستثنی کے جو کتاب الرضاع مین آوینگی اور نسبی مان وبہن ونسبی پسر کی جورو وغیرہ حرام ہین یہی سب بوجہ رضاعت کے حرام ہین
اور یہ حدیث صحیحین مین ابن عباس وعائشہ رض سے مروی ہے۔ واضح ہو کہ رضاعت کی حد دو برس چھ مہینے کے اندر ہے اگرچہ
ایک چھیا بچہ ہو خواہ عمدا ہو یا سہو سے کسی طرح دودھ پیٹ مین جاوے۔ اور تمام کلام کتاب الرضاع مین ہے۔ م۔ ولا یجمع
بین الاختین نکاحا ولا بملک یمین وطیا۔ اور حلال نہین جمع کرنا دو بہنون کا بطریق نکاح کے اور نہ ملک رقبہ کے ساتھ
از راہ وطی کے ف۔ یعنی دو بہنون کا جمع کرنا دو طرح سے ہوتا ہے اول یہ کہ دو بہنون سے ایک ساتھ یا آگے پیچھے نکاح کرے
پس یہ نکاح ہی جائز نہین ہے حتی کہ دونون کا ایک ساتھ عقد باطل ہے اور اگر آگے پیچھے ہو تو اول کا نکاح صحیح اور دوم کا باطل ہے
دوسری صورت یہ کہ ملک مین دو لونڈیان جو دونون بہنین ہین جمع کرے پس دونون کو جمع کرنا ملک مین جائز ہے مگر دونون سے وطی
کرنا نہین جائز ہے پس حاصل یہ ہوا کہ دو بہنون کا جمع کرنا از راہ نکاح کے نہین جائز ہے تو وطی کہان۔ اور دو بہنون کا مالک ہو کر
جمع کرنا از راہ وطی نہین جائز ہے اور مالک ہونا جائز ہے۔ لقولہ تعالی وان تجمعوا بین الاختین بدلیل قولہ تعالی وان تجمعوا الخ
یعنے اور تم پر حرام کیا گیا یہ کہ تم جمع کرو دو بہنون مین ف۔ یعنی نکاح۔ ولقولہ علیہ السلام من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر

Marfat.com

فلا یجمعن ماءہ فی رحم اختین۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کہ جو شخص ایمان لایا ہو اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور روز آخرت پر تو وہ
اپنا پانی دو بہنوں کے رحم میں ہرگز جمع نہ کرے ف یہ حدیث تو ثبوت نہیں ہوئی لیکن حدیث فیروز الدیلمی میں اپنے باپ سے
روایت کی کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آیا اور عرض کیا کہ میں اسلام لایا اور میرے تحت میں دو بہنیں ہیں
فرمایا کہ تو دونوں میں سے ایک کو پسند کرلے الحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ وابن حبان فی الصحیح اور حدیث ام حبیبہ
رضی اللہ عنہا جو صحیحین میں ہے صریح ہے۔ پھر واضح ہو کہ نکاح میں جو عورت موجود ہے اسکی بہن سے نکاح باندھا تو باطل ہے منعقد
نہوگا۔ فان تزوج اخت امۃ لہ قد وطیہا صح النکاح۔ اور اگر نکاح باندھا اپنی ایسی باندی کی بہن سے جس باندی سے
وطی کرچکا ہے۔ (بملک یمین) تو نکاح صحیح ہوجائیگا ف صورت یہ کہ اس باندی کی بہن کسی شخص کی مملوکہ ہے اسکی اجازت سے
اسکے ساتھ نکاح کیا تو صحیح ہوگا۔ لصدورہ من اہلہ مضافا الی محلہ کیونکہ یہ نکاح صادر ہوا ایسے عاقد سے جو اسکی لیاقت رکھتا
درحالیکہ وہ محل نکاح کی طرف مضاف ہے ف یعنی یہ مرد نکاح کرنے کی لیاقت رکھتا اور وہ باندی جو غیر کی مملوکہ ہے محل نکاح ہے تو
نکاح منعقد ہوا۔ اور اس باندی کی بہن جو ناکح کی مملوکہ ہے اس نکاح کو روک نہیں سکتی بخلاف اسکے اگر منکوحہ ہوتی تو روکتی
چنانچہ فرق معلوم ہوگا۔ واذا جاز لا یطأ الامۃ۔ اور جب نکاح جائز ہوگیا تو وہ اس باندی کو وطی نہ کرے ف بشرطیکہ نکاح
فاسد نہو۔ وان لم یطأ المنکوحۃ اگرچہ اسنے ہنوز منکوحہ سے وطی نکی ہو ف غرضکہ یہ نکاح ہی مانع ہوگیا کہ اب مملوکہ باندی
سے وطی نکرے۔ لان المنکوحۃ موطوءۃ حکما کیونکہ جس عورت سے نکاح کیا گیا ہو وہ حکم میں وطی کی ہوئی کی ہوجاتی ہے ف حتی کہ
وطی کے لیئے اپنا استحقاق رکھتی ہے اسی سے کئی منکوحات میں باری واجب ہے اور مملوکہ کو یہ استحقاق نہیں ہوتا۔ الحاصل جب
نکاح ہوچکا تو مرد مذکور اپنی مملوکہ سے وطی نکرے۔ ولا یطأ المنکوحۃ۔ اور اس منکوحہ سے بھی وطی نکرے۔ للجمع۔ بوجہ جمع کے
الا اذا حرم الموطوءۃ علی نفسہ بسبب من الاسباب۔ مگر جبکہ موطوءۃ کو اپنے اوپر کسی سبب سے حرام کرلے ف مثلا بیع یا کسی
کے ساتھ ہبہ وصدقہ کرے یا اسکو مکاتبہ کردے رہا یہ کہ خالی عزم اس امر کا کہ وطی نکرونگا کچھ نہیں ہے کما فی السراجیہ ۔ م۔ پھر
جب باندی موطوءہ کو حرام کرلیا تو۔ فحینئذ یطأ المنکوحۃ اب منکوحہ باندی سے وطی کرے۔ لعدم الجمع وطیا کیونکہ وطی کی راہ سے دو
بہنوں کا جمع کرنا نہیں رہا ف بلکہ ایک صرف ملک یمین ہے مع حرمت وطی اور دوسری وطی میں ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ اپنی
مملوکہ سے وطی کرنے کے بعد اسکی بہن سے جو غیر کی مملوکہ ہے نکاح کیا۔ ویطأ المنکوحۃ ان لم یکن وطی المملوکۃ لعدم الجمع وطیا۔ اور
اگر مملوکہ سے وطی نہیں کی ہے تو منکوحہ سے وطی کرے کیونکہ وطی کی راہ سے جمع نہیں ہے۔ اذ المرقوقۃ لیست موطوءۃ حکما۔ ہواسطے
کہ مملوکہ باندی حکما موطوءہ نہیں ہے ف تو نہ حکما موطوءہ ہوئی اور نہ وہ حقیقۃ وطی کی گئی پس صرف منکوحہ سے وطی کرے۔ فان
تزوج اختین فی عقدتین۔ پس اگر کسی مرد نے تزوج کیا دو بہنوں کو دو عقد میں ف اگر ایک عقد میں دونوں کو اپنے نکاح میں
لیا تو نکاح باطل اور دونوں کو چھوڑ دے اور کوئی حکم مہر وغیرہ کا نہیں اور اگر بعد دخول کے چھوڑا تو ہر ایک کے لیے مہر مسمی و مہر المثل سے
جو کم ہو ملیگا المضمرات ۔ م۔ اور اگر دو عقد میں لیا تو جو پچھلی ہو اسکا نکاح باطل ہے اگر معلوم ہو تو ابھی چھوڑنا واجب ہے اور کوئی حکم لازم نہیں
اور اگر بعد دخول کے چھوڑے تو مسمی و مثل سے کم ملیگا اور اگر یہ صورت ہو کہ دو عقد میں لیا۔ ولا یدری ایتہما اولی۔ اور یہ دریافت نہیں ہوتا
کو پہلی کون ہے ف تو شوہر کے بیان پر رکھا جائیگا شرح الطحاوی م۔ اگر اسنے کہا کہ مجھے بھی نہیں معلوم تو۔ فرق بینہ وبینہما تو قاضی اس
مرد اور دونوں عورتوں میں جدائی کردے ف یہ جدائی طلاق بائن ہے۔ لان نکاح احدہما باطل بیقین۔ کیونکہ دونوں میں سے
ایک کا نکاح بالیقین باطل ہے ف صرف تعیین نہیں معلوم کہ کون پچھلی ہے۔ ولا وجہ الی التعیین اور معین کرنے کی کوئی راہ
نہیں۔ لعدم الاولویۃ۔ کیونکہ اولویت نہیں۔ ولا الی التنفیذ مع التجہیل۔ اور نہ جہالت رکھنے کے ساتھ نکاح نافذ کرنے کی
کوئی راہ ہے۔ لعدم الفائدۃ۔ اسوجہ سے کہ فائدہ نہیں۔ او للضرر۔ یا اسوجہ سے کہ ضرر ہے ف حتی کہ مرد پر دونوں کے لیے ایک نفقہ

Marfat.com

لازم ہوگا اور کسی سے وطی نہیں کر سکتا اور دو زنہیں ایک نفقہ پر بسر کرینگی اور یہ مرد عورتوں سب پر ضرر ہو فتعین التفریق
پس جدائی کرنا متعین ہوگیا۔ ولہما نصف المہر اور دونوں کے لیے آدھا مہر ملیگا ف جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو اور دونوں
کا مہر مساوی ہو۔ اور اگر مہر بیان نہو تو ایک متعہ دونوں کو ملیگا اور اگر مہر مختلف ہو مثلاً چھ سو ایک کا اور آٹھ سو دوسرے کا
تو دونوں ملا کر نصف سات سو دونوں کو ملیگا۔ لانہ وجب للاولی منہما وانعدمت الاولویۃ للجہل بالاولیۃ فینصرف
الیہما کیونکہ یہ نصف فقط پہلے کے واسطے دونوں میں سے واجب آیا اور پہلی معلوم نہونے سے اسکے استحقاق میں ایک بہتر
نہیں تو وہ دونوں کیطرف پھریگا۔ وقیل لا بد من دعوی کل واحدۃ منہما انہا الاولی۔ کہا گیا کہ ضرور ہے کہ دونوں میں سے
ہر ایک کی طرف سے دعوی ہو کہ وہی پہلی ہے ف تاکہ مدعیہ کو اسکے دعوی پر دیا جاوے۔ او الاصطلاح لجہالۃ المستحقۃ۔ یا دونوں
باہم صلح کریں کیونکہ استحقاق والی معلوم نہیں ہے ف چونکہ ہر ایک حصہ میں شبہ ہے کہ وہ دوسری کا ہو اور مرد کو بھی روا نہیں کہ
مستحقہ کا حق دوسری کو دیدے لہذا یا تو ہر ایک مدعیہ ہو یا دونوں صلح کریں اور اگر ہر ایک نے گواہ دیے کہ یہی پہلی ہے تو تعارض رہتا
ہیں بالاتفاق نصف میں دونوں مساوی ہیں اکمل۔ پھر اگر بعد دخول دونوں کے تفریق کی گئی تو ایک کے لیے مہر کامل اگر مسمی ہو
یا مہر المثل کامل ہے اور دوسری کے لیے مہر مثل اور مسمی میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا پھر مہر کامل اور یہ عقر دونوں ملا کر ہر ایک کو
نصف نصف دلایا جاوے۔ اور یہی حکم جملہ محارم میں جنکا باہم جمع کرنا حرام ہے ف م۔ پھر بعد تفریق کے جس سے چاہے نکاح کرے
اور مدخولہ ہو تو بعد انقضاے عدت کے الزیلعی م ف۔ ولا یجمع بین المرأۃ وعمتہا او خالتہا او ابنۃ اخیہا او ابنۃ اختہا۔ اور
نہیں جمع کیا جاوے درمیان عورت اور اسکی پھوپھی یا خالہ یا بھائی کی بیٹی یا بہن کی بیٹی کے ف کیونکہ یہ عورت اپنے بھائی کی بیٹی
کی پھوپھی ہے اور بہن کی دختر کی خالہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا تنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا ولا علی ابنۃ اخیہا ولا علی
ابنۃ اختہا۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نکاح میں نہ لائی جاوے عورت اپنی پھوپھی پر اور نہ خالہ پر اور نہ بھائی کی دختر
اور نہ بہن کی دختر پر ف رواہ البخاری ومسلم والنسائی وابوداؤد والترمذی وابن حبان من حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ والطبرانی وابن حبان
من حدیث ابن عباس ومرسلہ ابوداؤد اور ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اور بوجہ کثرت طرق کے یہ حدیث مشہور ہے۔ لہذا جب
وہم ہوا کہ قرآن میں یہ حرام نہیں تھے قرآن سے بڑھکر جس دلیل سے پایا ہو وہ قطعی چاہیے خواہ متواتر یا مشہور حدیث ہو یا اجماع ہو تو
امام مصنف نے جواب دیا۔ وہذا حدیث مشہور یجوز الزیادۃ علی الکتاب بمثلہ۔ اور یہ حدیث مشہور ہے کہ ایسی دلیل سے قرآن کا
حکم بڑھانا جائز ہوتا ہے ف۔ بلکہ بعض روایات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہے کہ ایسا کرنے میں قطیعۃ الرحم ہے۔ جبکہ
قطیعۃ الرحم قطعاً حرام تو ایسا کرنا حرام ہوا۔ الحاصل حدیث شریف میں چند عورتوں کا جمع کرنا ذکر فرما کر تمام علت فرمائی کہ قطیعۃ الرحم کی
صورت حرام ہے تو کلیہ حکم نکل آیا چنانچہ فرمایا۔ ولا یجمع بین امرأتین لو کانت احدٰہما رجلا لم یجز لہ ان یتزوج بالاخری۔ اور نہیں
جمع کریگا ایسی دو عورتوں میں کہ اگر انمیں ایک مرد ہوتی تو اسکو دوسرے سے نکاح کرنا جائز نہوتا ف یعنی دونوں طرف سے یہ بات ہو
کہ ایک مرد فرض کرنے سے دوسری اسکو دائمی حرام ہو۔ لان الجمع بینہما یفضی الی القطیعۃ کیونکہ ایسی دو عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا
قطیعۃ الرحم کی جانب پہنچاویگا ف حالانکہ ناتا کاٹنا قطعی حرام ہے۔ والقرابۃ المحرمۃ للنکاح محرمۃ للقطع۔ اور وہ قرابت کہ
باہمی نکاح کو حرام کرنے والی ہے وہ قطع رحم کو حرام کرنے والی ہے ف۔ وجب یہ دونوں سوتین باہم دشمن ہونگی تو قطع ہوا۔ یہ بیان تھا
ان عورتوں کا جنمیں محرمیت بوجہ قرابت ہو۔ ولو کانت المحرمیۃ بینہما بسبب الرضاع یحرم لما روینا من قبل۔ اور اگر دو
عورتوں میں ایسی محرمیت بوجہ رضاعت کے ہو تو بھی جمع کرنا حرام ہے بدلیل اسکے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں ف یعنی حدیث کہ
رضاعت سے وہ حرام ہوتی ہے جو نسب سے حرام ہوتی ہے۔ ولا باس بان یجمع بین امرأۃ وبنت زوج کان لہا من قبل
اور مضائقہ نہیں کہ جمع کرے ایک عورت کو اور اسکے سابق شوہر کی دوسری عورت سے بیٹی کو ف مثلاً ہندہ نے زید سے نکاح کیا اور زید کی

Marfat.com

ایک دختر سکینہ اسکی عمرہ جورو سے ہی پھر زید نے ہندہ کو طلاق بائن دی پس بکر نے زید کی دختر سکینہ سے اور ہندہ سے نکاح کر کے
جمع کیا تو کچھ مضائقہ نہین۔ لانہ لا قرابۃ بینہما ولا رضاع۔ کیونکہ ان دونون مین نہ کچھ قرابت ہی اور نہ رضاعت ہی ف۔ صرف
سکینہ کے باپ کی جورو کسی وقت ہندہ تھی اور دارقطنی نے روایت کی کہ عبداللہ بن جعفر نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی دختر اور آپکی
ایک زوجہ سے نکاح کر لیا۔ علقہ البخاری اور کسی صحابی وغیرہم نے انکار نہین کیا پس گویا اجماع ہی اسی لیے اس مسئلہ مین فقہاء متفق
متفق ہین ف۔ اگر مرد کا لڑکا ایک جورو سے ہو اور دوسری جورو سے ایک لڑکی دوسرے خاوند سے ہو تو عامہ علماء کے نزدیک لڑکا و لڑکی
مین باہم نکاح جائز ہی ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر نے کہا کہ یہ جمع نہین جائز ہی۔ لان ابنۃ الزوج لو قدرتہا ذکرا لا یحل
لہ التزوج بامرأۃ ابیہ۔ کیونکہ عورت (ہندہ) کے شوہر (زید) کی دختر (سکینہ) کو اگر تو مرد فرض کرے تو اسکو اپنے باپ
کی جورو (ہندہ) سے نکاح کرنا کبھی حلال نہین ہوتا۔ قلنا۔ ہم کہتے ہین ف۔ اسکے جواب مین کہ یہ بات صرف ایکطرف سے
ہی اسلیئے کہ۔ امرأۃ الاب لو صورتہا ذکرا جاز لہ التزوج بہذہ۔ باپ کی جورو (ہندہ) کو اگر تو مذکر فرض کرے تو اس مرد
کے لیے نکاح مین لانا اس دختر (سکینہ) کو جائز ہی ف۔ پس یہان یہ صورت ایکطرف سے تحرم اور دوسری طرف سے نہین ہی
والشرط ان یصور ذلک من کل جانب۔ اور شرط (جمع حرام ہونے کی) یہ ہی کہ ایسی بات ہر طرف سے پائی جاوے
ف۔ لہذا کنز مین لکھا کہ جمع ایسی دو عورتون مین حرام ہی کہ جس ایک کو مرد فرض کرین اسپر دوسری دائمی حرام ہو پھر واضح ہو کہ
ہمارے نزدیک حرام وطی اور مطلقاً ایسی حلال چیزین جو وطی تک پہونچانے والی ہین مثل حلال وحقیقی وطی کے حرمت مصاہرہ
ثابت کرتی ہین چنانچہ دونون مسئلہ بیان فرمائے۔ اقول یعنی ومن زنی بامرأۃ حرمت علیہ امہا وبنتہا۔ اور جس مرد نے
کسی عورت سے زنا کیا تو عورت کی ماں و بیٹی اس مرد پر حرام ہو گئین ف۔ یہی مشہور قول مالک و اسحق ہی اور امام احمد سے دو روایتین
ہین اور یہی قول حضرت عمر و ابن مسعود و ابن عباس و جابر و عمران و ابی بن کعب و عائشہ رضی اللہ عنہم و جمہور تابعین کا ہی
ع ف۔ ماں سے مراد اوپر کے اصول مع نانی دادی وغیرہ۔ اور بیٹی سے نیچے کے فروع جنکا ذکر سب مین گزرا۔ وقال الشافعی
الزنا لا یوجب حرمۃ المصاہرۃ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ زنا کچھ حرمت مصاہرہ کا موجب نہین ہی۔ لانہا نعمۃ۔ کیونکہ
حرمت مصاہرہ ایک نعمت عظیمہ ہی ف۔ قال تعالیٰ فجعلہ نسبا وصہرا۔ یعنی آدمی کو قرابت کے ناتے والا اور دامادی کے رشتہ والا
کر دیا۔ یہ احسانات کے شمار مین نعمت ہی۔ فلا تنال بالمحظور۔ تو یہ نعمت بذریعہ حرام ممنوع کے حاصل نہوگی ف۔ اور ابن عباس
نے کہا کہ اگر اپنی جورو کی ماں سے زنا کیا تو اسپر جورو حرام نہوگی کیونکہ حرام کچھ حلال کو حرام نہین کر سکتا کما فی البخاری۔ اسی طرح زانی پر
اس عورت کی بیٹی حلال ہی جس سے زنا کیا ہو۔ اگرچہ یہ بیٹی اسی زانی کے نطفہ سے ہو کیونکہ نطفہ زنا کی کوئی حرمت نہین تو شرعاً
یہ لڑکی اس زانی سے اجنبیہ ہی کیونکہ نسب کا کوئی حکم ثبوت نہین کیا گیا۔ مگر زانیہ عورت سے جو لڑکا بوجہ زنا کے پیدا ہوا وہ ماں کی
جانب سے ہو گا اسکا بیٹا قرار پاویگا حتیٰ کہ عورت اس لڑکے سے نکاح نہین کر سکتی اور تمام نسب محرمات کا اس سے ثابت ہوگا۔
اور فرق زانی و زانیہ مین یہ ہی کہ زانی سے تو دختر کا نطفہ جدا ہوا تھا اور زانیہ سے لڑکا پیدا ہوا۔ تلخیص القسطلانی۔ ولنا
ان الوطی سبب الجزئیۃ بواسطۃ الولد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ وطی کرنا جزء ہو جانے کا سبب بذریعہ فرزند کے ہوجاتا ہی
ف۔ یعنی واطی و موطوءہ بمنزلہ ایک شخص کے ہو جاتے ہین اگرچہ انکے وطی سے بچہ پیدا نہو کیونکہ وہ بچہ کا سبب ہی۔ حتیٰ یضاف
الی کل واحد منہما کملا۔ حتیٰ کہ وہ بچہ ان دونون مین سے ہر ایک کی طرف پورا منسوب ہوتا ہی۔ ف۔ کہتے ہین کہ فلان مرد کا بچہ
ہی اور کہتے ہین کہ فلان عورت کا بچہ ہی۔ اگر دونون بمنزلہ واحد نہو جاتے تو کچھ بچہ ایک کا اور کچھ بچہ دوسرے کا کہلاتا۔ پس جب
بمنزلہ واحد ہو گئے۔ فتصیر اصولہا و فروعہا کاصولہ و فروعہ۔ تو عورت موطوءہ کے اصول و فروع مانند مرد کے اصول
و فروع کے ہو گئے۔ وکذلک علی العکس۔ اور یونہی اسکا الٹا ف۔ کہ مرد واطی کے اصول و فروع مانند عورت موطوءہ کے

Marfat.com

اصول و فروع کے ہوگئے۔ والاستمتاع بالجزء حرام الا فی موضع الضرورۃ وہی الموطوءۃ۔ اور تمتع لینا از جزو کے
ساتھ حرام ہی سوائے اسی جگہ کے جہاں ضرورت ہی اور وہ موطوءہ عورت ہی ف۔ تو جس عورت سے وطی کرنے سے یہ بات حاصل
ہوئی اُس سے وطی جائز رہ گئی باقی سب اصول یعنے ماں باپ نانی دادی نانا دادا وغیرہ اور سب فروع یعنی لڑکا لڑکی پوتی
نواسی وغیرہ سب سے حرام ہوئی۔ اور واضح رہے کہ وطی مین دو لحاظ ہوتے ہین ایک لحاظ اسطرح کہ حرام طور پر یہ فعل ہو یا حلال
طور پر ہوا۔ دوسرا لحاظ اس فعل کا کیا نتیجہ ہی یعنے وطی کرنے سے کیا ثمرہ ہوتا ہی اور وہ بچہ پیدا ہونا۔ والوطی محرم من حیث
انہ سبب الولد لا من حیث انہ زنا۔ اور وطی حرام کرنے والی اس راہ سے ہی کہ وہ بچہ کا سبب ہی نہ اس راہ سے کہ وہ زنا ہی
ف۔ تو حرمت مصاہرہ کی تہمت بلحاظ زنا کے نہوئی جیسا کہ امام شافعی رح نے خیال فرمایا ہی۔ اور رہا قول ابن عباس رضی اللہ عنہ
تو اسکے معارضہ مین اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اقوال موجود ہین حتی کہ انھون نے فقط شہوت سے نظر کرنے مین حرمت مصاہرہ
کا حکم دیا اور یہان تو حقیقۃ زنا کرنے کا مسئلہ ہی چنانچہ آئندہ آتا ہی اور قسطلانی رح کی تقریر مین یہ امر عجیب ہی کہ اگر زنا سے لڑکی
پیدا ہوئی تو زانی پر حلال ہی اور اگر لڑکا ہوا تو زانیہ پر حرام ہی اور فرق عقل بعید ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے خلقت سب کی
نطفہ سے رکھی قال تعالے خلق من ماء دافق۔ و دیگر آیات ہین۔ تحقیق المقام یہ ہی کہ جو بچہ کسی مرد کے نطفہ سے ہو وہ اسکا
بیٹا یا بیٹی ہی بدلیل حدیث راہب جسکا حاصل یہ کہ ایک عورت نے اسکو مبتلائے فجور کرنے کا بیڑا اٹھایا تھا آخر قابو نہ پایا تو
چرواہے سے زنا کرکے پیٹ رکھا یا اور لوگون کو دکھلایا جنہون نے راہب کو مارا اور اسکا صومعہ کھود ڈالا۔ مرد نیک نے
اس دودھ پیتے بچہ سے خطاب کیا کہ او بچہ تیرا باپ کون ہی اللہ تعالی نے بندہ صالح کی کرامت پر اس شیرخوار کو گویا کیا اسنے
جواب دیا کہ میرا باپ فلان چرواہا ہی یہ دیکھکر لوگ خوفناک و ندامت سے اسکے پاؤن پر گرے۔ غرضکہ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ
مین موجود ہی۔ پس معلوم ہوا کہ جو کسی نطفہ سے مخلوق ہو اسی کا فرزند بیٹا و بیٹی ہوتا ہی اور زبان عرب مین یہی معروف
پس لغت موافق بحدیث صحیح ہوئی اور اللہ تعالی نے حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم الآیہ مین بیٹیون کو حرام کیا پس بیٹی موافق
لغت و حدیث کے وہ بچہ مادہ جو مرد آدمی کے نطفہ سے مخلوق ہوئی خواہ نطفہ بطریق شرعی ڈالا ہو یا نہین کیونکہ حدیث مذکور
مین چرواہے نے زنا سے نطفہ ڈالا تھا پھر وہ باپ اور یہ بیٹا ٹھہرا۔ ہان فرق دونون صورتون مین بوجہ دیگر ہی وہ اسطرح
کہ فرزند سے دو قسم کے احکام متعلق ہین ایک بنظر ذات و خلقت اور دوم بنظر میراث و منفعت پس خارج ذات کے احکام
و منافع بطریق سزا کے زانی کو نہین ملینگے چنانچہ حدیث مین ہی کہ الولد للفراش وللعاہر الحجر یعنے فرزند تو فراش والے کا ہی اور
مرد زناکار کو پتھر ہین۔ معنی یہ کہ جس فرزند کے حق مین یہ احکام مترتب ہون وہ فرزند ہوتا ہی جو صحیح فراش سے یعنی حلال شرعی
سے پیدا ہوا خواہ بطور نکاح یا بطور ملک کے۔ اس سے یہ لازم نہین کہ احکام ذاتی مین وہ فرزند نہو حالانکہ حدیث راہب مین ثابت
کیا اور حرمت قرابت بوجہ ذات کے ہی اور بالاجماع جب وطی دختر سے واقع ہو تو ماں حرام ہو جاتی ہی جبکہ نکاح ہو تو اسی جہت سے
کہ وہ فرزند کا سبب ہی حتی کہ جو فرزند پیدا ہو وہ باپ کا بچہ ہی اور جب ہمنے ثابت کر دیا کہ نکاح کو کچھ دخل نہین بلکہ زنا سے پیدا ہو
وہ بھی باپ کا بچہ ہی تو ثابت ہوا کہ ہر وطی موجب حرمت ہی کیونکہ اسکا کوئی قائل نہین کہ بچہ ہو تو وطی موجب حرمت مصاہرہ ہو ورنہ
نہین پس ثبوت ہوگیا کہ وطی سے حرمت مصاہرت لازم ہو جاتی ہی اور جو بچہ پیدا ہو وہ بیٹا یا بیٹی ہوتا ہی اور اس سے قرابت
محرمہ متحقق ہوتی ہی کیونکہ وہ بھی بیٹی ہی پھر اگر حلال طور پر ہو تو احکام میراث وغیرہ بھی ثابت ہین ورنہ نہین اور اسکا کوئی قائل
نہین کہ اگر بچہ پیدا ہو تو وطی کا اثر نہین ہی پس وطی سے حرمت مصاہرہ ثابت کیونکہ وہ قرابت محرمہ کا سبب ہی اور اسکا زنا
یا حلال ہونا یہ فعل کی صفت ہی نہ اثر ذاتی حالانکہ جہت حرمت اسکا اثر ذاتی ہی۔ پس اگر زنا سے بیٹی پیدا ہوئی تو وہ زانی پر حرام
ہی اور اُسکی نانی اسکے باپ زانی پر حرام ہی اور اسیطرح کل قرابات اور جمیع حرمت مصاہرات لازم ہین۔ یہ تو مسئلہ اصل کا بیان

Marfat.com

تھا۔ رہا مسئلہ دوم کہ وطی کے مانند جو چیزیں وطی کی جانب داعی و مبتلا کرنے والی ہوں وہ بھی مثل وطی کی حرمت مصاہرت ثابت
کرتی ہیں تو فرمایا۔ ومن مسته امرأة اور جس مرد کو عورت نے مساس کیا ف خواہ حلال عورت نے یا حرام طور پر اور خواہ
عمداً یا خطأً سے اور خواہ شرمگاہ میں یا دوسرے عضو کو بشرطیکہ عورت کا مساس کرنا۔ بشهوة۔ بشہوت پایا جاوے ف اور
اقرار یا ظاہر آثار کے خلاف اسکا یہ دعوی کہ شہوت سے نہ تھا مسموع نہ ہوگا کیونکہ ظاہر میں مساس بشہوت ہے اسی واسطے مسئلہ کو
عورت کی طرف سے فرض کیا یعنی عورت نے مرد کو شہوت کے ساتھ کہیں مساس کر لیا۔ حرمت علیه امها وابنتها۔ تو مرد پر اس
عورت کی ماں و بیٹی حرام ہوگئی ف یعنی حرمت مصاہرہ پوری ثابت ہوگئی۔ وقال الشافعی لا تحرم۔ اور امام شافعی رح نے کہا
کہ نہیں حرام ہوگی ف واضح ہو کہ امام شافعی کا خلاف وطی حرام میں گزرا تو مساس حرام انکے نزدیک بدرجہ اولی موجب حرمت
نہیں پس انکا خلاف صرف مساس حلال میں ہے اور اسکا ثمرہ یہ کہ زید نے ہندہ سے بعد نکاح کے جب تک وطی نہیں کی تو اسکو طلاق
دیکر اسکی ماں حلال ہے اور اگر زید و ہندہ میں سے کسی نے دوسرے کو شہوت سے مساس کیا یا فرج و ذکر پر نظر کی تو ہمارے نزدیک
حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہیں ثابت ہوگی۔ م۔ وعلی هذا الخلاف مسه امرأة بشهوة۔ اور
اسی اختلاف پر حکم ہے مرد کا عورت کو شہوت سے مساس کرنا۔ ونظره الی فرجها۔ اور مرد کا نظر کرنا عورت کی فرج کی طرف ف
داخل فرج میں۔ ونظرها الی ذکره عن شهوة۔ اور عورت کا نظر کرنا مرد کے ذکر کیطرف بشرطیکہ ہر ایک کی نظر شہوت کے ساتھ ہو
ف پس خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک مساس شہوت سے اور نظر ذکر بشہوت سے حرمت مصاہرہ مثل وطی کے ثابت ہوتی ہے اور
امام شافعی رح کے نزدیک نہیں۔ له ان المس والنظر لیسا فی معنی الدخول۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ کہ مساس کرنا اور نظر
کرنا کچھ دخول کے معنی میں نہیں ہیں۔ ولهذا لا یتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال۔ اور اسی وجہ سے
مساس و نظر سے روزہ فاسد ہونا اور احرام ٹوٹ جانا اور غسل واجب ہونا کچھ متعلق نہیں ہوتا ف یعنی اگر صوم میں بوسہ یا مساس
شہوت کیا تو روزہ نہیں ٹوٹتا اسی طرح نظر میں اور باقی احکام۔ فلا یلحقان به۔ تو مساس و نظر نہیں لاحق کیے جاوینگے وطی
کے ساتھ ف حالانکہ وطی سے احرام و روزہ فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جواب یہ کہ اگر یہ احکام ثابت ہوتے تو مساس و نظر بھی حقیقی
وطی ہو جاتی اور ہم انکو حقیقةً وطی نہیں کہتے۔ ولنا ان المس والنظر سبب داع الی الوطی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مساس
کرنا و نظر کرنا ایک ایسا سبب ہے جو وطی کی جانب بلانے والا ہے ف اور نفس کو رغبت دیتا ہے کہ مبتلائے وطی ہو جاوے حتی کہ حدیث میں
فعل آنکھ وغیرہ کی وطی قرار دی اور شرمگاہ کو صرف تصدیق کرنے والی ٹھہرایا۔ تو معلوم ہوا کہ مساس و نظر کا فعل موافق حدیث کے
وطی حکمی ہے اور موافق ظاہر کے ایسا قوی سبب کہ وطی حقیقی کیجانب داعی ہے۔ فیقام مقامه فی موضع الاحتیاط۔ تو ہر ایک کو
اسکے موقع میں بجائے وطی کے قائم کیا جائیگا ف چونکہ یہ موقع بڑی احتیاط کا ہے لہذا مترجم توضیح کرتا ہے جس سے ہر ایک آگاہ رہنا چاہیے
کہ حرمت مصاہرہ ثابت ہو جاتی ہے وطی سے مطلقاً خواہ حلال ہو یا شبہہ سے یا زنا ہو۔ ق۔ اور مساس و نظر سے بشرائط پس
بلا خلاف مس و نظر میں شہوت شرط ہے البدائع اور مرد و عورت میں سے ایک کی طرف سے شہوت ہونا کافی ہے الزیلعی۔ لیکن وقت
شہوت ہو اگرچہ بالغ نہ ہو پس لڑکی نو برس کی ہو نہ کم اور اسی پر فتوی ہے اور جوان لڑکا ایسا کہ خواہش کرے و جماع کرے مثل بالغ کے ہو
ف۔ اور جو عورت بہت بوڑھی ہو کر حد شہوت سے خارج ہوگئی اسکی وطی سے بھی حرمت مصاہرہ ثبوت ہو جائیگی بخلاف نو برس سے کم
لڑکی کے۔ الزیلعی۔ جو مساس بشہوت اپنے محل میں کسی جگہ مساس کرے محرم ہے اگرچہ ناخن ہوں الخلاصہ اور اگرچہ بال جو بدن
سے متصل ہوں اور کہا گیا کہ مطلقاً اگرچہ نیچے لٹکے ہوں ق۔ اور یونہی بوسہ لینا و معانقہ کرنا اور سوائے فرج کے کہیں عضو تناسل رگڑ
رہا نظر تو وہ شہوت کے ساتھ فرج یا ذکر پر ہو۔ پھر یہ شہوت سے مساس یا نظر ذکر مطلقاً موجب ہے خواہ حلال ہو یا حرام ہو خواہ عمداً
اگرچہ نشہ میں ہو۔ جیسے خطاء سے بایں طور کہ شہوت سے جورو کو اٹھانا چاہتا تھا ہاتھ جا کر اسکی بیٹی پر یا بانسی کی چھاتی وغیرہ پر پڑا

Marfat.com

اور بدن کی گرمائی محسوس ہو کر شہوت بڑھ گئی تو حرمت مصاہرت ہو کر جورو حرام ہو گئی اگرچہ ہاتھ اسی گھڑی اُٹھالیا ہو کیونکہ استدامت
شرط نہین ہی یہ تو خطا کی صورت ہے یا سہو سے ہو یعنی طور کہ بیٹی کو بھولے سے مس کیا کہ شہوت ہو گئی یا گمان سے کہ بیٹی کو جورو خیال کیا
یا مجبور ہو یعنی کسی نے زبردستی اس سے ایسا کام کرایا اور جیسے جورو کی ماں نے شہوت سے اسکا مساس کر لیا۔ لیکن نظر مین شرط ہی
کہ فرج یا ذکر کی طرف حقیقۃً ہو اگرچہ پانی کے اندر یا شیشہ کی آڑ یا باریک پردہ سے نظر آوے پس اگر اسکا عکس کسی آئینہ مین یا پانی
مین نظر آیا تو موجب مصاہرت نہین ہی جیسے مساس مین بدن کی حرارت شرط ہی ورنہ محرم نہین اگرچہ شہوت ہو۔ پھر نظر شہوت مین
یہ شرط ہی کہ جس کو دیکھا اسی کو چاہے اور اگر اسکے مثل اپنے واسطے کوئی منکوحہ یا باندی چاہے تو موجب حرمت مصاہرہ نہین ہی۔ م
ثم ان المس بشہوۃ ان ینتشر الآلۃ پھر واضح ہو کہ شہوت سے مساس کرنا یہ کہ آلۂ تناسل منتشر ہو ف۔ جبکہ پہلے بالکل منکسر پڑا ہو
او یزداد انتشارا۔ یا اسکا انتشار بڑھ جاوے ف۔ اگر پہلے کچھ منتشر تھا۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہی ف۔ اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔
الخلاصہ۔ پس اگر آلۂ تناسل تند کھڑا تھا اسی حالت مین کسی عورت کو مس کیا اور کچھ زیادتی نہوئی تو حرمت ثابت نہوگی۔ م۔ پھر
یہ تعریف ایسے مرد کے حق مین جو جماع پر قادر اور جوان ہو۔ یا عنین و مجبوب و بوڑھے اور عورت کے حق مین مساس شہوت یہ ہی کہ مین
گدگداہٹ و لذت آوے یا پہلے سے موجود ہو تو بڑھ جاوے المحیط۔ والمعتبر النظر الی الفرج الداخل۔ اور حرمت مصاہرہ کیلئے
جو نظر اعتبار کی گئی وہ یہ کہ اندر کی فرج پر ہو ف۔ جو گولائی و پردہ بکارت کا مقام ہی۔ اسی پر فتویٰ ہو الظہیریہ والجواہر۔ ولا یتحقق
ذلک الا عند اتکائہا۔ اور ایسی نظر نہین متحقق ہو گی مگر اسوقت کہ عورت تکیہ دیے ہو ف۔ یعنی ننگی اور پیٹھ کے بل بغیر پاؤن جمائے
درنہ کھڑے و بیٹھے و پاؤن پھیلائے صرف اوپر کی فرج شگاف نظر آویگی جس سے حرمت مصاہرہ نہین ہوتی ہی۔ پس جب اسوقت کہ
مساس و نظر سے انزال نہو گیا۔ ولو مس فانزل فقد قیل انہ یوجب الحرمۃ۔ اور اگر دونون مین سے کسی نے مساس کیا
یا نظر کی، پس انزال ہو گیا تو کہا گیا کہ یہ بھی موجب حرمت مصاہرہ ہی۔ والصحیح انہ لا یوجبہا۔ اور صحیح قول یہ کہ وہ موجب حرمت
مصاہرہ نہین ہی ف۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہی المغنی۔ لانہ بالانزال تبین انہ غیر مفض الی الوطی کیونکہ انزال
سے ظاہر ہو گیا کہ یہ مساس و نظر، کچھ وطی تک پہونچانے والا نہین ہی۔ وعلی ہذا اتیان المرأۃ فی الدبر۔ اور اسی حکم پر عورت
سے مقعد مین وطی کرنا ف۔ یعنی عورت کی مقعد مین مس و نظر سے بڑھکر وطی کرنا صحیح قول پر موجب الحرمۃ نہین ہی خواہ انزال ہو
یا نہو۔ م۔ یہی اصح ہی المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہی الجواہر۔ اور اگر کسی نے طفل سے اغلام کیا تو عامہ علماء کے قول پر موجب حرمت
مصاہرہ نہین ہی ع۔ جیسے نو برس سے کم لڑکی سے جماع کرنا اور جو لڑکا اپنی خواہش سے جماع نہین کرتا اسکا وطی کرنا ف۔ یہ
اور چوپایہ سے وطی کرنا موجب مصاہرت نہین ہی۔ ق ھ۔ (مسائل اقرار مصاہرت) یہ بعض مسائل اسواسطے جاننا چاہیے کہ آدمی
ایسے جاہلون کی حرکات سے پرہیز کرے جو اپنی جورو وغیرہ سے گالی گلوج و بدزبانی مین ایسی باتین کہتے ہین جنکا نتیجہ حرمت مصاہرت
ہی۔ م۔ اگر کسی نے حرمت مصاہرت کا اقرار کیا جس سے جورو حرام ہوتی ہی تو دونون مین تفریق کیجائیگی۔ مثلاً کہا کہ مین نے تیرے
نکاح سے پہلے یا بعد کو تیری ماں سے وطی کی اگرچہ دل لگی سے کہا ہو المحیط۔ اگر دعویٰ کرے کہ مین نے جھوٹ کہا تو قاضی تصدیق نکرے
لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک اگر جھوٹا تھا تو بیوی ہوگا اور جورو حرام نہوگی مگر قاضی تفریق کر کے جورو کو پورا مہر دلائیگا۔ التجنیس۔ م
ہو کہ جہان حرمت مصاہرہ واقع ہو اسکے بعد محرمات سے ہو تو شرع کی طرف سے قاضی مدعی ہی کچھ دعویٰ کی ضرورت نہین اور ہر
مسلمان پر اسکی اطلاع دینا اور روکنا واجب ہی۔ م۔ اگر بوسہ و مساس اور فرج مین نظر کے بعد دعویٰ کیا کہ شہوت سے نتھا تو
مین اور فرج کے مساس و نظر مین حرمت کا فتویٰ ہو گا۔ اور باقی مین نہین مگر جبکہ شہوت سے ظاہر ہو المحیط۔ خواہ بوسہ منہ یا گال
یا سر مین ہو الظہیریہ۔ اگر عورتیان جھوٹی مین تو قبل بوسہ کے ہی الوجیز۔ اگر گواہون نے کہا کہ اسنے شہوت سے مساس وغیرہ کا اقرار کیا
تو گواہ قبول ہین الجواہر۔ اور اگر کہا کہ اسنے شہوت سے ایسا کیا تو بھی مختار یہ کہ قبول ہین التجنیس اور اسی پر عمل ہی۔ الجواہر۔ جورو نے کہا

کہ مجھسے تیرے باپ نے وطی کی یا تیرے بیٹے نے شہوت سے مساس کیا اگر شوہر و اسکا بیٹا تصدیق نکرے تو بائنہ نہوگی۔ ود س۔ وضح
ہو کہ حرمت مصاہرہ طاری ہونے میں نکاح مرتفع نہیں ہوتا حتی کہ اسکے بعد وطی سے حد زنا لازم نہیں اگرچہ جانتا ہو۔ م ع۔ واذا
طلق امرأتہ طلاقا بائنا۔ اور اگر اپنی جورو کو طلاق دیدے خواہ بائن ف ایک دو بصفت بائن یا تین طلاق دین یا خلع وغیرہ
او رجعیا۔ یا طلاق رجعی ف جو تین سے کم بغیر صفت بائن ہو۔ بہرحال وہ عورت عدت طلاق میں ہے۔ م۔ اسی طرح جبکہ نکاح فاسد
یا وطی شبہہ کی عدت میں ہے۔ لم یجز لہ ان یتزوج باختہا حتی تنقضی عدتہا۔ تو مرد کو روا نہیں کہ اس عورت کی بہن سے نکاح
کرے یہانتک کہ معتدہ کی عدت گزر جاوے ف بعد اسکے اسکی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور یہی حکم پھوپھی وخالہ وغیرہ جنکا جمع کرنا
حرام ہے اور اگر یہ معتدہ اسکی چار جوروؤں سے ایک ہو تو اسکے بجائے چوتھی عورت سے نکاح کا یہی حکم ہے الکافی م کیونکہ جب تک
عدت باقی ہے بالکل نکاح منقطع نہیں ہوتا اگرچہ نکاح کا بعض اثر ہو۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا ف کہ یہ تفصیل کہ
ان کانت العدۃ عن طلاق بائن او ثلث۔ اگر وہ عورت طلاق بائن یا تین طلاق کی عدت میں ہو ف یعنی جسمیں رجعت
نہیں ہو سکتی ہے۔ یجوز۔ تو جائز ہے ف کہ معتدہ کی بہن سے نکاح کر لے۔ لانقطاع النکاح بالکلیۃ اعمالا للقاطع کیونکہ
نکاح بالکلیہ منقطع ہوا (پس جائز ہے) تاکہ قاطع یعنی طلاق کو عمل دلایا جاوے ف کیونکہ جب قاطع نکاح موجود ہوا تو اسکا
عمل وافر ہونا چاہیے۔ ولہذا لو وطیہا مع العلم بالحرمۃ یجب الحد۔ اور اسی بالکلیہ انقطاع کی وجہ سے اگر اسنے بائنہ کے
ساتھ وطی کی باوجود حرام ہونا جاننے کے تو اسپر حد زنا واجب ہوگی۔ ولنا ان نکاح الاولی قائم لبقاء احکامہ کالنفقۃ
والمنع والفراش۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پہلی عورت کا نکاح قائم ہے کیونکہ نکاح کے بعض احکام باقی ہیں جیسے نفقہ واجب
ہونا اور عورت کو نکلنے سے ممنوع ہونا اور صحیح فراش ہونا ف حتی کہ اگر طلاق سے دو برس کے اندر بچہ جنے تو اسی مرد کے فراش
سے اسکا بچہ ہے۔ اگر کہو کہ پھر قاطع یعنی طلاق کا عمل کیا ہوا جواب یہ کہ فی الفور ضرور نہیں۔ والقاطع تاخر عملہ ولہذا بقی القید
اور قاطع کا عمل کرنا پچھڑ گیا اور اسی وجہ سے قید نکاحی باقی ہے ف کہ عورت اپنے مقام عدت سے باہر نہیں جا سکتی ہے۔ اگر وہم
ہو کہ پھر حد زنا کیوں واجب ہوتی ہے جواب یہ کہ حلت نہیں۔ والحد لا یجب علی اشارۃ کتاب الطلاق وعلی عبارۃ کتاب
الحدود یجب۔ اور حال یہ کہ کتاب الطلاق سے اشارہ نکلتا ہے کہ حد نہیں واجب ہوگی اور کتاب الحدود کی صریح عبارت سے
حد واجب ہے ف اور ہمنے مانا کہ حد واجب ہے لیکن اس لیے نہیں کہ نکاح بالکلیہ منقطع ہے بلکہ لان الملک قد زال فی
حق الحل فیتحقق الزنا۔ اسلیے کہ وطی حلال ہونے کے حق میں ملکیت زائل ہوگئی تو زنا متحقق ہو جائیگا ف بشرطیکہ جانتا ہو
ولم یرتفع فی حق ما ذکرنا۔ اور ہمارے مذکورہ کے حق میں نکاح زائل نہوا ف یعنی نفقہ ومنع وفراش کے حق میں نکاح
موجود ہے۔ فیصیر جامعا۔ تو وہ جمع کرنے والا ہو جائیگا ف یعنی اگر اسکی بہن سے نکاح کرے تو نکاح میں دو بہنوں کا جمع کرنے والا
ہو جائیگا۔ اور یہ حرام ہے۔ میں کہتا ہوں کہ جب ایک جہت سے نکاح باقی ہے تو حد زنا لازم نہونی چاہیے اگرچہ حرام ہونے کا علم ہو کیونکہ
حد کو شبہہ ساقط کرتا ہے م۔ اگر ایک عقد نکاح میں دو عورتیں جمع کیں جنمیں سے ایک اسکو حلال ہے اور دوسری حرام مثلاً اسکی
زوجہ کی بہن یا پھوپھی وغیرہ جنکا جمع ہونا جائز نہیں ہے یا مرد کی پھوپھی وغیرہ محرمات ابدی سے بوجہ قرابت یا صہریت کے ہے یا وہ
شوہر والی یا بت پرست ہے غرضکہ دوسری اسپر کسی وجہ سے حرام ہے حالانکہ ایجاب وقبول واحد ہو تو جو حلال ہے اسکا نکاح صحیح
ہو گیا اور دوسری کا باطل ہے اور جو مہر مقرر ہوا سب حلال کا ہے۔ التبیین اور اگر اسنے محرمہ سے بھی دخول کر لیا تو مبسوط میں ہے کہ
اسکے لیے مہر المثل چاہیے جسقدر ہو لیکا یہی اصح ہے۔ ف۔ ولا یتزوج المولی امتہ۔ اور مرد مولی کو صحیح نہیں ہے کہ اپنی باندی
سے اپنا نکاح کرے۔ ولا المرأۃ عبدہا۔ اور نہ عورت مولاۃ کو روا ہے کہ اپنے غلام سے اپنا نکاح کرے خواہ ملک کل ہو یا بعض ہو
ف یعنی باوجود مالک و مملوک ہونے کے نکاح باطل ہے نہ حرام و گناہ و فائدہ یہ کہ اگر تزوج کیا تو یہ نکاح نہیں ہوگا۔ کما فی قاضیخان۔

Marfat.com

ان آزاد کرے تو جائز ہے - لان النکاح ما شرع الا لثمرات الثمرات مشترکۃ بین المتناکحین - اسکی وجہ یہ ہے کہ نکاح تو مشروع نہیں ہوا مگر اس صفت کے ساتھ کہ وہ ایسے ثمرات کا مثمر ہو جو باہم دونوں نکاح کرنے والوں میں مشترک ہیں ف پس دونوں جنبی باہم ملکر ایک دوسرے سے اپنے اپنے اختیار سے فوائد حاصل کریں - اور یہ بات آزاد مرد اور عورت کے سوائے مالک و مملوک میں ممکن نہیں والمملوکیۃ تنافی المالکیۃ - حالانکہ مملوک ہونے اور مالک ہونے میں باہم منافات ہے ف حتی کہ مالک کو سب اختیار اور مملوک کو کچھ بھی نہیں - فیمتنع وقوع الثمرۃ علی الشرکۃ - تو شرکت پر ثمرہ حاصل ہونا ممتنع ہے ف پس نکاح باطل ٹھہرا اور یہی قول ائمہ اربعہ بلکہ اسپر اجماع ہے ذکرہ ابن المنذر رح - ع - واضح ہو کہ جسنے باندی کو دین اسلام کی اچھی تعلیم و تربیت دیکر آزاد کرکے اس سے نکاح کر لیا تو اسکو دو چند ثواب ہے کما فی حدیث الصحیح - م - فقہاے مشائخ نے فرمایا کہ اس زمانہ میں بہتر یہ کہ مرد اپنی باندی سے نکاح کرکے تب اس سے وطی کرے تاکہ اگر وہ حرہ ہو تو نکاح سے حلال ہوگی السراجیہ - ہ - بہتر سے افادہ کیا کہ لازم نہیں ہے - وجہ مسئلہ یہ ہے کہ حلال لونڈیاں وہ ہیں کہ جو جہاد میں مملوک ہوئیں پھر اگر یا مالک کے انسے اولاد ہوئی تو وہ مثل مالک کے آزاد ہے اور اگر غیر کے نکاح سے اولاد ہوئی تو وہ اپنی ماں کے مثل اسکے مالک کی مملوک ہے پھر اکثر ذمی کافروں کی اولاد لونڈیوں کیطرح فروخت ہوئی حالانکہ یہ باطل ہے تو اصلی لونڈیوں میں بوجہ حلال ہونے شبہہ پڑا لیکن بغیر دلیل کے کچھ حکم نہیں لہذا تسکین خاطر کے لیے بہتر یہ کہ پہلے اس سے نکاح کرے اگرچہ نکاح کے حقوق ثابت نہونگے - اور بعض نے اعتراض کیا کہ چار منکوحات کے ساتھ اس باندی سے نکاح کرکے پانچویں ٹھہرانے میں کچھ احتیاط نہیں ہے فافہم - م - ویجوز تزوج الکتابیات - اور جائز ہے اپنے نکاح میں لینا کتابیہ عورتوں کو باجماع ائمہ اربعہ ف لیکن مسلمہ عورت کو کتابی مرد کے نکاح میں دینا بالاجماع نہیں جائز ہے - پھر کتابیہ عورت عام ہے خواہ آزاد ہو یا باندی ہو - لقولہ تعالے والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب - بدلیل قولہ تعالے والمحصنات الخ یعنی حلال کی گئیں تمہارے واسطے اہل کتاب میں سے محصنہ عورتیں - ای العفائف - یعنی عفیفہ عورتیں ف جو بدکارہ اور دریدہ آشنائی کرنے والیاں نہوں - ولا فرق بین الکتابیۃ الحرۃ والامۃ علی ما نبین انشاء اللہ تعالی - اور کتابیہ عورت میں خواہ آزادہ ہو یا باندی ہو کچھ فرق نہیں چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف اور اسمیں اختلاف ہے - ولا یجوز تزوج المجوسیات - اور نہیں جائز ہے نکاح میں لینا مجوسیہ عورتوں کو ف جو دین زردشت آتش پرست پر ہیں - لقولہ علیہ السلام سنوا بہم سنۃ اہل الکتاب غیر ناکحی نسائہم ولا اکلی ذبائحہم - بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے انکی عورتوں سے نکاح کرنے میں اور سوائے انکا ذبیحہ کھانے میں ف رواہ ابو عبید والدارقطنی چنانچہ زکوۃ میں گذری - اور ابن الہمام نے ذکر کیا کہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے اسکے معنی روایت کیے - اور اسپر اجماع ہے وجمہور فقہاء کا اتفاق ہے کہ جب تک مجوسیہ مسلمان نہو اس سے نکاح جائز نہیں باقی جزیہ باندھنے میں انکا و اہل کتاب کا ایک حال ہے اور بعض سلف سے آیا کہ مجوسیہ باندی کا مالک ہو تو اس سے وطی جائز ہے - ع - ولا الوثنیات - اور بت پرست عورتوں کو بھی نکاح میں لینا نہیں جائز ہے - لقولہ تعالی ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن - بدلیل قول الہی ولا تنکحوا الخ یعنی اور تم شرک کرنے والی عورتوں کو مت نکاح میں لاؤ یہانتک کہ وے ایمان لاویں - ف کہا گیا کہ یہود و نصرانیہ بھی مشرکہ ہیں جواب دیا گیا کہ اصح یہ کہ پوری مشرکہ نہیں ہیں - میں کہتا ہوں کہ انکے حق میں کفر صریح اور شرک بدیہی ہے اور صواب یہ کہ بلاشبہہ مشرکہ ہے لیکن جواز نکاح اہل کتاب سے بنص خاص ہے اور وہ عرب کے بت پرستوں میں نہیں تو سوائے انکے کسی سے حکم نہیں ہوا - ویجوز تزوج الصابیات ان کانوا یؤمنون بدین ویقرون بکتاب - اور صابیہ عورتوں سے نکاح کر لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ قوم کسی دین کو مانتی اور کسی کتاب کا اقرار کرتی ہوں ف کیونکہ اسمیں شک ہے پس اگر کسی دین و کتاب آسمانی کی مقر ہوں تو انسے مناکحت جائز ہے - لانہم من اہل الکتاب - کیونکہ وے اہل کتاب میں سے ٹھہرے

135271

Marfat.com

وان کانوا یعبدون الکواکب ولا کتاب لہم جاز۔ اور اگر یہ قوم ستارے پوجتی ہون اور انکے لیے کوئی کتاب یعنی آسمانی کتاب
نہو ف۔ جیسا کہ انکا حال بیان کیا گیا ہے۔ لم یجز مناکحتہم لانہم مشرکون۔ تو انسے باہم نکاح کرنا نہیں جائز کیونکہ یہ مشرک
ٹھہرے ف۔ باہم نکاح سے یہ مراد کہ انکی عورتین لینا اور مسلمہ عورت کو دینا بلا خلاف حرام و باطل ہے۔ والخلاف المنقول فیہ
محمول علی اشتباہ مذہبہم۔ اور اختلاف جو انکے بارہ مین نقل کیا گیا ہے انکے مذہب مشتبہ ہونے پر محمول ہے ف۔ پس ابو حنیفہ رح
کے نزدیک انکا کتابی ہونا ظاہر ہوا تو انھون نے کہا کہ مناکحت جائز اور صاحبین کے نزدیک اسکے خلاف تو انھون نے کہا
کہ نہین جائز ہے۔ فکل اجاب علی ما وقع عندہ وعلی ہذا حال ذبیحتہم۔ پس ہر امام نے اس بنا پر جواب دیا جو اسکے نزدیک
حق معلوم ہوا اور اسی اختلاف پر صابیون کے ذبیحہ کا حکم ہے۔ ف۔ مترجم کو عراقی ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ظاہر ہوئی جو مین نے کسی
کتاب مین نہین پائی ہے کہ قال تعالے ان الذین آمنوا والذین ہادوا والنصاری والصابئین الآیہ۔ انمین سے ہر ایک کو فرمایا
کہ جو اللہ تعالی و روز قیامت پر ایمان لایا اور نیک کام کیے اسکو اپنا ثواب ہے۔ پس اس سے اگر یہ مراد ہو کہ بالفعل ایمان لایا
تو پھر کوئی یہودی وغیرہ نہین بلکہ الذین آمنوا مین داخل ہے علاوہ برین پھر انکی خصوصیت نہین بلکہ مجوس و ہنود و بودھ وغیرہ
سب کا یہی حکم ہوگا کہ جو ایمان لاوے جنتی ہے تو معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ ان امتون مین سے جو امت اپنے اپنے وقت مین ٹھیک
ایمان لائی وہ جنتی ہے اور اس سے رد ہوا قول یہود کا کہ جنت خاصہ یہودیون کے لیے ہے۔ اب معلوم ہوا کہ ایمان و عمل صالح
وہ معتبر ہے جو کتاب الٰہی و پیغمبر سے ہو تو لا محالہ صابئین ایک امت اہل کتاب سے ہے پس یہ دلیل نفیس ہے تو اس مسئلہ مین
اصح قول ابی حنیفہ ہے یعنی صابیہ کے ساتھ نکاح جائز اور مکروہ ہے کما فی الکافی واللہ تعالے اعلم۔ م۔ (فروع) جس عورت کا
باپ یا مان کتابی ہو تو اسکا حکم اہل کتاب کا ہے البدائع م۔ کتابیہ اگر مجوسیہ ہو گئی تو نکاح مع مہر کے باطل اور اگر یہودیہ نصرانیہ
ہو گئی تو نہین الجوہرہ م س۔ اگر مسلمہ مرتد ہو کر کتابیہ ہو گئی تو اسکا نکاح کسی مرتد وغیرہ سے نہین جائز جیسے مرد مرتد کا نکاح کسی مرتدہ
یا کافرہ سے بھی نہین جائز ہے۔ المبسوط۔ مترجم کے نزدیک اس زمانہ کے نصرانیہ سے نکاح باطل ہے کیونکہ یہ کسی چیز پر نہین ہین واللہ
سبحانہ تعالے اعلم اور تمام تحقیق کی یہان گنجائش نہین ہے۔ م۔ مجوسیہ و بت پرست مین آفتاب و ستارے وغیرہ پوجنے والے
اور دہریہ و زندیق و باطنیہ و ملحد و اباحیہ و ہر مذہب جسکی تکفیر کیجاوے داخل ہین۔ فع۔ مین کہتا ہون کہ نیچریہ و بودھ اور
روافض مین سے جو لوگ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی الوہیت یا شرکت رسالت یا جبرئیل کی وحی مین غلطی کے قائل ہین انمین سے
کسی کے ساتھ مناکحت نہین جائز ہے۔ اور معتزلہ و شیعہ امامیہ وغیرہ سے بکراہت بیٹی لینا جائز ہے اور جواز کو شامی نے مصرح
لکھا ہے۔ م۔ جو عورت کہ غیر کی منکوحہ یا حاملہ یا اسکی عدت وفات یا طلاق یا نکاح فاسد یا وطی بشبہہ مین ہو اس سے نکاح نہین جائز
مگر بعد وضع حمل یا انقضاء عدت کے۔ م ب م۔ اور جس عورت کو تین طلاق دیدیا اس سے نکاح نہین جائز ہے یہان تک کہ حلالہ
ہو جاوے اور باندی مین دو طلاق سے حلالہ لازم ہے حتی کہ اگر اسکو خرید لے تو بھی نہین اور اگر آزاد کر دے تو بھی نکاح نہین کر سکتا
ق س م۔ قال ویجوز للمحرم والمحرمۃ ان یتزوجا فی حالۃ الاحرام۔ اور جو مرد احرام باندھے اور جو عورت احرام باندھے ہو
دونون حالت احرام مین عقد نکاح کر سکتے ہین ف۔ لیکن ابھی وطی نہین کر سکتے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور امام شافعی رح نے
کہا کہ عقد نہین جائز ہے ف۔ حتی کہ محرم کسی دوسرے کا نکاح بھی نہین کر سکتا چنانچہ فرمایا۔ وتزویج الولی المحرم ولیتہ علی ہذا
الخلاف۔ اور ولی محرم کا اپنی ولیہ کو بیاہ دینا اسی اختلاف پر ہے ف۔ کہ شافعی کے نزدیک نہین جائز اور ہمارے نزدیک جائز
ہے۔ لہ قولہ علیہ السلام لا ینکح المحرم ولا ینکح۔ دلیل شافعی رح کی یہ حدیث کہ جو آدمی محرم ہو نکاح نہ کرے اور نہ نکاح کیا جاوے
ف۔ رواہ مسلم عن عثمان رضی اللہ عنہ۔ جواب یہ کہ احرام کی ممنوعات مین سے عقد خرید و فروخت و عقد نکاح نہین بلکہ نکاح
یعنی وطی ہے کیونکہ نکاح لغت مین اور قرآن مین بمعنی وطی آیا اور یہی اس حدیث مین مراد ہے یعنی جو مرد محرم ہو وطی نہ کرے اور جو

Marfat.com

عورت محرمہ ہو اس سے جماع نہ کیا جاوے۔ ولنا ماروی انہ علیہ السلام تزوج بمیمونۃ وہو محرم۔ اور ہماری حجت یہ حدیث
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد نکاح کیا میمونہ رضی اللہ عنہا سے درحالیکہ آپ محرم تھے ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں
از قسم مشہور ہے۔ وما رواہ محمول علی الوطی۔ اور جو شافعی نے روایت کی وہ وطی پر محمول ہے ف۔ یعنی نکاح بمعنی وطی ہے لیکن
وارد ہوتا ہے کہ مسلم و ابو داؤد کی روایت میں زائد ہے کہ اور محرم منگنی نہ کرے۔ اور احمد نے زیادہ کیا کہ محرم منگنی نہ کرے کرمین۔ اور جواب
یہ کہ معارضہ یہاں نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حدیث میمونہ متفق علیہ ائمہ ستہ وغیرہم کی نہایت اصح قریب بمشہور ہے اور حدیث عثمان کو
حماد نے مطر الوراق سے روایت کیا اور یحیی بن سعید و احمد نے مطر رحم کو ضعیف کیا اور امام بخاری نے اس حدیث کو ضعیف کیا
طحاوی نے کہا کہ ائمہ حدیث کے نزدیک مطر رح کی حدیث قابل حجت نہیں ہے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ کہنا مطر رح کی غلطی ہے۔
خطابی رح نے کہا کہ اوجہ یہ ہے کہ حدیث عثمان رض نہی تنزیہی ہے کہ احرام میں ایسے کاموں میں مشغول نہوں پس اگر محرم نے عقد کیا تو
ابو حنیفہ و شافعی و احمد کے نزدیک صحیح ہے البتہ مالک رح نے فاسد کہا اور انہیں حدیث حجت ہے مع۔ اس سے نکلا کہ وہ جو بعض نے
روایت کیا کہ میمونہ رضی اللہ عنہا سے آپ نے نکاح کیا درحالیکہ حلال تھے۔ تو نکاح بمعنی جماع ہے چنانچہ بخاری رح نے حدیث کو صحیح
روایت کی کہ آپ نے تزوج کیا میمونہ رض سے درحالیکہ محرم تھے اور زفاف کیا درحالیکہ حلال تھے انتہی مع۔ ویجوز تزوج الامۃ مسلمۃ
باندی سے نکاح کرنا جائز ہے ف۔ یعنی غیر کی باندی کو اپنے نکاح میں لانا جائز ہے۔ مسلمۃ کانت اوکتابیۃ۔ خواہ وہ باندی مسلمہ
ہو یا کتابیہ ہو ف۔ اور یہ جو اللہ تعالے نے فرمایا فمن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المومنات فمما ملکت ایمانکم الآیۃ۔
یعنی جو کوئی تم میں سے مومنات محصنات کو عقد میں لانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو وہ تزوج کرے ایسی عورتوں میں سے جنکے تمہارے
داہنے ہاتھ مالک ہوئے ہیں الخ۔ اس سے مقصود ارشاد بہتری ہے نہ حکم جواز کیونکہ دوسری آیات میں مطلقاً جواز کا حکم دیدیا
جیسے فانکحوا ما طاب لکم۔ یعنی نکاح میں لاؤ جو عورت تمکو اچھی معلوم ہو۔ اور قولہ واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور مانند اسکے نصوص ہیں
جو مطلقاً اجازت دیتے ہیں لیکن جبکہ غیر کی باندی سے اولاد بھی غیر کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا ارشاد کیا اور آخر میں فرمایا۔ وان
تصبروا خیر لکم۔ یعنی اگر تم اپنے آپ کو تھامے رہو تو تمہارے لیے بہتر ہے پس معلوم ہوا کہ بہتر نہیں مگر جائز ہے خواہ مسلمہ ہو یا کتابیہ
ہو۔ وقال الشافعی لا یجوز للحران یتزوج بامۃ کتابیۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ مرد آزاد کو روا نہیں کہ کتابیہ باندی سے
نکاح کرے۔ لان جواز نکاح الاماء ضروری عندہ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک باندیوں سے نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے
ف۔ جبکہ شدت احتیاج پڑے۔ لما فیہ من تعریض الجزء علی الرق۔ کیونکہ باندی سے نکاح میں اپنے جزو یعنی فرزند کو مملوک
ہونے پر پیش کرنا ہوتا ہے ف۔ اسلئے کہ غیر کی باندی سے جو اولاد ہوگی وہ بھی شرع میں غیر کی مملوک ہوگی سوائے اسکے جو مالک سے پیدا
ہو۔ اور جب فرزند کو مملوک بنانے پر پیش کرنا ممنوع ہے تو نکاح جائز نہیں مگر جبکہ شدت حاجت سے لاچاری ہو۔ وقد اندفعت
الضرورۃ بالمسلمۃ۔ اور حال یہ کہ مسلمہ باندی سے عقد کرنے میں شدت حاجت دور ہو گئی۔ ف۔ تو کتابیہ باندی سے جواز نہیں
رہا۔ ولہذا جعل طول الحرۃ مانعا منہ۔ اور اسی وجہ سے آزادہ کے نکاح کی قدرت اس سے مانع کردی گئی ف۔ یعنی چونکہ باندی
سے نکاح اولاد کی خرابی کو مستلزم ہے اسی جہت سے شرط کی گئی کہ جب آزادہ کی قدرت نہو تو باندی سے نکاح کرو اور اس سے
سمجھا گیا کہ جب قدرت ہو تو مت کرو۔ پھر جب ضرورت پڑی تو باندی مسلمہ سے پوری ہو گئی لہذا فرمایا۔ من فتیاتکم المومنات
یعنی اپنوں میں سے مومنہ باندیوں میں سے تزوج کرو۔ "کتابیہ جائز نہیں ہے۔ جواب یہ کہ اس آیت میں بہتر صورت کا بیان ہے
یعنی مسلمانوں میں سے"
اور اسکے سوائے منع نہیں اور تمنے جو مفہوم نکالا وہ ردی ہے۔ وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضی۔ اور ہمارے
نزدیک جواز مطلق ہے کیونکہ مقتضی مطلق ہے ف۔ یعنی فانکحوا ما طاب لکم۔ اور واحل لکم ما وراء ذلکم۔ آیات مقتضی ہیں کہ کوئی عورت
ہو مطلقاً جائز ہے تو باندی بھی اگرچہ کتابیہ ہو اور اگرچہ کا فرمان کی ملک ہو جائز ہے۔ حرہ کی قدرت ہو تو مملوکہ سے نکاح کرو وہی الہدایۃ

رہا اولاد کو مملوک بنانا لازم نہیں بلکہ فیہ امتناع عن تحصیل الجزء الحر لا ارقاقہ۔ ایسا کرنے میں آزاد اولاد حاصل کرنے سے
باز رہنا لازم آتا ہے نہ اولاد کو مملوک بنانا۔ وله ان لا یحصل الاصل۔ حالانکہ آدمی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اصل یعنی اولاد ہی حاصل
نکرے۔ فیکون له ان لا یحصل الوصف۔ تو اسکو یہ بھی اختیار ہوا کہ اولاد ایسی صفت کی جو آزاد ہو حاصل نکرے ف
پھر جواب مذکور تو بحسب اصل نظر ہے اور رہا جواب بنظر احوال عوارض دیگر تو واضح ہو کہ کتابیہ خصوص کافرون کی مملوکہ سے
نکاح کرنا مکروہ ہے۔ کافی رح نے فرمایا کہ حذیفہ بن الیمان و کعب و طلحہ نے ایسا کیا تھا اسپر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سخت غضبناک
ہوئے تو انھون نے کہا کہ اے امیر المومنین آپ غصہ نہون ہم چھوڑے دیتے ہیں۔ مع۔ ولا یتزوج امۃ علی حرۃ۔
اور نہیں جائز ہے حرہ پر باندی کو نکاح میں لانا۔ لقوله علیه السلام لا تنکح الامۃ علی الحرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کہ حرہ پر باندی نہیں نکاح میں لائی جاویگی ف۔ رواہ الدار قطنی اور اسناد میں مظاہر بن اسلم ضعیف ہے لیکن
اچھی اسناد سے اسکو ابن جریر الطبری نے وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حسن بصری رح سے مرسل روایت کیا اور وہ ہمارے
جمہور کے نزدیک حجت ہے اور بر تقدیر تسلیم ہمارے نزدیک قیاس سے حدیث ضعیف اولی ہے حالانکہ یہی قول ایک جماعت صحابہ
سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت علی وابن مسعود سے اور عبد الرزاق نے جابر رض سے روایت کیا اور یہ قول مکحول
وسعید بن المسیب وطاؤس کا ہے پس قیاس شافعی ومالک ضعیف ہو گیا۔ م ع۔ وهو باطلاقه حجة علی الشافعی فی تجویز
ذلک للعبد۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اسکو غلام کے لیے تجویز کرنے میں ف۔ یعنی شافعی رح
با قیاس حرہ پر باندی کی تزویج کو غلام کے لیے جائز کہتے ہین حالانکہ حدیث مین مطلقاً ممانعت ہے۔ وعلی مالک فی تجویزه
برضا الحرۃ۔ اور امام مالک پر حجت ہے انکے تجویز کرنے میں برضامندی حرہ ف۔ یعنی مالک بقیاس کہتے ہیں کہ حرہ راضی ہو تو اسپر
باندی نکاح کر لی جاوے حالانکہ حدیث میں مطلقاً منع ہے پس ہم بدلیل حدیث اسکو مطلقاً جائز نہیں رکھتے۔ ولان للرق اثرا فی
تنصیف النعمة علی ما نقرره فی الطلاق ان شاء اللہ تعالی۔ اور بایں دلیل کہ رقیت کا اثر ہوتا ہے نعمت کو آدھا
کرنے میں چنانچہ ہم کتاب الطلاق میں انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ف۔ چنانچہ سزائے عقوبت آدھے کوڑے ہیں اور رجم
ندارد کیونکہ آدھا نہیں ہو سکتا تو اعلاے نعمت بھی نصف ہے۔ در حالت ذو ہیں ایک تنہا باندی کو نکاح میں لانا اور دوم
اسطرح کہ حرہ کے ساتھ جمع ہو۔ یہی آدھی ہوگی۔ فیثبت به حل المحلیة فی حالة الانفراد دون حالة الانضمام۔ تو
مملوکیت کے ساتھ میں جو محل ہو یعنی عورت ہو وہ تنہائی کی حالت میں حلال ثابت ہوگی نہ جمع کی حالت میں ف۔ تو حرہ موجود
ہو یا حرہ کے ساتھ ملا کر باندی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ ویجوز تزوج الحرۃ علیها۔ اور باندی کے اوپر حرہ کا نکاح
جائز ہوگا۔ لقوله علیه السلام وتنکح الحرۃ علی الامۃ۔ کیونکہ حدیث میں ہے اور باندی کے اوپر حرہ نکاح میں لائی جاوے
ف۔ یہ ٹکڑا روایت ابن جریر الطبری کا ہے جو اوپر گذری۔ ولانها من المحللات فی جمیع الحالات۔ اور اسلیے کہ حرہ تمام
حالات میں حلال کی گئی ہے ف۔ چاہو اس سے تنہا نکاح کرو اور چاہو باندی کے ساتھ ملاکر۔ اذ لا منصف فی حقها۔ کیونکہ
حرہ کے حق میں کوئی چیز آدھی کرنے والی نہیں ہے ف۔ تو باندی پر حرہ جائز ہے اور سابق پر متفرع ہوا یہ مسئلہ۔ فان تزوج
امۃ علی حرۃ فی عدۃ من طلاق بائن۔ پس اگر نکاح میں لیا باندی کو حرہ پر اسکے طلاق بائن کی عدت میں ف۔ یعنی حرہ
کو طلاق بائن دی وہ عدت میں ہے اس حالت میں باندی سے نکاح کیا۔ لم یجز عند ابی حنیفة ویجوز عندهما لان هذا لیس
بتزوج علیها وهو المحرم۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک روا ہے اسلیے کہ یہ حرہ کے اوپر
باندی کا تزوج نہیں حالانکہ حرام تو یہی ہے۔ ولهذا لو حلف لا یتزوج علیها لم یحنث بهذا۔ اور اسی واسطے اگر قسم کھائی ہو
کہ حرہ پر باندی کو نکاح میں نہیں لاویگا تو حرہ کی عدت طلاق بائن میں باندی کی تزوج سے قسم میں حانث نہوگا ف۔ کیونکہ

Marfat.com

یہ حرہ پر تزوج نہیں تو جائز ہے۔ ولابی حنیفۃ ان نکاح الحرۃ باق من وجہ لبقاء بعض الاحکام فیبقی المنع احتیاطاً
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ ابھی حرہ کا نکاح ایک وجہ سے باقی ہے بوجہ بعض احکام (نفقہ عدت وغیرہ) باقی ہونے کے تو احتیاطاً
منع باقی رہیگا۔ ف یعنی منع رہیگا کہ باندی اسپر نہ لاوے۔ بخلاف الیمین لان المقصود ان لا یدخل غیرہا فی قسمہا
برخلاف قسم کے کیونکہ مقصود قسم یہ تھا کہ حرہ کے باری پر دوسری کو داخل نہ کریگا۔ ف اور طلاق بائن میں حرہ کی باری
ہی نہ رہی تو حانث نہوگا اگرچہ منع ہے خلاصہ اگر منع باحتیاط ہے۔ م۔ باندی کو طلاق رجعی دیکر حرہ سے نکاح کرکے پھر رجعت کرنا
تو روا ہے۔ الذخیرہ۔ آزاد کتابیہ کو مسلمہ حرہ پر نکاح میں لانا جائز اور دو باری تقسیم میں بھی برابر ہوگی قاضیخان م۔ وللحر ان یتزوج
اربعا من الحرائر والاماء۔ اور مرد آزاد کو جائز ہے کہ نکاح میں لاوے چار کو آزادیوں و باندیوں سے ف یعنی خواہ
آزادیاں خواہ باندیاں یا مجموعہ۔ ولیس لہ ان یتزوج اکثر من ذلک۔ اور اسکو یہ روا نہیں کہ انسے زیادہ کو نکاح
میں لاوے ف اسپر ائمہ اربعہ و فقہائے امت کا اجماع ہے اور اس زمانہ میں جو بعض شتر بے مہار اسکے خلاف کہتے ہیں انکے
قول پر التفات نکیا جائیگا۔ ہاں لونڈیاں اگر ہزار اپنے ملک سے اپنے تحت میں لاوے تو مضائقہ نہیں۔ وفی الفتح اگر ہزار باندیاں
ہوں پھر اسنے کوئی چاہی اور کسی نے ملامت کی تو اسپر خوف کفر ہے اور اگر کسی نے اسواسطے تزوج چھوڑا کہ موجودہ جورو کو غم نہو
تو اسکو ثواب ہوگا اور اگر نکاح کرے تو چار سے زائد جائز نہیں بالاجماع۔ البتہ روافض نے نو تک اور خوارج نے اٹھارہ تک
جائز کہا اور ان دونوں فرقہ کے اقوال مردود ہیں۔ لقولہ تعالی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلث وربع۔
بدلیل اس قول الہی کے یعنی تم نکاح میں لاؤ دو دو اور تین تین اور چار چار۔ والتنصیص علی العدد یمنع الزیادۃ علیہ۔
اور کسی شمار پر نص کرنا اسپر زیادتی سے مانع ہے ف تو چار چار سے زائد نہیں جائز۔ قال الشیخ المحقق اس آیت کا سیاق
واسطے عدد حلال کے ہے نہ واسطے بیان حلال کے کیونکہ عورت سے نکاح ہونا تو خود معلوم تھا تو ایک شمار پر مقصور کرنا صرف
اسی واسطے کہ حلال ہونا اسی حد پر ٹھہر گیا اور اسی واسطے دو دو سے شروع کی کیونکہ ایک کا حلال ہونا پہلے معلوم تھا تو بیان کیا
کہ ہمنے حلال کردیا پس تم نکاح میں لاؤ اس سے زائد درحالیکہ دو دو یا تین تین یا چار چار ہوں تو حلال کرنا اسی عدد تک
معلوم ہوا پس زائد نہیں پھر یہ افادہ فرمایا کہ خواہ اکبارگی یا متفرق جسطرح منظور ہو اور ترمذی نے غیلان بن سلمہ کا قصہ روایت
کیا کہ جب اسلام لایا تو اسکے پاس دس عورتیں تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چار انمیں سے چھانٹ لے اور باقی
چھوڑدے۔ پس حاصل یہ کہ جہاں عدد کی تنصیص اسطرح ہو کہ جیسے بیان احلال کی قید واقع ہوا اور مطابق سبب ہو
تو وہاں عدد منصوص سے زیادہ نہیں جائز ہوتا اور یہی حال قولہ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ میں ہے بخلاف
قولہ تعالی جاعل الملائکۃ رسلا اولی اجنحۃ مثنی وثلث وربع۔ کیونکہ وہاں یہ دلائل انحصار کے موجود نہیں اور اسی طرح جن بچوں
نے گہوارہ میں کلام کیا تین ہیں بلفظ حدیث حالانکہ جلال سیوطی رح نے دس یا زیادہ شمار کیے اور سب سے زیادہ اتو سنے
اجماع امت کی دلیل کافی ہے م۔ وقال الشافعی لا یتزوج الا امۃ واحدۃ لانہ ضروری عندہ۔ اور شافعی رح نے کہا
کہ باندی سوائے ایک کے تزوج نہیں کرسکتا کیونکہ شافعی کے نزدیک باندی کا نکاح جائز ہونا بقدر ضرورت ہے ف جیسے
مردار کی اجازت بقدر ضرورت ہے۔ والحجۃ علیہ ما تلونا۔ اور شافعی پر حجت یہ آیت ہے جو ہمنے تلاوت کی ف کیونکہ خطاب
عام مطلق ہے آزادی و باندی دونوں کو شامل ہے۔ اذ الامۃ المنکوحۃ ینتظمہا اسم النساء۔ کیونکہ منکوحہ باندی کو نساء
کا لفظ شامل ہے ف جیسے حرہ کو شامل ہے۔ کما فی الظہار۔ جیسے ظہار میں شامل ہے ف ظہار یہ کہ مثلاً اپنی جورو کی پیٹھ
کو اپنی ماں کی پیٹھ سے مشابہ کرے تو شرع نے سزائے قول دی۔ والذین یظاہرون من نسائہم۔ جو لوگ اپنی عورتوں
سے مظاہرت کرتے۔ اسمیں صرف عورتوں کا لفظ ہے تو اگر عورت کا لفظ منکوحہ باندی کو شامل نہو تو لازم آوے کہ جو اپنی

Marfat.com

باندی جورو سے مظاہرہ کرے اسپر کچھ لازم نہو حالانکہ بالاتفاق ظہار کا کفارہ لازم ہی تو یہان آیت مین بھی نکاح مین جو عورتیں آئیں
خواہ حرہ یا باندی چار تک نکاح مین لاوے - ہان خطاب نکاح کرنے والے آزادون کو ہی - ولا یجوز للعبد ان یتزوج اکثر
من اثنتین - اور غلام کو جائز نہین کہ دو عورتون سے زائد نکاح مین لاوے - ف عطاء رحنے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا المحلی لابن حزم - ع - وقال مالک یجوز لانہ فی حق النکاح بمنزلۃ الحر عندہ حتی ملکہ بغیر اذن المولی - اور
مالک نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ غلام انکے نزدیک نکاح کے باب مین بمنزلہ آزاد کے ہی حتی کہ بغیر اجازت مولی کے غلام کو نکاح کا اختیار ہی
ف کیونکہ یہ تو آدمی کا خاصہ ہی اور وہ آدمی ہونے مین مولی کے برابر ہی - ولنا ان الرق منصف فیتزوج العبد ثنتین
والحر اربعا اظہارا لشرف الحریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ مملوک ہونا آدھیا کرنے والا ہی تو غلام دو عورتون کو نکاح مین لاوے
اور آزاد مرد چار کو لاویگا بغرض آزادی کا شرف ظاہر کرنے کے ف کیونکہ غلام جبھی اس درجہ کو پہونچا کہ اسنے اللہ تعالی عزوجل
کے خالق ہونے اور وحدانیت سے کفر و شرک کیا - اور آزاد ایمان لایا اور اقرار کیا کہ مین اللہ تعالی کا بندہ ہون تو اللہ تعالے
نے اسکو مخلوقات مین آقا بنایا اور کافر و مشرک نے اللہ تعالی کی بندگی چھوڑکر مخلوق کی پرستش کی تو اسکو مومن کا بندہ بنادیا
فان طلق الحر احدی الاربع طلاقا بائنا لم یجز لہ ان یتزوج رابعۃ حتی ینقضی عدتہا - پھر اگر آزاد نے چارون سے
ایکسکو (یا غلام نے دو سے ایک کو) طلاق بائن دی تو اسکو روا نہین کہ کسی چوتھی سے نکاح کرے یہان تک کہ مطلقہ کی عدت
گذر جاوے - ف اسی پر اکابر صحابہ و جمہور تابعین ہین - ع - وفیہ خلاف الشافعی - اور اسمین امام شافعی کا خلاف ہی
وہو نظیر نکاح الاخت فی عدۃ الاخت - اور یہ نظیر ہی ایک بہن کی عدت مین اسکی دوسری بہن سے نکاح کرنے کی -
ف شافعی کے نزدیک جائز اور ہمارے نزدیک نہین - قال وان تزوج حبلی من زنا جاز النکاح - امام محمد نے
صغیر مین کہا کہ اگر زنا سے حاملہ عورت سے نکاح کیا تو جائز ہی ف یہی قول شافعی ہی - ولا یطاہا حتی تضع حملہا - اور اس
عورت سے وطی نکریگا حتی کہ وضع حمل کرے ف اور بوسہ مساس وغیرہ دواعی بھی نکرے ف - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - اور
یہ حکم ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہی ف اسی پر فتوی ہی المحیط - وقال ابو یوسف النکاح فاسد - اور ابو یوسف نے کہا کہ
نکاح فاسد ہی ف یہی قول زفر و مالک و احمد ہی - وان کان الحمل ثابت النسب فالنکاح باطل بالاجماع - اور
اگر حمل ایسا ہو جسکا نسب ثابت ہی تو بالاجماع نکاح باطل ہی ف یعنی حمل زنا نہو اگرچہ وطی شبہہ یا وطی نکاح فاسد سے یا مشترکہ لونڈی
سے مع دعوی ہو - م - اسی طرح اگر حمل اسی مرد کے زنا سے ہو تو نوازل مین ہی کہ بالاتفاق نکاح مع وطی جائز اور استحقاق نفقہ
ہی - ع - پس اختلاف ایسے حمل زنا مین جو ناکح سے نہو - لابی یوسف ان الامتناع فی الاصل لحرمۃ الحمل - اور ابو یوسف
کی دلیل یہ کہ اصل مین ممانعت بوجہ حمل کے احترام کے ہی ف تو ہر حمل محترم مین نکاح باطل - وہذا الحمل محترم لانہ لا جنایۃ
منہ - اور یہ حمل زنا خود محترم کیونکہ اسکی طرف سے کوئی جنایت نہین ہی - ولہذا لم یجز اسقاطہ - اور اسی وجہ سے اسکا گرانا جائز
نہین ہی ف بذریعہ دوا وغیرہ کے - یہ اسوقت کہ خلقت اعضاء ظاہر ہو چکی ہو ورنہ نہین اور اس زمانہ مین ہر صورت
مین گرانا جائز ہی اور اسی پر فتوی ہی - دہ - ولہما انہا من المحللات بالنص - اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ یہ عورت
منجملہ حلال عورتون کے بحکم نص ہی ف یعنی قولہ تعالی احل لکم ما وراء ذلکم - وحرمۃ الوطی کیلا یسقی ماءہ زرع غیرہ - اور
وطی حرام ہونا اس لیے ہی کہ اپنا پانی غیر کی کھیتی مین نہ سینچے ف جو کہ حدیث سے ممنوع ہی - پس ہمنے نکاح جائز رکھا اور وطی
حرام نکالی - اور جو حمل ثابت النسب ہو اسمین نکاح بھی منع ہی - والامتناع فی ثابت النسب لحق صاحب الماء -
اور منع ہونا حمل ثابت النسب مین اسی نطفہ والے کے حق کے ہی ف کیونکہ وہ شرعا معتبر ہی - ولا حرمۃ للزانی - اور زانی
کی کچھ حرمت نہین ہی ف تاکہ اسکا حق لحاظ ہے - فان تزوج حاملا من السبی فالنکاح فاسد - پس اگر ایسی حاملہ سے

نکاح کیا جسکو کوئی حربیون مین سے گرفتار کر لایا ہو تو نکاح فاسد ہو ف یہی اصح ہو الزیلعی - لانہ ثابت النسب کیونکہ
اسکے حمل کا نسب ثابت ہو ف اسکے شوہر حربی کافر کا ہو حتی کہ اگر وہان زنا سے ہو تو عقد جائز ہونا چاہیئے - وان زوج ام ولدہ
اور اگر اپنے ام ولد کو نکاح کر دیا ف یعنی اپنی ایسی باندی کو جس سے اسکے کوئی اولاد ہو چکی ہو کسی غیر کے نکاح مین دے - وہی حامل
منہ - حالانکہ ام ولد اس سے حاملہ ہو - فالنکاح باطل - تو نکاح باطل ہو - لانہا فراش لمولاہا حتی یثبت النسب ولدہا منہ
من غیر دعوۃ - کیونکہ ام ولد اپنے مولی کی فراش ہوتی ہو حتی کہ ام ولد کے بچہ کا نسب مولی سے بدون دعوت کے ثابت ہو جاتا ہو ف
جیسے حرہ منکوحہ مین ہو صرف اتنا فرق کہ ام ولد کے بچہ کی نفی کرنا موثر ہو کہ نفی ہو جاتا ہو اور حرہ کا نفی ہونا لعان پر ہو - فلو صح النکاح
یحصل الجمع بین الفراشین - پس اگر نکاح صحیح ہو تو دو فراش جمع ہو جاوین ف یعنی مولی کی فراش بوجہ ام ولد ہونے کے
اور شوہر کی فراش بوجہ نکاح کے اور یہ جائز نہین کیونکہ بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہو تو ام ولد حاملہ کا بچہ دونون کا ہو حالانکہ یہ باطل ہو
اگر کہو کہ جب وہ فراش ہی ٹھہری تو غیر حاملہ ہو تو بھی نکاح جائز نہین ہونا چاہیے - جواب یہ کہ فراش تو وہ ضرور ہو - الا انہ غیر متأکد
حتی ینتفی الولد بالنفی من غیر لعان - لیکن اتنی بات ہو کہ وہ مستحکم نہین حتی کہ نفی کرنے سے اسکے بچہ کا نسب بغیر لعان کے
منتفی ہو جاتا ہو ف بخلاف حرہ منکوحہ کے - فلا یعتبر ما لم یتصل بہ الحمل - تو ام ولد کا فراش ہونا معتبر نہین ہوگا جب تک کہ
اسکے ساتھ حمل متصل نہو ف اور جب حمل ہوا تو فراش ہونا معتبر ہو گیا اور مسئلہ یہی ہو - قال ومن وطی جاریتہ - کہا اور جسنے
اپنی لونڈی سے وطی کی ف وہ ام ولد نہین ہو - ثم زوجہا - پھر لونڈی کو کسی مرد سے بیاہ دیا - جاز النکاح - تو نکاح جائز ہو
ف خواہ حیض سے دیکھ لیا ہو کہ حمل نہین ہو یا بدون استبراء کے بہرحال جائز ہو - لانہا لیست بفراش لمولاہا - کیونکہ باندی اپنے
مولی کی فراش نہین ہو - فانہا لو جاءت بولد لا یثبت نسبہ من غیر دعوۃ - چنانچہ اگر وہ بچہ جنی تو بدون دعوت کے اسکا
نسب ثابت نہوگا ف بلکہ جب مولی کہے کہ یہ میرا بچہ ہو تو مولی سے نسب ثابت ہوگا پس جب فراش نہوئی تو اسکو غیر کا فراش نکاحی
کر دینا جائز ٹھہرا - الا ان علیہ ان یستبرئہا صیانۃ لمائہ - لیکن عمل کو بنا پانی محفوظ رکھنے کی غرض سے لازم ہو کہ باندی کا استبراء
کر لے - ف یعنی بعد وطی کے ایک حیض آجانے کے بعد نکاح کر دے تاکہ حاملہ نہونا معلوم ہو جاوے - واذا جاز النکاح - اور
جب کہ نکاح جائز ٹھہرا ف اگرچہ مولی نے استبراء نہین کیا - فللزوج ان یطأہا قبل الاستبراء - تو شوہر کو روا ہو کہ استبراء
سے پہلے باندی زوجہ سے وطی کرے ف اور حیض ہو جانے کا انتظار نہ کرے - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - یہ امام ابو حنیفہ و
ابو یوسف کا قول ہو - وقال محمد لا احب لہ ان یطأہا قبل ان یستبرئہا - اور امام محمد نے کہا کہ مین اس مرد کے واسطے پسند
نہین کرتا کہ باندی سے وطی کرے قبل اسکے کہ اسکا استبراء کرے ف یعنی اسکے رحم کا مولی کے نطفہ سے بری ہونا بذریعہ حیض
کے دریافت کرے - لانہ احتمل الشغل بماء المولی فوجب التنزہ - کیونکہ احتمال ہو کہ اسکا رحم مولی کے پانی سے مشغول ہو تو ستھرائی
لازم ہو ف اگرچہ حکما وطی جائز ہو - کما فی الشراء - جیسا کہ باندی خریدنے کی صورت مین ف موجب استبراء یہی احتمال ہو کہ شاید بائع
کے نطفہ سے مشغول ہو الفقیہ شیخ ابو اللیث نے کہا یہی قول احوط اور ہم اسی کو لیتے ہین النہایۃ - اور یہ مفید ہو کہ امام محمد کے نزدیک
استبراء واجب ہو اور احتمال سے باب فروج مین وجوب ہوتا ہو کما حققہ الشیخ رح اور یہی حق ہو واللہ تعالی اعلم - م - لہما ان الحکم بجواز
النکاح امارۃ الفراغ - شیخین کی دلیل یہ کہ جواز نکاح کا حکم ہونا نشان اسکے فراغت کا ہو ف کہ مولی کے نطفہ سے مشغول نہین
فلا یؤمر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا - تو یہان استبراء کا حکم نہوگا نہ بطور استحباب کے اور نہ بطور وجوب کے - بخلاف الشراء
لانہ یجوز مع الشغل - برخلاف خرید کے کیونکہ بیع کرنا تو باوجود شغل رحم کے جائز ہو ف تو شاید رحم مین نطفہ بائع ہو اور نکاح
ایسی صورت مین جائز نہین تھا تو معلوم ہوا کہ شغل ہی نہین ورنہ جواز کا حکم نہوتا - مخفی نہین کہ اس سے تو صرف ایک نشان نکلا
کہ رحم فارغ ہو اور اس نشان کے معارضہ مین صریح مولی کا وطی کرنا موجود ہو - فافہم - م عبد - وکذا اذا رای امرأۃ تزنی - اور

Marfat.com

اسی طرح جب جان لیا ایک عورت کو کہ وہ زنا کرتی ہے ف۔ جیسے اس دیار مین کسبیان ہین۔ فتزوجہا۔ پھر اس زانیہ سے عقد
کرلیا۔ حل لہ ان یطأہا قبل ان یستبرأہا۔ تو اسکو حلال ہے کہ اس عورت سے قبل استبراء کے وطی کرے۔ عندہما۔ یہ
امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لا احب لہ ان یطأہا مالم یستبرئہا۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین اسکے لیے
پسند نہین کرتا کہ اس عورت کو وطی کرے تاوقتیکہ اسکا استبراء نہ کرے ف۔ یہی احوط ہے۔ والمعنی ماذکرنا۔ اور معنی وہی
ہین جو ہمنے ذکر کیے ف۔ یعنی طرفین کے دلائل۔ اور اگر بعد استبراء کے مولی نے بیاہ دی تو بالاتفاق شوہر پر استبراء لازم
نہین ہے ف۔ جیسے زانیہ کو بعد حیض کے نکاح مین لیا ہو۔ م۔ وعقد المتعۃ باطل۔ اور عقد متعہ باطل ہے ف۔
اسپر چارون ائمہ و فقہاء ہمارے سب کا اجماع ہے۔ ف۔ وہو ان یقول لامرأۃ اتمتع بک کذا مدۃ بکذا من المال
اور عقد متعہ یہ ہے کہ کسی عورت سے کہے کہ مین تجھسے اتنی مدت تک بعوض اسقدر مال کے مزہ اٹھاؤنگا ف۔ یعنی بغیر گواہوں
کے مثلاً دس روز پانچ روز یا ایام ذکر کرے بلکہ لفظ تمتع یا استمتاع لاوے۔ معنہ یعنی جو اغلب کہ صرف قضاء شہوت کے
لیے ہین۔ اور نکاح سے متعہ مخالف ہے بلکہ کچھ مناسبت نہین جبکہ نکاح فرزند صالح و دیگر مصالح و منافع کے واسطے ہے اور مزہ
اسمین تابع ہے۔ اور بعض تواریخ مین ہے کہ ہندوستان کے اکبر بادشاہ کو بعض مدعیان مذہب مالکیہ نے جو عالم کے لباس
مین عتاب تھے فتوی دیا کہ بقول امام مالک کے متعہ مباح ہے۔ اسی قسم کی نقل شاید کہ امام مصنف رح کو ملی حتی کہ بغیر پرکھنے کے اعتماد
کرلیا اور لکھا کہ۔ وقال مالک ہو جائز لانہ کان مباحا فیبقی الی ان یظہر ناسخہ۔ مالک نے فرمایا کہ متعہ جائز ہے کیونکہ
وہ مباح ہوا تھا تو مباح باقی رہیگا یہانتک کہ اسکا نسخ کرنے والا حکم ظاہر ہو ف۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ محققین نے کہا کہ
یہ ہرگز امام مالک کا قول نہین ہے امام مالک کی طرف اس قول کی نسبت کرنا محض غلط ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید اسکا باعث یہ ہوا
کہ جس شخص نے نکاح متعہ سے وطی کی اسپر حد جاری جائیگی یا نہین تو امام مالک کے اکثر اصحاب نے کہا کہ شبہہ عقد کی وجہ سے
حد نہین ہے۔ حالانکہ مراد یہ کہ حدود بوجہ شبہہ کے ساقط ہوتی ہین اور اسمین مشابہت عقد کی مسقط ہے مباح کہ متعہ باطل ہونے
مین کوئی مخالف نہین سوائے ایک فرقہ رافضہ کے جو یہی دلیل لاتے ہین کہ نسخ ظاہر نہین ہوا۔ قلنا ثبت النسخ باجماع
الصحابۃ۔ ہم جواب دیتے ہین کہ اسکا نسخ ہونا صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے ثابت ہوا ف۔ اگر کہو کہ ابن عباس نے
خلاف کیا تو جواب یہ کہ۔ ابن عباس صح رجوعہ الی قولہم فتقرر الاجماع۔ ابن عباس سے رجوع کرنا صحابہ رضی اللہ عنہم کے
قول کیطرف صحیح ہوا پس سب کا اجماع متقرر ہے ف۔ بلکہ حق یہ کہ اسکا ثبوت صرف قول رسول اللہ صلعم سے ہوا تھا اور نسخ اسکا
مشہور حدیث و اجماع صحابہ و قرآن سے ہوا اسکا بیان یہ ہے کہ قال اللہ تعالے والذین ہم لفروجہم حافظون الا علی ازواجہم او
ما ملکت ایمانہم فانہم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون۔ اسمین صرف نکاحی زوجات اور مملوکہ عورات
کے سوائے جو کوئی خواہش کرے اسکو عادی اور دین سے خارج قرار دیا تو صریح ہے کہ متعہ وغیرہ سب کچھ جو اسکے سوائے ہے باطل ہے
حالانکہ اباحت غزوہ خیبر کے قبل ہوکر بعد غزوہ مذکور کے حرام ہوا پھر سال فتح مکہ یعنی اوطاس مین مکہ کے اندر تین روز کو مباح
ہوکر پھر تھے روز قیامت تک کے لیے حرام کردیا گیا چنانچہ امام مالک و بخاری و مسلم و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم ہمنے حضرت علی
کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ خیبر مین عورتون سے متعہ کرنے اور پالتو گدھون کے گوشت
سے نہی فرمائی۔ ہذا حدیث حسن صحیح اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہی حکم زمانہ خلافت مین دیا چنانچہ آتا ہے۔ حازمی رح نے
کہا کہ ہرگز متعہ کی اجازت اقامت و امن مین نہین دیگئی سوائے اسکے جب سفر و دوری و درنگی و مشقت ہوئی ہے۔ ف۔ پھر عام
اوطاس مین متعہ کی اجازت دی۔ چنانچہ سلمہ بن الاکوع رض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اوطاس مین متعہ کی
تین روز اجازت دی پھر اس سے نہی فرمائی۔ رواہ مسلم فی الصحیح۔ اور بیہقی نے مانند اسکے ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ ع۔

Marfat.com

سبرہ بن معبد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اجازت دی تو مین اور ایک مرد ساتھی
ہر دو ہم ایک عورت کے پاس جو بنو عامر سے گویا بکرہ عیطا تھی گئے اور سامنے آپکو اسپر پیش کیا اسنے کہا کہ تو مجھے کیا دیگا مین نے
کہا کہ اپنی یہ چادر اور یہی میرے ساتھی نے کہا لیکن میری چادر سے میرے ساتھی کی چادر اچھی تھی اور مین اس سے بڑھا جوان کم سن
تھا تو وہ جب چادر دیکھتی تو ساتھی کی چادر پسند کرتی اور جب ہمکو دیکھتی تو مجھے پسند کرتی پھر اسنے کہا کہ تجھسے منظور اور یہی چادر
مجھے کافی ہے پھر مین تین روز اسکے پاس رہا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جس کسی کے پاس ایسی عورتون سے
کوئی ہو وہ اسکی راہ چھوڑ دے۔ رواہ مسلم۔ ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ
سے نہی فرمائی اور فرمایا کہ وہ تمھارے اس روز سے قیامت تک حرام ہے۔ رواہ مسلم وابوداود والترمذی والنسائی وغیرہم
اور ابوداود نے اسکو حدیث الزہری سے روایت کیا۔ اور صحیح مسلم مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے
تم لوگون کو عورتون سے استمتاع مین اجازت دی تھی اور اب اللہ تعالی نے اسکو قیامت تک بالکل حرام کر دیا۔ پھر صحابہ
رضی اللہ عنہم مین جو متعہ کے جواز کے موقعون پر خود حاضر تھے اور ممانعت دیکھ چکے کسی نے بھی خلاف نہین کیا سوائے ابن
عباس کے کہ جو اسوقت طفل تھے انھون نے بعد زمانہ حضرت صلعم و خلافت شیخین کے اس متعہ کو آیت کریمہ فما استمتعتم بہ منہن
الآیۃ سے تاویل کرکے اسطرح جائز نکالا کہ آدمی کو جب پردیس مین ضرورت پڑے جس سے خوف زنا ہو تو اسکو متعہ جائز ہے۔
جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو ابن عباس کو فرمایا کہ ٹھہرو اے ابن عباس کہ مین نے خود سنا کہ حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے زمانہ خیبر مین عورتون کے متعہ اور پالتو گدھون کے گوشت سے منع فرمایا۔ کما رواہ مسلم۔ ابن عباس نے اسوقت تو جواب
نہین دیا پھر یہی فتوی دیا پس جب پھر آنحضرت کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑکا اور فرمایا کہ تو مرد احمق ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم نے اسکو حرام کیا اور تہدید کی کہ اگر تو نے فتوی دیا تو مین تیری پیٹھ کو دکھ پہونچاؤنگا۔ کما فی روایۃ مسلم فی صحیحہ۔ اسکے بعد ابن
عباس نے فتوی دینا چھوڑ دیا۔ خطابی رح نے جو ذکر کیا کہ ابن عباس رض پہلے تاویل کرتے پھر فتوی چھوڑا مین کہتا ہون کہ وہ
چھوڑنا اسی خوف پر تھا ورنہ ابن عباس نے اب بھی نہین مانا چنانچہ بعد وفات حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خلافت عبداللہ
بن الزبیر رضی اللہ عنہ مین عروہ ابن الزبیر نے کہ مین خطبہ پڑھا اور اسوقت ابن عباس آنکھون سے اندھے ہو گئے تھے پس
عبداللہ بن الزبیر نے خطبہ مین کہا کہ بعضے آدمی جنکی اللہ تعالی نے ظاہری آنکھون کی طرح دل کی آنکھین اندھی کر دین وہ متعہ کا
فتوی دیتا ہے۔ ابن الزبیر نے یہ تعریض کی ہے۔ عروہ نے کہا کہ جس شخص کو تعریض کی وہ بول اٹھا کہ آپ اسطرح کہتے ہو حالانکہ
یہ متعہ تو امام المتقین یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مین کیا جاتا تھا۔ الخ۔ اسمین ابن الزبیر نے آخر مین کہا کہ واللہ اگر
تو نے فتوی دیا تو مین تجھے پتھرون سے سنگسار کرونگا۔ یہ روایت صحیح مسلم و نسائی مین ہے۔ واضح ہو کہ اسوقت تک ابن عباس صرف
یہ فتوی دیتے کہ پردیس مین دور زمانہ دراز تک بضرورت جائز ہے چنانچہ قولہ تعالی فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ہم العادون
کی تفسیر مین ابن عباس نے کہا کہ سوائے منکوحہ و مملوکہ کے ہر فرج حرام ہے اور کہا کہ متعہ ابتدائے اسلام مین اسطرح تھا کہ آدمی کسی
پردیس مین جاتا جہان کچھ شناسائی نہین تو اپنی حفاظت و آرام کے لیے بقدر ایام قیام کے کسی عورت سے تمتع کر لیتا یہانتک
کہ یہ آیت اتری تو ہر فرج سوائے ان دو قسم کے حرام ہو گئی۔ رواہ الترمذی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ابن عباس نے آخر توبہ
کی اور رجوع کر لیا اور یہی ابو الشعثاء جابر بن زید نے بیان کیا ہے۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے ساتھ غزوہ تبوک کو چلتے تھے جب اس عقبہ پر پہونچے جو متصل شام ہے تو عورتین آئین اور ہمکو متعہ یاد آیا پھر حضرت صلعم
نے آکر انکو دیکھا اور پوچھا تو ہم لوگون نے عرض کیا کہ وے عورتین ہین جنسے ہم متاع کر چکے ہین۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ سنکر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غضبناک ہو گئے یہانتک کہ رخسارہ مبارک سرخ اور چہرہ ہیبتناک ہو گیا اور کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا اور

Marfat.com

اللہ تعالے کی حمد وثنا کرکے متعہ سے ممانعت بیان کی اور ایک روایت مین ہی کہ فرمایا کہ نکاح اور طلاق اور عدت ومیراث نے متعہ کو
جڑسے کھود ڈالا- جابر رض نے کہا کہ اس روز عورتوں ومردوں نے باہم وداع کرلیا اور اب ہم قیامت تک کبھی عود نکرینگے- رواہ الحازمی
اور اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مختصر روایت کیا ہی- اس باب مین احادیث بہت اور مشہورات
ہین اور اسپر صحابہ وتابعین وفقہائے مجتہدین کا اجماع ہی بلکہ امت مین سے کسی نے خلاف نہین کیا سوے ایک فرقہ روافض کے
اور اسکا کچھ اعتبار نہین ہی- م ف ع- والنکاح الموقت باطل- اور وقت معین محدود کے لیئے نکاح باطل ہی ف- متعہ سے
فرق یہ کہ متعہ بغیر گواہ کے وبدون مہر شرعی کے اور بدون ذکر مدت کے اور بغیر احکام نکاح کے ہی اور نکاح موقت مین گواہ ومہر
ونان ونفقہ وغیرہ مثل نکاح جائز کے لیکن صرف وقت محدود ہی- م- مثل ان یتزوج امرأۃ بشہادۃ شاہدین عشرۃ ایام-
مثال یہ کہ کسی عورت سے دو گواہوں کی شہادت کے ساتھ دس روز کے لیے نکاح کرے ف- تو نکاح جائز نہ ہوگا خلاف امام زفر رح
کی جہت ہی- وقال زفر رح ہو صحیح لازم- اور زفر رح نے کہا کہ نکاح موقت صحیح لازم ہی- ف- یعنی ہمیشہ کے لیے لازم ہی
بدون طلاق کے رفع نہوگا کیونکہ اسمین صرف ایک وقت محدود کی شرط ہی اور وہ مفسد نہین- لان النکاح لایبطل بالشروط
الفاسدۃ- کیونکہ فاسد شرطون سے نکاح نہین فاسد ہوتا ہی ف- بلکہ خود شرط خارج ہوجاتی ہی- جواب یہ کہ وقت محدود شرط
نہین بلکہ گویا ایجاب وقبول ہی وقت تک کے لیے ہی اور ایسا ایجاب وقبول صحیح نہین ہی- م- ولنا انہ اتی بمعنی المتعۃ- اور
ہماری حجت یہ کہ وہ شخص متعہ کے معنی لایا ف- کیونکہ یہی مراد متعہ کی ہوتی ہی کہ چندے تمتع لیا جاوے نہ اسکے مصالح نکاح مرعی ہون
والعبرۃ فی العقود للمعانی- اور عقود مین معانی ہی کا اعتبار ہوتا ہی ف- چنانچہ اگر کہے کہ تو میری موت کے بعد میرا وکیل ہی
تو وہ وصی ہوجائیگا اور اگر کہے کہ تو میری زندگی مین میرا وصی ہی تو وکیل ہوجائیگا حسن رح نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ اگر ہزار برس
یا ایسا وقت کہ قطعاً اتنی زندگی نہوگی ذکر کیا تو نکاح ہوجائیگا اور اسکو بہت سے مشائخ نے اختیار کیا المحیط- اور اصح یہ کہ عقد فاسد
ہی النہر الفائق- ولا فرق بین ما اذا طالت مدۃ التاقیت او قصرت- اور کچھ فرق نہین اسمین کہ وقت محدود کی مدت
دراز ہو یا کم ہو- لان التاقیت ہو المعین لجہۃ المتعۃ وقد وجد- کیونکہ وقت محدود کرنا ہی متعہ کی جانب کا معین ہی اور یہ
پایا گیا ف- یعنی دونون صورتون مین پایا گیا- ومن تزوج امرأتین فی عقدۃ واحدۃ واحدۃ لاتحل لہ نکاحہا- اور
جس مرد نے دو عورتون کو ایک ہی عقد مین اپنے نکاح مین لیا حالانکہ انمین سے ایک عورت اسکو حلال نہین ہی ف- خواہ بوجہ
قرابت محرمہ یا رضاع یا مصاہرت کے- صح نکاح التی حل نکاحہا- تو اس عورت کا نکاح صحیح جس سے نکاح حلال ہی- وبطل نکاح
الاخری- اور دوسری کا نکاح باطل ہوگیا ف- گویا اسنے ایک ایسی عورت سے جو حلال ہی اس شرط سے عقد باندھا کہ جو اسپر
حرام ہی وہ بھی قبول کرے تو شرط باطل اور عقد نکاح صحیح ہوا- لان المبطل فی احدہما- کیونکہ باطل کرنے والی حرمت تو دونو
مین سے ایک مین ہی ف- تو اسی کا عقد باطل ہوا کیونکہ نکاح باطل شرط سے باطل نہین ہوتا- بخلاف ما اذا جمع بین حر
وعبد فی البیع- بخلاف نکاح کے بیع مین اگر ایک آزاد وایک غلام کو عقد بیع مین جمع کیا ف- تو غلام کی بیع بھی باطل ہی-
لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ- کیونکہ فاسد شرطون سے عقد بیع باطل ہوجاتا ہی- وقبول العقد فی الحر شرط فیہ- حالانکہ
اس عقد مین آزاد کے حق مین عقد قبول کرنا شرط ہی ف- اور یہ شرط فاسد ہی- ثم جمیع المسمی للتی حل نکاحہا عند ابی حنیفۃ
پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تمام مہر مسمی صرف اسی عورت کے واسطے ہی جسکا نکاح صحیح ہوگیا- وعندہما یقسم علی مہر مثلیہما- اور صاحبین
کے نزدیک مسمی دونون کی مہر مثل پر تقسیم کیا جاوے ف- مثلاً دونون کا مہر چار ہزار ٹھہرا اور بکرہ کا مثل تین ہزار اور کلثوم کا بھی
تین ہزار ہی تو چار ہزار مسمی سے نصف دو ہزار پر نکاح ٹھہرا- وہی مسالۃ الاصل- اور یہ مسئلہ کتاب مبسوط کا ہی- ومن
ادعت علیہ امرأۃ انہ تزوجہا واقامت بینۃ- اور جس مرد پر ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس مرد نے اُس سے نکاح کیا ہی

Marfat.com

اور دعوی پر گواہ قائم کیے۔ فجعلہا القاضی امرأتہ۔ پس قاضی نے اس عورت کو اسکی جورو کر دیا ف یعنی بموافق اس اختیار
عام کے جو شرع کی طرف سے قاضی کو حاصل ہے اس معاملہ میں اسکے نزدیک یہی ظاہر ہوا اور اُسنے عورت کو ان گواہوں پر اگرچہ عادل
تھوں اس مرد کی جورو کر دیا۔ ولم یکن تزوجہا۔ حالانکہ مرد مذکور نے اس عورت سے نکاح نہیں کیا تھا۔ وسعہا المقام معہ وان تدعہ یجامعہا
تو عورت کو گنجایش ہے کہ اس مرد کے ساتھ رہے اور یہ کہ مرد کو چھوڑے کہ عورت کے ساتھ جماع کرے ف یعنی گنجایش ہے کہ اپنے ساتھ جماع کرنے
دے۔ ہذا عند ابی حنیفۃ وہو قول ابی یوسف اولا۔ اور یہ ابوحنیفہ کے نزدیک اور یہی پہلا قول ابویوسف کا تھا۔ وفی قولہ الآخر وہو
قول محمد لایسعہ ان یطأہا۔ اور ابویوسف کے دوسرے قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے یہ حکم کہ مرد کو گنجایش نہیں کہ اُس عورت سے وطی کرے
وہو قول الشافعی۔ اور یہی شافعی کا قول ف ومالک واحمد کا ہے اگر بائع نے مشتری پر خرید باندی کے گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیدیا اور اسی طرح
دوسرے مسائل میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لان القاضی اخطأ الحجۃ اذ الشہود کذبۃ۔ کیونکہ قاضی حجت کو خطا کر گیا اسلیے کہ گواہ جھوٹے ہیں۔ فصار
کما اذا ظہر انہم عبید او کفار۔ تو ایسا ہوا کہ جیسے اسوقت کہ ظاہر ہو کہ یہ گواہ غلام یا کفار ہیں ف جنکی گواہی پر نکاح جائز نہیں ہوتا تو جیسے بخلاف
یہ گنجایش نہیں ہے اسی طرح اس صورت میں ہے۔ ولابی حنیفۃ ان الشہود صدقۃ عندہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ گواہ قاضی
کے نزدیک صادق ہیں۔ وہو الحجۃ۔ اور یہی حجت ہے۔ لتعذر الوقوف علی حقیقۃ الصدق۔ کیونکہ حقیقت صدق پر واقف
ہونا متعذر ہے ف اور جو بات متعذر ہو اسکی تکلیف نہیں تو جب قاضی کے نزدیک حجت قائم ہوئی تو اسپر لازم ہے کہ حکم دیدے
حتی کہ اگر ایسی صورت میں یہ سمجھے کہ مجھپر حکم دینا لازم نہیں تو کافر ہوگا اور اگر لازم سمجھے مگر تاخیر کرے تو فاسق ہو جائیگا۔ پس اسنے
شرعًا حکم قضاء واجبی دیا۔ بخلاف الکفر والرق لان الوقوف علیہما متیسر۔ بخلاف کفر ورق کے کہ ان دونوں پر
واقف ہونا آسانی میسر ہے۔ واذا ابتنی القضاء علی الحجۃ وامکن تنفیذہ باطنا بتقدیم النکاح نفذ باطنا قطعًا للمنازعۃ
اور جبکہ حجت پر قضاء مبنی ٹھہرے اور بیان اسکو باطن کی راہ سے نافذ کرنا ممکن ہے بذریعہ نکاح کو مقدم کرنے کے تو قضاء باطن میں
نافذ کی گئی تاکہ منازعت قطع ہو جاوے ف تو یہ قضاء نکاح کا پیدا کرنا ہوا اسی واسطے شرط ہے کہ یہ ایسی عورت ہو جس سے اس
مرد کا نکاح جائز ہے اور گواہوں کے روبرو حکم ہو یہی عامہ مشائخ کا قول ہے م۔ بخلاف الاملاک المرسلۃ۔ بخلاف املاک مرسلہ کے
ف یعنی جنکے ملک کا سبب بیان نہیں کیا مثلاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور گواہ قائم کیے اور قاضی نے حکم دیا تو بالاتفاق
اس سے وطی نہیں جائز ہے جبکہ واقعی ملک نہو پس سبب ملک کا تو کوئی ضرور ہوگا بشرطیکہ ملک ہو پھر اسباب مختلف ہیں اور
ہر سبب کے احکام مختلف ہیں تو حکم قضاء باطنًا نافذ نہوگا۔ لان فی الاسباب تزاحما۔ اسلیے کہ سببوں میں باہم مزاحمت ہے ف
تو یہ نہیں ہو سکتا کہ حکم قاضی کی جہت سے کوئی ایک سبب قائم کیا جاوے مثلاً بوجہ خرید کے مالک ہوا ہے کیونکہ جائز ہے کہ بوجہ میراث
یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مالک ہوا ہو اور کوئی وجہ ترجیح کی نہیں کہ خرید ہی سے مالک ہوا ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ جملہ اسباب سے
مالک ہوا کیونکہ بعض سبب کے بعض سے مزاحمت و مخالفت ہے پس ممکن نہیں کہ اس باندی میں خرید و وارث و ہبہ و صدقہ وغیرہ مثلاً
سب ہی جمع ہو جاویں۔ ن ف ع۔ فلا امکان۔ تو قضاء قاضی کے باطنًا نافذ ہونے کا بھی امکان نہیں ف واضح ہو کہ
فقہاء میں اختلاف ہے کہ قضاء قاضی باطنًا نافذ ہو سکتی ہے یا نہیں تو صاحبین وائمہ ثلثہ کے نزدیک نہیں نافذ ہوتی اور حدیث صحیح
بعضکم الحن بحجتہ الخ سے استدلال لاتے ہیں یعنے آنحضرت صلعم نے آگاہ فرمایا کہ شاید بعض تم میں سے بعض پر حجت میں زیادہ
گویا ہو حتی کہ اسی کے واسطے میں حکم قضاء دیدوں لیکن اگر درحقیقت اسکی ملک نہو تو وہ چیز اسکے لیے آگ کا ٹکڑا ہے اس سے
معلوم ہوا کہ قضاء باطن میں نافذ نہیں ہے اور ان علماء نے کہا کہ قضاء تو اظہار اس چیز کا جو واقع ہوئی پس اگر واقع کے موافق ہوا
تو صحیح ورنہ غلط ہے اور ابوحنیفہ کے نزدیک املاک مرسلہ میں نہیں نافذ ہے ورنہ نکاح میں نافذ ہے یہی جب باندی خریدنے کا دعوی ہو
اور نظر تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ وقت باہمی تنازع کے اللہ تعالی نے شرعی حاکم کیطرف مرجع رکھا تاکہ قطع منازعت ہو اسی واسطے

قضا صرف اظہار واقع نہیں بلکہ حکم ملزم جو موافق شرع کے ظاہر ہو پھر قطع منازعت پوری یہ ہی کہ دنیا میں بھی نزاع نہو اور آخرت کا
نزاع بھی جاتا رہے اسی واسطے قاضی حاکم کو ولایت عامہ ہی حتیٰ کہ جمعہ مین امام اور عورت کا ولی ہوگا اور در اصل وہی عام سلطان ہی جسکی
اسکی طرف سے حاکم جابجا ہوتے ہین پس اگر طبیب بے علم مفسد ہو تو اسکو مجبور کریگا اور مانند اسکے اور اگر مقروض مالدار قرضہ دست
تو اسکو حکم کرے کہ فروخت کرکے قرضہ دے اور اگر اسنے نہ مانا تو خود فروخت کرکے ادا کردے غرضکہ عوام اپنے واسطے خود عمل کرین جب
حد شرع سے خارج ہون تو قاضی مداخلت کرے اور جب منازعت کرین تو قاضی حکم کرے وہ حکم لازم ملزم ہوگا پس اسوقت خود عام
کا تصرف روک دیا جاوے اور قاضی کا تصرف اُنپر نافذ ہوگا اور اسمین دو صورتین ہین کیونکہ قاضی کو علم واقع کی راہ صرف گواہون سے
ہی پس اظہار ملزم از قسم انشار ہی پس اگر گواہون سے اسکے نزدیک ثابت ہوا کہ اس مرد نے اس عورت سے نکاح کیا حالانکہ دونون
مین نزاع سے مرجع انکا قاضی کا حکم ملزم ہی اور خود اپنے تصرف سے کوتاہ کرکے انکا تصرف قاضی کے تصرف مین ہی پس قاضی
کے نزدیک جب نکاح ثابت ہوا تو اسنے حکم ملزم دیا گواہون کے سامنے تو اسکے یہی معنی کہ تم نے اس عورت کو اس مرد کی جورو
کردیا اور گواہ موجود ہین تو یہ بمنزلہ خود عورت و مرد کے کرنے کے ہی اور مسئلہ گزرا کہ جب مرد و عورت باہم ایسا کرین تو نکاح ہوجاتا ہی
پس یہ نکاح ہوگیا پھر اگر گواہ کافر یا غلام ظاہر ہوئے تو باطل اس وجہ سے نہین کہ قاضی کا تصرف اُنپر باطل ہی بلکہ گواہ باطل ہین
حتیٰ کہ اگر خود دونون ان گواہون کے روبرو نکاح کرتے تو باطل تھا۔ یہ مت کہو کہ پھر قاضی جس مرد و عورت کو چاہے پکڑ کر نکاح کردے
حالانکہ باطل ہی جواب یہ کہ قاضی کا تصرف ملزم ہونا اسوقت شرع نے کہا کہ باہم مدعی و مدعا علیہ نزاع کرین لقولہ فان تنازعتم فی
شیٔ الآیۃ سوقت نزاع کے دونون اپنی اختیاری مارپیٹ و ظلم و تعدی وغیرہ سے ممنوع ہوکر دونون کے ہاتھ باندھکر قاضی کے
حکم پر مقصور کیے جاتے ہین حتیٰ کہ اگر قاضی نے خلاف واقع حکم بھی دیا تو بھی ملزم ہوتا ہی اسی واسطے حدیث الحن بحجتہ الخ مین یہ حکم
نہین دیا کہ خلاف واقع ہو تو دوسرا اسکو نہ دے بلکہ کہا کہ جو اسنے لیا وہ قطعۃ النار ہی۔ یون ہی جب باندی کے خرید مین جھگڑے
تو قاضی نے جب گواہون پر بیع کا حکم دیا تو اسنے بیع کو بجائے انکے اسوقت پورا کیا اور اگر بیع توڑ دی تو گویا باہمی رضامندی کا
سے اقالہ ہوگیا۔ اور جب مدعی نے مطلق ملک کا دعویٰ کیا اور گواہون نے گواہی دی تو قاضی حکم دیدیگا لیکن جو بات واقع
مین ہی وہی رہیگی گویا مدعی و مدعا علیہ اس معاملہ مین خود واقعی بات نہین جانتے ہین دونون اپنے محلہ مین مدت دراز کے
بعد آئے اور گواہون نے ایک کی نسبت کہا کہ یہ چیز اس شخص کی ہی اور دوسرے نے مانا پھر اگر مدعی کو گواہون نے تبلایا کہ
ہمنے تیرے واسطے جھوٹ کہا ہی تو اسکو حلال نہین کہ اس چیز مین تصرف کرے پس ایسے ہی یہ تصرف قاضی کا حلال نہین ہی بخلاف
اسکے جب بیع مین ایک کو چیز اور دوسرے کو معاوضہ دلایا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضائے قاضی در حقیقت انشار ہی یعنی حکم کا الزام
پس اگر محکوم بہ بھی انشار ہوجاوے تو باطن مین نافذ ہوگیا گویا مدعی و مدعا علیہ نے خود انشار عقد کرلیا اور اگر محکوم بہ محض
خبر ہو تو قطع خصومت مین حکم قاضی انشار ہی اور باقی آخرت مین حضرت حق عالم الغیب جل شانہ کے حضور مین ہوگا۔ مثلاً
مدعی نے کہا کہ یہ چیز میری ہی اور گواہون نے گواہی دی اور مدعا علیہ کے پاس کچھ گواہ نہین ہین تو قاضی نے حکم دیدیا پھر اگر
واقع مین یہ چیز اسکی نہین ہی تو قیامت مین ماخوذ ہوگا پس مدار نفاذ قضا کا باطن مین اس بنا پر کہ دونون کے تصرف
مقصور کرکے قاضی کے حکم پر موقوف ہین تو قاضی نے انشائے عقد نکاح دونون کیطرف سے کردیا اور نافذ ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
(فروع) اگر نکاح مین وقت محدود نکیا اور نیت کی کہ ماہ دو ماہ کے بعد طلاق دونگا تو نکاح صحیح ہی۔ ت۔ اگر نکاح کیا اس شرط
پر کہ بعد ماہ کے طلاق دونگا تو جائز اور شرط باطل ہی۔ لیکن مضائقہ نہین کہ شرط کرے کہ فقط دن مین ساتھ رہیگا۔ ت ۵۔ عورت
کو سو درم دیے کہ قاضی کے سامنے اقرار کردے کہ مین نے اس مرد سے نکاح قبول کیا ہی تو صحیح یہ کہ اگر گواہون کے سامنے ہو تو نکاح
جائز ورنہ نہین۔ المحیط ۵۔ اہل السنۃ و المعتزلہ کے درمیان مناکحت مین امام رستغفنی نے کہا کہ نہین جائز اور فتاویٰ الصغریٰ

مین ہو کہ بعض نے کہا کہ اپنی لڑکی بھی مرد شافعی کو دے جیسے لے اور شیخ محمد بن الفضل کے نزدیک نہیں۔ ع۔ شامی نے ترجیح کر دی کہ معتزلہ و شیعہ وغیرہ کی علی الاصح تکفیر نہیں تو نکاح جائز ہو لیکن انکو لڑکی نہ دینا یہی مختار الفتوے رہیگا۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب فی الاولیاء والاکفا

اولیاء جمع ولی اور اکفاء جمع کفو یعنی ہمسر۔ م۔ ولایت چار باتون سے ثابت ہوتی ہو قرابت وراثت سے اور ولاء سے اور امامت سے اور بادشاہت سے۔ البحر۔ جو لوگ ولی ہین بوجہ فسق کے خارج نہین ہو سکتے قاضیخان بشرطیکہ ہتک حرمت نکرے اور مجنون اگر برابر ایک مہینہ تک جنون مین رہے تو ولایت سے خارج ہو اور اسی پر فتوی رہیگا الوجیز۔ مملوک و مرتد و صغیر کی ولایت نہین ہو اور کافر کی ولایت کافر پر ہو۔ م ہ۔ ینعقد نکاح الحرۃ العاقلۃ البالغۃ برضاہا وان لم یعقد علیہا ولی بکرا کانت او ثیبا۔ منعقد ہوجاتا ہو نکاح آزادہ عاقلہ بالغہ کا اسکی رضامندی کے ساتھ اگرچہ اسپر ولی عقد نکرے خواہ یہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ ہو۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی ظاہر الروایۃ۔ یہ ظاہر الروایۃ مین ابوحنیفہ و ابویوسف کا قول ہو۔ وعن ابی یوسف انہ لا ینعقد الا بولی۔ اور ابویوسف سے (نوادر مین) روایت ہو کہ نہین منعقد ہوگا مگر ولی کے ساتھ یعنی ولی کے ایجاب یا قبول سے خواہ ولی مرد ہو یا عورت ہو۔ وعند محمد ینعقد موقوفا۔ اور امام محمد کے نزدیک موقوف منعقد ہوگا ف اگر ولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ نہین۔ خواہ شوہر کفو ہو یا نہو۔ ع۔ وقال مالک والشافعی لا ینعقد بعبارۃ النساء اصلا۔ اور مالک و شافعی نے کہا کہ عورتون کی عبارت سے بالکل منعقد نہین ہوگا۔ ف۔ اور نہ عورتون کے وکیل کرنے سے۔ کیونکہ اللہ تعالی نے کہا۔ فلا تعضلوہن ان ینکحن ازواجہن۔ یعنی تم لوگ مت روکو عورتون کو اس سے کہ اپنے شوہرون سے نکاح کرین۔ یہ خطاب اولیا کو ہو پس جب وہ مختار ہین تو منع کر سکتے ہین۔ کیونکہ معقل بن یسار رضی اللہ عنہ کے روکنے پر آیت کا نزول ہو کما رواہ البخاری وغیرہ۔ اور یہ دلیل حدیث کہ جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا بدون اجازت اپنے ولی کے تو اسکا نکاح باطل ہو۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والدارقطنی والحاکم والبیہقی وابن عدی والطبرانی وغیرہم۔ لان النکاح یراد لمقاصدہ والتفویض الیہن مخل بہا۔ کیونکہ نکاح سے جو مقاصد نکاح ہین مقصود ہوتے ہین اور عورتون کے سپرد کرنا ان مقاصد مین خلل ڈالتا ہو۔ ف۔ تو عورتون کا اختیار نہین ہو۔ الا ان محمدا یقول یرتفع الخلل باجازۃ الولی۔ مگر بات یہ کہ امام محمد کہتے ہین کہ ولی کی اجازت دینے پر خلل دور ہو جائیگا ف۔ لہذا نکاح موقوف کا انعقاد ہوگا۔ جواب یہ کہ آیت مین خود دلیل ہو کہ عورتون کو اپنے نکاح کا خود اختیار ہو کیونکہ نکاح کرنا انہی کا فعل بیان کیا اور فخر الدین رازی نے کہا کہ ظاہر یہ کہ خطاب شوہرون کو ہو اور معنی یہ کہ مطلقہ کی عدت جب گزرنے کو آوے تو انکو مت روکو کہ اپنا نکاح کسی شوہر سے کرلین۔ کیونکہ خلع کے لالچ سے رجعت کر لیا کرتے تھے اور کہا کہ اس سے شافعی کا استدلال ممنوع ہو۔ حدیث کے تمام طرق بوجہ کثرت ضعف کے قابل حجت نہین اور اگر صحیح مانی جاوے تو خود حدیث مین اجازت ہو کہ عورت کا فعل نکاح کرنا بذات خود ہو اور ولی کی صرف اجازت ہو۔ پس معلوم ہوا کہ ایسی عورت کا خود نکاح کرنا جائز ہو۔ ووجہ الجواز انہا تصرفت فی خالص حقہا۔ اور وجہ جواز یہ کہ عورت نے اپنے خالص حق مین تصرف کیا۔ وہی من اہلہ لکونہا عاقلۃ ممیزۃ۔ اور یہ عورت لایق تصرف ہو کیونکہ وہ خود عقل والی تمیزدار ہو ف۔ اپنا نیک و بد سمجھتی ہو تو اسکا تصرف جائز ہو۔ ولہذا کان لہا التصرف فی المال۔ اور اسی لیاقت کی وجہ سے اسکو اپنے مال مین تصرف کا اختیار ہو۔ ولہا اختیار الازواج۔ اور عورت کو شوہرون میں پسند کا حق ہو ف۔ یعنی کہے کہ میں یہ شوہر نہین چاہتی بلکہ وہ شوہر منظور کرتی ہون۔ وانما یطالب الولی بالتزویج کیلا ینسب الی الوقاحۃ

Marfat.com

اور نکاح باندھ دینے کا مطالبہ اسکے ولی سے صرف اسواسطے کیا جاتا ہے تاکہ عورت کو دیدہ دلیری کی نسبت نہو ف لکھ یہ کہین کہ یہ
عورت بڑی شوخ چشم دیدہ دلیر ہے کہ خود عقد باندھتی ہے اور حدیث مین ہے کہ ایم یعنی بغیر شوہر والی عورت اپنے نفس کی اپنے ولی سے
زیادہ حقدار ہے اور باکرہ سے اسکی ذات مین اجازت لیجاوے اور اسکی خاموشی اسکی اجازت ہے۔ رواہ الترمذی ومسلم وغیرہ۔ اور
سعید بن منصور نے روایت کی کہ ایک مرد نے اپنی دختر کا نکاح کر دیا حالانکہ وہ ناخوش تھی اُسنے آنحضرت صلعم سے عرض کیا تو فرمایا کہ
تیرا اختیار اسپر نہین ہے اور عورت سے کہا کہ تو جا کر جس سے چاہے نکاح کر لے۔ ورواہ ابن ابی شیبہ اور حدیث عکرمہ عن ابن عباس
مین روایت کی کہ ایک باکرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اسکے باپ نے اُسکا نکاح کیا حالانکہ مین راضی نہین ہون تو
آنحضرت صلعم نے اسکو اختیار دیا۔ اسکے اسناد ثقات ہین لیکن دارقطنی نے کہا کہ مرسل ہے پھر مراسیل جید ہمارے جمہور کے
نزدیک حجت ہین۔ اور صحیح مسلم مین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کا قصہ ہے کہ جب آنحضرت صلعم کا آدمی گیا اور ام سلمہ کے امور منظور کیے
تو ام سلمہ رض نے اپنے پسر صغیر عمر بن ابی سلمہ سے کہا کہ کھڑا ہو اور نکاح کر دے۔ اس سے ظاہر ہے کہ یہ صغیر بچہ خود ولی نہ تھا چنانچہ
ام سلمہؓ نے خود فرمایا تھا کہ یا رسول اللہ میرے اولیاء غائب ہین پس مراد یہ کہ میرے ایجاب یا قبول کو اپنی عبارت مین بیان کر دے
پس تزویج مین عورت کو خود اختیار ہے صرف ولی کی اجازت بغرض کفو وغیرہ کے ہے چنانچہ اسی حدیث مین حضرت صلعم نے فرمایا کہ تیرے
اولیاء مین کوئی شاہد یا غائب ایسا نہین جو اسکو منظور نکرے فاحفظہ م ع۔ ثم فی ظاہر الروایۃ لا فرق بین الکفو وغیر
الکفو۔ پھر ظاہر الروایۃ مین کچھ فرق کفو اور غیر کفو مین نہین ف یعنی عورت نے خواہ کفو سے نکاح کر لیا یا غیر کفو سے وہ
منعقد ہو جائیگا۔ لکن للولی الاعتراض فی غیر الکفو۔ لیکن غیر کفو کی صورت مین ولی کو اعتراض کا حق حاصل ہے ف
حتی کہ نکاح فسخ کرادے۔ لیکن یہ ولادت سے پہلے ہے اور بعد ولادت کے نہین قاضیخان۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف
انہ لا یجوز فی غیر الکفو۔ اور نوادر حسن رح مین ابو حنیفہ وابو یوسف سے روایت ہے کہ غیر کفو مین نہین جائز ف یعنی عورت
نے بدون ولی کے اگر غیر کفو سے نکاح کر لیا تو منعقد نہوگا۔ لانہ کم من واقع لا یرفع۔ کیونکہ بہت سے واقعات مرافعہ نہین
ہوتے ہین ف یعنی ہر شخص کو مرافعہ کی لیاقت نہین اور نہ ہر قاضی عادل ہے۔ تو کفو ہی مین جائز ہونا چاہیے۔ م یہی روایت
حسن واسطے فتوی کے مختار واصح ہے القاضی والفقیہ۔ پس اگر غیر کفو سے حلالہ کرا دے تو صحیح نہین ہے الحقائق م ع۔ ویروی
رجوع محمد الی قولہما۔ اور امام محمد کا رجوع کرنا شیخین کے قول کیطرف مروی ہے ف پس تینون امامون کا اتفاق ہو گیا
پھر صغیرہ باکرہ وثیبہ دونون کو ولی نکاح پر مجبور کر سکتا ہے اور بالغہ ثیبہ کو بالاجماع نہین۔ ولا یجوز للولی اجبار البکر البالغۃ
علی النکاح خلافا للشافعی۔ اور جائز نہین ولی کو بالغہ باکرہ کا نکاح پہ مجبور کرنا برخلاف قول شافعی کے ف کہ باکرہ
کو مجبور کر سکتا ہے اگرچہ بالغہ ہو۔ لہ الاعتبار بالصغیرۃ۔ دلیل شافعی کی صغیرہ باکرہ پر قیاس ہے ف وجہ قیاس دونون
کی نادانی ہے۔ وہذا لانہا جاہلۃ بامر النکاح لعدم التجربۃ ولہذا یقبض الاب صداقہا بغیر امرہا۔ اور یہ بات
اسوجہ سے کہ باکرہ بالغہ بھی امر نکاح سے نادان ہے بوجہ تجربہ نہونے کے اور اسی نادانی کی وجہ سے اسکا مہر بدون اسکے حکم کے
اسکا باپ وصول کرتا ہے ف جواب یہ کہ ایسا ہوتا تو مستجب ہے نہ آنکہ اسکو مثل نابالغہ کے قرار دیا جاوے حالانکہ نماز روزہ
اسپر فرض ہو چکا۔ ولنا انہا حرۃ فلا یکون للغیر علیہ ولایۃ الاجبار۔ اور ہماری دلیل یہ کہ بالغہ باکرہ ایک عورت آزاد
ہے تو کسی دوسرے کو اسپر جبر کرنے کا اختیار حاصل نہوگا۔ والولایۃ علی الصغیرۃ لقصور عقلہا۔ اور صغیرہ اگرچہ آزاد
ہے اسپر جبر کرنے کی ولایت بوجہ اسکے قصور عقل کے ہے ف یہ بالغہ مین باقی نہین۔ وقد کمل بالبلوغ بدلیل توجہ
الخطاب۔ اور حال یہ کہ عقل پوری ہو چکی بلوغ کے ساتھ بدلیل خطاب متوجہ ہونے کے ف یعنی ایمان لانے اور فرائض
روزہ نماز ادا کرنے کا حکم الٰہی اسپر متوجہ ہو چکا۔ حالانکہ یہ حکم متوجہ ہونے کے واسطے عقل شرط ہے تو بالغہ کا قیاس صغیرہ پر جائز نہین

Marfat.com

فصار کالغلام۔ تو بمثل طفل کے ہوگیا ف۔ یعنی جبر کرنا لڑکی بالغہ پر ایسا ہوا کہ جیسے جبر کرنا طفل بالغ پر حالانکہ نہیں جائز ہے
وکالتصرف فی المال۔ اور جیسے تصرف کرنا بالغہ کے مال میں ف۔ حالانکہ نہیں جائز جب تک وہ راضی نہو تو یہ اجبار بھی جائز
نہیں۔ وانما یملک الاب قبض الصداق برضاہا دلالۃ۔ اور باپ کو اس دختر بالغہ کے مہر وصول کر لینے کا اختیار جو ہے
سو کہ دلالت کی راہ سے اسکی رضامندی ہے ف۔ اگرچہ ظاہر میں حکم نہیں دیا۔ نہ آنکہ باپ جبراً وصول کر سکتا ہے۔ ولہذا لا یملک
مع نہیہا۔ اور اسی وجہ سے بالغہ مذکورہ کی ممانعت کرنے کے ساتھ باپ اسکا مہر نہیں وصول کر سکتا ف۔ تو جبری نہیں بلکہ اجازتی
ہے۔ قال فاذا استاذنہا الولی فسکتت اوضحکت فہو اذن۔ کہا کہ پھر جب ولی نے عورت باکرہ سے اجازت مانگی
پس وہ چپکی ہوگئی یا ہنس دی تو یہ اجازت ہے۔ لقولہ علیہ السلام البکر تستامر فی نفسہا فان سکتت فقد رضیت
میں قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ باکرہ سے اسکی ذات کے بارہ میں اجازت چاہی جاوے پس اگر چپکی ہوگئی تو راضی
ہوگئی ف۔ یہ الفاظ غریب ہیں لیکن صحاح ستہ میں ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ ایم یعنی ثیبہ نکاح
نکی جاوے یہانتک کہ اس سے حکم لیا جاوے اور باکرہ کا نکاح نکیا جاوے حتی کہ اس سے اجازت لیجاوے لوگوں نے عرض
کیا کہ یا رسول اللہ اسکی اجازت کیونکر ہے فرمایا یہ کہ چپ ہو جاوے ع۔ لان جہۃ الرضا فیہ راجحۃ لانہا تستحی عن
اظہار الرغبۃ لا عن الرد۔ کیونکہ چپ ہونے میں رضامندی کی جانب غالب ہے کیونکہ وہ صاف رغبت ظاہر کرنے سے شرم
کرتی ہے نہ انکار کرنے سے ف۔ پس راضی نہوتی تو نہیں کر دیتی۔ والضحک ادل علی الرضا من السکوت۔ اور ہنسنا
تو چپ ہونے سے بھی بڑھکر رضامندی کی دلیل ہے ف۔ اور یوں ہی مسکرانا بقول صحیح المحیط ع۔ بخلاف ما اذا بکت
لانہ دلیل السخط والکراہۃ۔ بخلاف اسکے جب رونے لگی کیونکہ رونا ناخوشی و ناگواری کی دلیل ہے۔ وقیل اذا ضحکت
کالمستہزیۃ بما سمعت۔ اور بعض نے کہا کہ اگر وہ ایسی ہنسی کہ گویا جو کچھ سنا اس سے ٹھٹھول کرنے والی ہے۔ لا یکون
رضا۔ تو ایسا ہنسنا رضامندی نہوگا۔ ف۔ اسی پر فتوی ہے البحر۔ واذا بکت بلا صوت لم یکن ردا۔ اور جب بغیر آواز کے
روئی تو رد نہوگا ف۔ بلکہ صحیح یہ کہ رضا ہے القاضیخان م۔ اسی پر فتوی ہے المبسوط الذخیرہ ع م۔ اگر آواز بلند روئی پھر
عقد کیا گیا پھر اسنے اجازت دی تو صحیح ہوگیا المعراج و۔ سکوت ۱۹۔ مسائل میں اور اشباہ میں ۳۷ مسائل میں بعزلہ قول ہے۔
از انجملہ ایک اجازت بکر ہیں۔ دوم ولی نے عقد کیا اور اسکو خبر پہونچی کہ فلان شوہر سے اس مہر پر تیرا نکاح کر دیا پس ساکت
ہوگئی تو عقد لازم ہوا المحیط الکافی م۔ سوم صغیرہ باکرہ کا نکاح سوائے باپ دادا کے کسی نے کیا تھا پھر وہ باکرہ بالغ ہوئی
اور ایک ساعت خاموش ہوئی تو اختیار باطل ہوگیا۔ باقی مسائل باب نکاح سے متعلق نہیں اور تفصیل عینی میں ہے۔ شوہر کو
وطی کا قابو دینا یا مہر مانگنا رضامندی قولی ہے السراج م م۔ قال وان فعل ہذا غیر الولی۔ امام محمد نے کہا اور اگر غیر
ولی نے یہ فعل کیا۔ یعنی استامر غیر الولی۔ یعنی باکرہ سے اجازت چاہی ولی کے سوائے دوسرے نے۔ او ولی غیرہ
اولی منہ۔ یا ایسے ولی نے کہ دوسرا ولی بہ نسبت اس ولی کے زیادہ قریب ہے۔ لم یکن رضا حتی تتکلم بہ۔ تو باکرہ کی رضا
حاصل نہوگی یہانتک کہ باکرہ اسکو زبان سے کہے ف۔ اور سوائے اسکے سکوت وغیرہ رضا نہوگا۔ لان ہذا السکوت
لقلۃ الالتفات الی کلامہ فلم یقع دلالۃ علی الرضا ولو وقع فہو محتمل۔ کیونکہ ایسی خاموشی اس شخص کے بات پر
التفات نکرنے کی وجہ سے ہے تو یہ رضامندی پر دلالت نہیں واقع ہوگی اور اگر واقع بھی ہو تو محتمل ہے ف۔ کہ شاید
رضامندی مراد نہو۔ والاکتفاء بمثلہ للحاجۃ۔ اور سکوت کے مثل امر پر اکتفا کر لینا بوجہ حاجت کے ہے ف۔ کہ ولی سے
کہتے ہوئے شرم آتی ہے۔ ولا حاجۃ فی حق غیر الاولیاء۔ اور سوائے اولیاء کے دوسری کے حق میں کوئی حاجت نہیں ف۔
تو زبانی اجازت چاہیے۔ بخلاف ما اذا کان المستامر رسول الولی۔ برخلاف اسکے جب اجازت چاہنے والا ولی کا ایلچی ہو

Marfat.com

ف خواہ عادل یا غیر عادل المضمرات م۔ تو بیان شرم سے ضرورت قائم ہے حتی کہ سکوت کافی ہے۔ لانہ قائم مقامہ کیونکہ
ایلچی بجائے ولی کے ہے۔ ویعتبر فی الاستیمار تسمیۃ الزوج علی وجہ یقع بہ المعرفۃ لتظہر رغبتہا فیہ من رغبتہا عنہ۔
اور اجازت لینے میں شوہر کا اسطرح نام لینا جس سے شناخت ہو جاوے معتبر ہے تاکہ باکرہ بالغہ کی اسمیں رغبت اسکی بے رغبتی
ظاہر ہو جاوے ف۔ اور اگر فلان وفلان کا نام ذکر کیا تو خاموشی ہر ایک کے ساتھ رضا ہے یون ہی جب اسکے مجاز ذکر اتی
جو معہود ہین ذکر کیے ہون۔ اور اگر اسنے کہا کہ جو ذکر ہے مجھے منظور ہے تو کچھ حاجت نہین۔ ت۔ ولا تشترط تسمیۃ المہر
ہو الصحیح لان النکاح صحیح بدونہ۔ اور اسمین مہر بیان کرنا شرط نہین اور یہی صحیح ہے کیونکہ نکاح تو بدون مہر کے صحیح ہے ف
اور متاخرین نے شرط کیا اور یہی اوجہ ہے الفتح اور صحیح یہ کہ شرط نہین المبسوط ع۔ ولو زوجہا فبلغہا الخبر فسکتت فہو علی
ما ذکرنا۔ اور اگر اسکا نکاح کر دیا پھر اسکو خبر پہونچی پس خاموش ہوگئی تو وہ اسی تفصیل پر ہے جو ہمنے ذکر کی ف کہ ولی یا اسکے
ایلچی کا خبر دینا بشرطیکہ شناخت شوہر کے ساتھ ہو تو سکوت کرنا رضامندی ہے اور غیر مین زبان سے اقرار ضروری ہے۔ لان وجہ
الدلالۃ فی السکوت لا یختلف۔ کیونکہ سکوت مین رضامندی کی دلالت ہونا کچھ مختلف نہین ف خواہ قبل نکاح ہو یا بعد
نکاح ہو۔ ثم المخبر ان کان فضولیا یشترط فیہ العدد۔ پھر خبر دینے والا اگر کوئی فضولی ہو تو فضولی مین شرط ہے عدد ف
یعنی کم تر دو آدمی ہون۔ او العدالۃ۔ یا عادل ہونا ف جبکہ ایک ہو۔ عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ یہ امام ابو حنیفہ
کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف کہ انکے نزدیک صرف مخبر ہو خواہ ایک ہو یا زیادہ اور خواہ عادل ہو یا نہو۔ ولو کان
رسولا لا یشترط اجماعا۔ اور اگر مخبر ایلچی ہو تو بالاتفاق اسمین کچھ شرط نہین ہے۔ ولہ نظائر۔ اور اسکے نظائر ہین ف
جیسے وکیل کو کسی نے معزول ہوجانے کی خبر دی اور وہ فضولی ہے یعنے موکل کا ایلچی نہین ہے تو وکیل کا تصرف برابر نافذ رہیگا مگر
مگر جبکہ مخبر عادل ہو یا دو عدد ہون تو معزول ہوجائیگا۔ ولو استاذن الثیبۃ فلا بد من رضاہا بالقول۔ اور اگر ولی نے
ثیبہ سے اجازت مانگی تو زبان سے اسکی رضامندی ضرور ہے۔ لقولہ علیہ السلام الثیب تشاور۔ کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ ثیب مشورت کیگی ف یعنی بدون سکوت کے مشورہ کے ساتھ رائے بیان کرے لیکن یہ الفاظ غریب ہین بلکہ صحیح مسلم
مین ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ثیب اپنی ذات کی بہ نسبت اپنے ولی کے زیادہ حقدار ہے
ف تو اپنے نکاح مین وہ خود مختار ہے جو رائے چاہے کرے۔ ولان النطق لا یعد عیبا منہا۔ اور اسلیے کہ ثیبہ کی طرف سے
زبان سے بولنا کچھ عیب شمار نہین ہوتا۔ وقل الحیاء بالممارسۃ فلا مانع من النطق فی حقہا۔ اور ممارست کی وجہ سے
اسکی حیاء خود کم ہوگئی ہے تو اسکے حق مین بولنے سے روکنے والی کوئی چیز نہین ہے۔ واذا زالت بکارتہا بوثبۃ او حیضۃ
او جراحۃ او تعنیس فہی فی حکم الابکار۔ اور جب باکرہ کی بکارت زائل ہوئی ہو بوجہ کود پھاند کے یا بوجہ حیض کے یا بوجہ زخم کے یا بوجہ
عمر دراز ہونے کے تو یہ بھی باکرہ عورتون کے حکم مین ہے۔ لانہا بکر حقیقۃ لان مصیبہا اول مصیب لہا۔ کیونکہ یہ عورت
درحقیقت باکرہ ہے کیونکہ اسکو پہونچنے والا اسکا پہلا ہی پہونچنے والا ہے ف اور پہل کے اعتبار سے بکر نام ہے۔ ومنہ الباکورۃ
والبکرۃ۔ اور اسی لفظ بکر سے باکورہ اور بکرہ نکلا ہے ف باکورہ پہلا پھل وغیرہ اور بکرہ اول صبح۔ یون ہی یہ عورت ہے کہ پہلے
اسکی رسائی مرد سے ہوگی۔ تو با اعتبار لغت کے یہ باکرہ ہے اگرچہ عرفی نہو۔ ولانہا تستحیی لعدم الممارسۃ۔ اور اسوجہ سے کہ وہ بھی
بوجہ عدم ممارست کے حیاء کریگی ف تو زبان سے صریح اجازت نہ دیگی۔ ولو زالت بکارتہا بزنا فہی کذلک عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف ومحمد والشافعی لا یکتفی بسکوتہا لانہا ثیب حقیقۃ۔ اور اگر اسکی بکارت بوجہ زنا کے زائل ہوگئی ہو
تو وہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک باکرہ کے حکم مین ہے اور ابو یوسف ومحمد وشافعی نے کہا کہ اسکی خاموشی پر اکتفا کیا جائیگا کیونکہ
وہ حقیقت مین ثیبہ ہے۔ لان مصیبہا عائد الیہا۔ کیونکہ جو اسکو پہونچ لیا وہ دوبارہ اسکو پہونچیگا ف یعنی بوفعل اسکو

Marfat.com

زنا سے ہو تو وہی اب نکاح سے ہو چکیگا- تو ثیبہ ہے- ومنہ المثوبۃ والمثابۃ والتثویب- اور اسی سے مثوبہ اور مثابہ اور تثویب
مشتق ہیں ف- مثوبۃ جو عمل نیک کا ثواب ہے گویا دوبارہ عمل مل گیا اور مثابہ جہاں آدمی بار بار لوٹ کر آوے- اسی واسطے کعبہ کو
مثابہ کہتے ہیں کہ لوگ وہاں بار بار لوٹ کر حج وعمرہ کے لیے آتے ہیں اور تثویب اذان کو دوہرانا- پس جب اس عورت کے ساتھ
دوبارہ وہی فعل واقع ہوگا جو ایک مرتبہ زنا سے ہوا تو وہ ثیبہ ہے- ولابی حنیفۃ ان الناس عرفوہا بکرا فیعیبونہا بالنطق
فتمتنع عنہ- اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اسکو باکرہ جانتے ہیں تو اسکی زبان سے بولنے پر عیب رکھینگے تو وہ بولنے
باز رہیگی ف- تو اس جہت سے اسپر حیا طاری ہوگی- فیکتفی بسکوتہا کیلا تتعطل علیہا مصالحہا- تو اسکی خاموشی پر کفایت
کرلیا جاوے تو اسکے مصالح معطل نہ رہیں- بخلاف ما اذا وطئت بشبہۃ او بنکاح فاسد- برخلاف اسکے اگر وطی بشبہہ
وطی کی گئی یا نکاح فاسد میں وطی کی گئی ہو ف- مثلاً بیہودہ عورتوں نے اسکو بجائے اسکی بہن کے دل لگی میں مثلاً داخل کر
بہن کے شوہر نے شبہہ میں اس سے وطی کرلی یا اسکا کسی سے نکاح فاسد مع دخول واقع ہوا- چنانچہ اسپر عدت واجب ہوئی اور
اسکو عقر یا مہر دلایا گیا- تو اسوقت وہ بمنزلہ ثیبہ کے بلا خلاف ہے- لان الشرع اظہرہ حیث علق بہ احکاما- کیونکہ شرع نے
اسکو ظاہر کردیا اسلیے کہ اسکے ساتھ احکام متعلق کیے ہیں ف- مانند عدت ومہر وغیرہ کے- اس سے افادہ فرمایا کہ اگر اسکے لوگ
یعنی عورتیں اس واقعہ کو پوشیدہ کردیں حتی کہ اور لوگ اسکو باکرہ خیال کریں تو بھی وہ شرعاً ثیبہ کے حکم میں ہے اور اسکی اجازت
بغیر زبانی قول کے جائز نہوگی کیونکہ شرع نے اسکو احکام متعلق کرکے ظاہر کردیا- اما الزنا فقد ندب الی سترہ- رہا زنا
تو شرعاً اسکو پوشیدہ کرنے پر ندب کیا گیا ہے ف- پس اگر مخفی رہا تو وہ بمنزلہ باکرہ کے شمار ہے پس زبانی قول شرط کرنا خلاف
شرع ہوگا- حتی لو اشتہر حالہا لایکتفی بسکوتہا- حتی کہ اگر اسکا حال یعنی زنا کرنا مشتہر ہوجاوے تو اسکے سکوت پر اکتفا نکیا
جائیگا- ف- لیکن واضح ہو کہ اشتہار سے لوگوں کی بدگوئیاں اپنی اپنی دانست پر مراد نہیں ہیں بلکہ مشتہر ہوتا یہ کہ شرعاً چار
گواہوں نے معائنہ کرکے گواہی دی ہو حتی کہ جو اسکو قذف کرے وہ حد نہ مارا جاوے پس اگر تین آدمیوں نے معائنہ کیا ہو تو
وہ مخفی ہے چنانچہ جو اسکو قذف کرے حد مارا جائیگا یہ کتاب الحدود میں مفصل بیان ہے فاحفظہ م- مسئلہ اختلاف شوہر وزوجہ
در مرافعہ عند القاضی- واذا قال الزوج بلغک النکاح فسکت- اور اگر شوہر نے کہا کہ تجھے نکاح کی خبر پہنچی پس تو خاموش
رہی ف- یعنی بکر بالغہ سے کہا لہذا نکاح لازم ہوگیا- وقالت رددت- اور بکر بالغہ نے کہا کہ میں نے نکاح کو رد کردیا تھا ف- اور
دونوں کے پاس گواہ نہیں ہیں- فالقول قولہا- تو قول اسی عورت کا قبول ہوگا- وقال زفر القول قولہ- اور زفر نے
کہا کہ قول اس مرد کا قبول ہوگا- لان السکوت اصل والرد عارض- کیونکہ سکوت کرنا تو اصل ہے اور رد کرنا عارض ہے ف-
یعنی اصل میں خاموش تھی اسپر بولنا پیدا ہوا تو رد ہوا اور جو چیز اصل ہے وہ خود ثابت ہے اور اسکے سوائے جو عارض ہو اسکے واسطے
دلیل چاہیے تو شوہر جو اصل کا مدعی ہے اسی کا قول قبول ہے اور عورت اپنا رد کرنا ثبوت کرے- فصار کالمشروط لہ الخیار اذا
ادعی الرد بعد مضی المدۃ- تو ایسا ہوگیا جیسے وہ شخص جسکے لیے خیار شرط کیا گیا تھا جب اسنے بعد مدت خیار کے رد کرنے کا
دعوی کیا ف- یعنی مثلاً زید نے بکر سے گھوڑا خریدا اس شرط پر کہ بکر کو تین روز تک اختیار ہو چاہے اس مدت میں بیع توڑ دے
پھر تین دن گزرنے کے بعد دونوں قاضی کے سامنے مخاصمہ پیش کیا پس زید نے کہا کہ تو نے بیع پوری کی رد نہیں کی اور بکر
نے کہا کہ میں نے رد کردی تو قول زید کا قبول ہے کیونکہ تمام کرنا اصل ہے اور رد کرنا عارض تو بکر اپنے گواہ لاوے- اسی طرح یہاں سکوت
اصل ہے تو قول شوہر کا قبول ہے- ونحن نقول انہ یدعی لزوم العقد وتملک البضع- اور ہم کہتے ہیں کہ شوہر دعوی کرتا ہے
کہ عقد نکاح لازم ہوا اور میں بضع کا مالک ہوا- والمرأۃ تدفعہ اور عورت اسکو دفع کرتی ہے- فکانت منکرۃ- تو عورت انکار
کرنے والی ٹھہری ف- اور حدیث مشہور ہے کہ قول منکر کا قبول ہے اور گواہ لانا مدعی پر لازم ہے- کالمودع اذا ادعی رد الودیعۃ ۲۱

Marfat.com

جیسے وہ شخص جسنے اپنی حفاظت میں مال ودیعت لیا ہے جب ودیعت واپس دینے کا مدعی ہو ف۔ تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے
کیونکہ وہ اپنی جان کو تاوان سے بچاتا ہے اور مالک تو دیعت اسپر ثابت کرنا چاہتا ہے ع۔ بخلاف مسئلۃ الخیار لان اللزوم
قد ظہر بمضی المدۃ۔ برخلاف مسئلہ خیار کے کیونکہ بیع لازم ہونا بوجہ مدت گزر جانے کے ظاہر ہوگیا ف۔ تو جو شخص اس ظاہر
کے خلاف مدعی ہے وہ ثابت کرے۔ وان اقام الزوج البینۃ علی سکوتہا ثبت النکاح۔ اور اگر شوہر نے عورت کے
چپ رہنے پر گواہ قائم کیے تو نکاح ثابت ہوگیا ف۔ یعنی گواہ عادل قائم کیے تو انکار کرنے والے کا انکار باطل ہوگیا۔ لانہ
نور دعواہ بالحجۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے دعوی کو حجت یعنی گواہوں سے روشن کردیا۔ وان لم تکن لہ بینۃ۔ اور اگر شوہر کے پاس
گواہ نہوں ف۔ اور اسنے چاہا کہ عورت منکرہ سے اسکے دعوی پر قسم لیجاوے۔ فلا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ۔ تو ابوحنیفہ
کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ف۔ بخلاف صاحبین۔ وہی مسئلۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ۔ اور یہ چھ چیزوں
میں قسم لینے کا مسئلہ ہے ف۔ یعنی نکاح ورجعت اور ایلاء میں وطی کرلینا و رقیت وام ولد بنانا ونسب ان چھ چیزوں میں
ابوحنیفہ کے نزدیک مدعا علیہ منکر پر قسم نہیں خلافا للصاحبین۔ وسیاتیک فی الدعوی ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب
کتاب الدعوی میں انشاء اللہ تعالے تیرے پاس بیان آویگا ف۔ بعض محققین فقہاء نے کہا کہ قسم عائد ہونے کے مواقع جاننا
بہت مشکل ومجتہد کا کام ہے۔ لیکن اس مقام پر فتوی یہ کہ عورت بالغہ باکرہ پر جو منکر ہے قسم عائد ہے کما فی الدر۔ یہی قول صاحبین
وائمہ ثلثہ ہے م۔ شوہر مراد عورت نے کہا کہ میرے باپ نے میری اجازت سے نکاح کردیا تھا اور شوہر کے وارثوں نے اجازت
کا انکار کیا تو قول عورت کا قبول اور وہ عدت بیٹھے اور میراث پاوے اور اگر کہا کہ بغیر میری اجازت کے نکاح کیا مگر مجھے خبر پہونچی تو
میں راضی ہوئی تھی تو قول وارثوں کا ہے اور عورت گواہ لاوے۔ (فرع) ولی نے کسی معین شوہر کے بارہ میں اجازت چاہی
عورت نے رد کردیا اگر کہا کہ دوسرا اس سے بہتر تو بعد عقد کے رد نہیں اور قبل عقد کے رد ہے پھر اگر ولی نے عقد کیا پس خاموش
ہو رہی تو علی الاصح جائز ہے جیسے اسکی موجودگی میں نکاح کیا بغیر پوچھے اور وہ خاموش رہی تو علی الاصح جائز ہے بشرطیکہ
جانتی ہو۔ اگر باپ نے صغیرہ سمجھکر نکاح کردیا اسنے کہا کہ میں بالغہ ہوں تو اسی کا قول اور اسی کے گواہ قبول ہیں بشرطیکہ
عمر اسکو محتمل ہو۔ ت د۔ ویجوز نکاح الصغیر والصغیرۃ اذا زوجہما الولی۔ اور جائز ہے یعنی منعقد ہے نکاح صغیر کا
یا صغیرہ کا جبکہ انکو ولی نکاح کرے۔ بکرا کانت الصغیرۃ او ثیبا۔ خواہ صغیرہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو ف۔ اسطرح کہ قبل بلوغ
کے شوہر نے وطی کرلی پھر طلاق دی یا مرگیا پھر ولی نے اس صغیرہ ثیبہ کو دوسرے سے نکاح کردیا۔ یوں ہی ولی خواہ باپ و
دادا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ والولی ہو العصبۃ۔ اور ولی وہ ہے جو عصبہ ہو ف۔ یعنی ایسا وارث کہ اگر یہ صغیر یا صغیرہ مرجائے
تو جنکے مفروض حصہ ترکہ میں دینے کے بعد باقی مال اسی کا ہو چنانچہ فرائض میں معلوم ہوگا۔ واولیاء کا بیان آتا ہے۔ ومالک
یخالفنا فی غیر الاب۔ اور امام مالک رح سوائے باپ کے دیگر اولیاء میں ہمسے مخالفت کرتے ہیں ف۔ حتی کہ دادا کا نکاح
کرنا منعقد نہیں کہتے۔ والشافعی فی غیر الاب والجد۔ اور شافعی رح ہمسے مخالفت کرتے ہیں سوائے باپ ودادا کے
دیگر اولیاء میں۔ وفی الثیب الصغیرۃ ایضا۔ اور ثیبہ صغیرہ میں بھی مخالفت کرتے ف۔ اور کہتے ہیں کہ صغیرہ جب
ایک مرتبہ ثیبہ ہوگئی تو اب شرم نہیں پس اسکی زبانی رضامندی ضرور ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نابالغی سے حماقت قائم ہے و تمام کلام آتا ہے
وجہ قول مالک ان الولایۃ علی الحرۃ باعتبار الحاجۃ۔ قول مالک رح کی وجہ یہ ہے کہ آزادہ پر ولایت غیر کی بلحاظ حاجت کے
ہوتی ہے۔ ولا حاجۃ لانعدام الشہوۃ۔ اور یہاں کچھ حاجت نہیں بوجہ شہوت نہ ہونے کے ف۔ کیونکہ صغیر یا صغیرہ ہے
تو قیاسا باپ کی بھی ولایت نہوگی۔ الا ان ولایۃ الاب ثبتت نصا بخلاف القیاس۔ لیکن باپ کا ولی ہونا ازراہ نص کے برخلاف
قیاس ثابت ہے ف۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض سے چھ سالہ عمر میں بولایت حضرت ابوبکر الصدیق

Marfat.com

نکاح کر لیا اور نو برس کی عمر میں زفاف ہوا۔ پس قیاس کو یہاں دخل نہیں بلکہ نص سے معلوم ہوا تو صرف باپ تک رہیگا۔ والجد لیس فی معناہ فلا یلحق بہ۔ اور دادا کچھ باپ کے معنی میں نہیں تو باپ کے ساتھ لاحق کیا جاوے ف۔ شافعی کہتے ہیں کہ باپ کے معنی میں ہے حتی کہ فرائض میں باپ نہو تو دادا بجائے اُسکے قائم ہو۔ قلنا لا بل ہو موافق للقیاس۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ خلاف قیاس ہی نہیں بلکہ وہ موافق قیاس ہے ف۔ تو دادا اور مانند اسکے سب داخل ہیں۔ لان النکاح یتضمن المصالح۔ اسواسطے کہ نکاح متضمن مصلحتوں کو ہے۔ ولا تتوفر الا بین المتکافئین عادۃ۔ اور عادت یوں ہی جاری ہے کہ یہ مصلحتیں بھرپور نہیں حاصل ہوتی ہیں مگر دو برابر والوں میں۔ ولا یتفق الکفو فی کل زمان۔ اور برابر والے کا میسر ہونا ہر وقت میں اتفاق نہیں ہوتا ف۔ شاید صغر میں میسر ہو پھر بعد بلوغ کے نہو۔ فاثبتنا الولایۃ فی الصغر احرازا للکفو۔ تو ہمنے صغر میں ولایت ثابت کی تاکہ کفو حاصل کر لیا جاوے ف۔ اور جب اسلیے ولایت دی گئی تو باپ ہو یا دادا کوئی ہو ولی ہوگا۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ سواے باپ دادا کے ولی نہیں۔ وجہ قول الشافعی ان النظر لا یتم بالتفویض الی غیر الاب والجد لقصور شفقتہ وبعد قرابتہ۔ اور وجہ قول شافعی یہ کہ باپ دادا کے سواے دوسرے کو سپرد کرنے میں نظر مصالح پورا نہوگا بوجہ غیر کی شفقت ناقص ہونے اور اُسکی قرابت بعید ہونے کے۔ ولہذا لا یملک التصرف فی المال مع انہ ادنی رتبۃ فلان لا یملک التصرف فی النفس وانہ اعلی اولی۔ اور اسی قصور و دوری سے وہ مال صغیر و صغیرہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا باوجودیکہ مال کا درجہ کمتر ہے پس بالضرور اولی ہے کہ وہ جان صغیر و صغیرہ میں تصرف کا قادر نہ ہووے درحالیکہ جان کا درجہ بڑھکر ہے۔ ولنا ان القرابۃ داعیۃ الی النظر کما فی الاب والجد۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ نظر شفقت کی داعی تو قرابت ہے جیسے باپ دادا میں ہے ف۔ صرف اتنا فرق ہے کہ غیر میں کچھ کمی ہے۔ وما فیہ من القصور اظہرناہ فی سلب ولایۃ الالزام۔ اور جو کچھ غیر میں کمی تھی اُسکو ہمنے ولایت الزام چھین کر ظاہر کر دیا ف۔ یعنی سواے باپ دادا کے غیر نے جو نکاح کر دیا وہ لازم نہیں ہوتا حتی کہ صغیرہ مثلا چاہے بلوغ کے بعد فسخ کرے۔ بخلاف التصرف فی المال برخلاف مال میں تصرف کے ف۔ کہ وہ نہیں جائز رکھا کیونکہ اسمیں صرف ایک ہی ولایت الزامی ہو سکتی ہے۔ لانہ یتکرر کیونکہ یہ تکرر ہوتا ہے ف۔ ایک ہی حالت پر نہیں رہتا چنانچہ ولی نے اگر صغیر کا غلام بیچا وہ مشتری کے ہاتھ سے دوسرے نے خرید لیا پھر کہیں اور گیا۔ فلا یمکن تدارک الخلل۔ تو خلل کا تدارک ممکن نہیں۔ فلا تفید الولایۃ الا ملزمۃ۔ تو اسمیں کوئی ولایت مفید نہیں سواے ولایت الزام کے ف۔ پس اگر ولایت حاصل ہو تو یہی ہوگا کہ ولایت الزامی حاصل ہو۔ ومع القصور لا یثبت ولایۃ الالزام۔ حالانکہ قصور شفقت کے باوجود الزامی ولایت نہیں حاصل ہوتی ہے ف۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے تو مال میں کسی قسم کی ولایت نہیں ہو سکتی۔ شافعی رح نے دوم یہ فرمایا کہ ثیبہ صغیرہ پر ولایت نہیں ہے۔ وجہ قولہ فی المسئلۃ الثانیۃ ان الثیابۃ سبب لحدوث الرای لوجود الممارسۃ۔ دوسرے مسئلہ میں شافعی رح کے قول کی یہ وجہ ہے کہ ثیبہ ہو جانا اپنی راے پیدا ہو جانے کا سبب ہے بوجہ ممارست پائے جانے کے ف۔ یعنی اسکو ایک تجربہ حاصل ہو کر خود عقل ہو جاتی ہے اگرچہ بعض میں حاصل نہو۔ فادرنا الحکم علیہا تیسیرا۔ تو ہمنے آسانی کے لیے ثیب ہو جانے پر حکم کا مدار رکھا ف۔ جو ثیب ہو خود مختار ہے چاہے نکاح منظور کرے یا نکرے۔ ولنا ما ذکرنا من تحقق الحاجۃ ووفور الشفقۃ۔ اور ہماری دلیل تو وہی جو ہم بیان کر چکے کہ ضرورت متحقق ہے اور شفقت وافر ہے ف۔ یعنی مصالح نکاح کا کفو ہر وقت میسر نہیں اور باپ دادا کو اسپر وافر شفقت ہے تو انکو ولایت حاصل ہے۔ ولا ممارسۃ تحدث الرای بدون الشہوۃ۔ اور کوئی ممارست نہیں جو بدون شہوت کے راے پیدا کرے ف۔ کیونکہ صغیرہ نے شہوت سے وطی نہیں کی۔ فیدار الحکم علی الصغر۔ تو حکم کا مدار بچپن پر ہے ف۔ یعنی بالغ نہونا پس جو بالغ نہیں خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اسپر ولایت حاصل ہے اور ولی عصبہ ہے خواہ باپ دادا ہو یا غیر ہو

Marfat.com

ویؤید کلامنا فیما تقدم قولہ علیہ السلام النکاح الی العصبات - اور ہمارے کلام سابق کا مؤید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ نکاح کرنا عصبات کے سپرد ہے - من غیر فصل - بدون تفصیل کے فرمایا ف یعنی جملہ عصبات بدون قید باپ یا دادا وغیرہ کے - لیکن یہ حدیث سرخسی وسبط ابن الجوزی نے حضرت علی رض سے موقوفاً ومرفوعاً ذکر کی اور کسی نے روایت نہیں کی - نع - والترتیب فی العصبات فی ولایۃ النکاح کالترتیب فی الارث - نکاح کی ولایت میں عصبات کی ترتیب مثل ترتیب میراث کے ہے ف چونکہ ایک ہی درجہ کا عصبہ کل میراث کا حاوی ہوگا تو اقرب سے ابعد محجوب ہوتا ہے اسی طرح نکاح میں - الابعد محجوب بالاقرب - اقرب کی وجہ سے ابعد محجوب ہے ف عورت کا سب سے اقرب ولی اسکا پسر پھر پسر کا پسر نیچے تک پھر باپ پھر باپ کا باپ اوپر تک - المحیط - پھر ایک ماں باپ کا بھائی پھر خالی باپ کی طرف کا پھر ماں کی طرف کا پھر اسی ترتیب سے ہر ایک کی اولاد نرینہ - پھر چچا اور اسمیں حقیقی وعلاتی واخیافی کی ترتیب مثل بھائی کے پھر چچا کے پسر اسی ترتیب سے پھر باپ کے چچا بتفصیل مذکور پھر انکی اولاد بتفصیل مذکور علی ہذا - پس ہر ایک کو صغیروں یا مجنونوں میں ولایت ہے - پھر آزاد کرنے والا مولی خواہ مرد ہو یا عورت ہو پھر مولی کے عصبات بترتیب مذکور - پھر جب عصبات نہوں تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اول ماں پھر دختر پھر پسر کی دختر پھر دختر کی دختر پھر بہن بتفصیل مذکور پھر پھوپھیاں پھر ماموں پھر خالائیں وغیرہ تمام تفصیل میراث میں ہے - پھر جس سے موالات کی واسکے عصبات پھر قاضی جسکے فرمان میں یہ اختیار ہو اور تمام ہکلام فی الفتاوی آپ واضح ہو کہ درجۂ اول پسر واسکا سلسلہ ہے تو فرض کرو کہ عورت کا پسر یا پوتا پڑپوتا اور باپ دادا اور بھائی تینوں قسم کے ہیں تو ولایت پسر یا پوتے یا پڑپوتے کو ہے اور باپ دادا وغیرہ محجوب ہیں - اگر پسری سلسلہ میں کوئی نہو تو باپ ہے اور دادا وغیرہ محجوب ہیں اگر کوئی نہو صرف تینوں قسم کے بھائی ہوں تو حقیقی بھائی ولی اور باقی محجوب ہیں علی ہذا القیاس - پھر واضح ہو کہ باپ دادا اور دیگر اولیاء میں فرق معلوم ہو چکا - فان زوجہما الاب او الجد - پس اگر باپ یا دادا نے نکاح کر دیا دونوں کو - یعنی الصغیر او الصغیرۃ - یعنی صغیر یا صغیرہ کو - فلا خیار لہما بعد بلوغہما - تو دونوں کو بعد بالغ ہونے کے کچھ اختیار نہیں ہے ف یعنی نکاح رکھنے یا توڑنے میں اختیار نہیں - لانہما کاملا الرای وافرا الشفقۃ فیلزم العقد بمباشرتہما کما اذا باشراہ برضاہما بعد البلوغ - کیونکہ باپ ودادا دونوں رائے میں پورے اور شفقت میں بھرپور ہیں تو انکے عمل میں لانے سے عقد لازم ہو جائیگا جیسے اگر بعد بلوغ صغیرین کے انکی رضامندی سے دونوں نے عقد کیا تو لازم ہوتا ہے ف پس اگر باپ یا دادا نے دختر صغیرہ کا مہر بغبن فاحش قبول کیا یا طفل صغیر کا مہر بغبن فاحش زیادہ کیا یا غیر کفو کے ساتھ نکاح کر دیا تو بھی لازم ہے - اور یہی حکم دختر اور پسر مجنون کا حکم ہے - یہ اسوقت کہ باپ دادا وغیرہ کی بیہودگی تصرفات میں از راہ حماقت وفسق وغیرہ کے ظاہر نہو اور اگر ظاہر ہو تو بالاتفاق نکاح صحیح نہیں - یوں ہی اگر نشہ میں اپنی دختر صغیرہ کو مرد فاسق یا شریر یا بھیک مانگنے والے یا کمینہ پیشہ کرنے والے کے ساتھ بیاہ دیا تو صحیح نہیں البحر - وان زوجہما غیر الاب والجد - اور اگر صغیر وصغیرہ کو سوائے باپ ودادا کے کسی نے بیاہ دیا ہو - فلکل واحد منہما الخیار اذا بلغ - تو صغیر وصغیرہ میں سے ہر ایک کو جب بالغ ہو تو اختیار ہے یعنی - ان شاء اقام علی النکاح وان شاء فسخ - اگر چاہے تو نکاح مذکور پر قائم رہے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اگرچہ وطی واقع ہو چکی ہے ف اور اگر بغبن فاحش یا غیر کفو سے کیا ہو تو بالکل صحیح نہیں ہوا ت - وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح - اور یہ حکم امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لا خیار لہما اعتبارا بالاب والجد - اور ابو یوسف نے کہا کہ نہیں اختیار ہے بر قیاس باپ ودادا کے ف کیونکہ قرابت میں سب مشترک ہیں - ولہما ان قرابۃ الاخ - اور ابو حنیفہ رح ومحمد کی دلیل یہ کہ بھائی کی قرابت ف اگرچہ بعد باپ ودادا کے باقیوں سے بڑھکر ہے - ناقصۃ - ناقص ہے - والنقصان یشعر بقصور الشفقۃ - اور نقصان شفقت کی کمی پر دلالت کرتا ہے - فیتطرق الخلل فی المقاصد عسی - تو ایسا لگتا ہے

کہ نکاح کے مقاصد میں خلل کی راہ ہو ف۔ پس جن اولیا میں نقص ہو سب میں خلل کا احتمال ہو۔ والتدارک ممکن بخیار
الادراک۔ اور بلوغ کا اختیار دینے کے ذریعہ سے تدارک کرنا ممکن ہو ف۔ تو واجب ہوا کہ انکو خیار بلوغ حاصل ہو۔ واطلاق
الجواب فی غیر الاب والجد یتناول الام والقاضی۔ اور باپ دادا کے سوائے میں مطلقاً خیار کا جواب ماں و قاضی کو
شامل ہو ف۔ پس اگر ماں یا قاضی نے صغیرین کو اپنی ولایت سے بیاہ دیا تو بعد بلوغ کے انکو خیار حاصل ہو۔ ہو اصح
من الروایۃ لقصور الرای فی احدہما۔ یہی صحیح روایت ہو کیونکہ ایک میں رائے ناقص ہو ف۔ وہ ماں ہو۔ ونقصان
الشفقۃ فی الآخر۔ اور دوسرے میں شفقت ناقص ہو ف۔ اور وہ قاضی ہو۔ فیتخیر۔ تو صغیر و صغیرہ کو اختیار ہوگا ف۔
پھر اگر صغیر یا صغیرہ نے فسخ اختیار کیا تو واجب ہو کہ فوراً بالغ ہوتے ہی رد کر دے یا جب آگاہ ہو اسی دم بدون کسی کام میں
مشغول ہونے کے فسخ کر دے لیکن اسکے یہ معنی ہیں کہ فسخ اختیار کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا سے فسخ واقع ہونا تو فرمایا
ویشترط فیہ القضاء۔ اور خیار بلوغ میں حکم قاضی شرط ہو ف۔ تب نکاح فسخ ہوگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف
خیار عتق کے ف۔ یعنی باندی کسی شوہر کے تحت میں تھی کہ آزاد کر دی گئی تو اسکو خیار ہو چاہے اسکے نکاح میں رہنا پسند
کرے یا نہیں پس اگر فسخ کریگی تو بدون حکم قاضی کے نکاح فسخ ہو جائیگا۔ پس خیار بلوغ و خیار عتق میں فرق ہو۔ لان
الفسخ ہہنا لدفع ضرر خفی وہو تمکن الخلل ولہذا یشتمل الذکر والانثی فجعل الزاما فی حق الآخر فیفتقر الی
القضاء۔ کیونکہ یہاں یعنی خیار بلوغ میں فسخ کرنا ایک مخفی ضرر دور کرنے کے لیے ہو اور وہ خلل ممکن ہونا اور اسی جہت سے
وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہو پس یہ دوسرے کے حق میں الزام قرار دیا گیا تو قضائے قاضی کی حاجت ہوئی ف۔ کیونکہ
دوسرے پر کوئی امر لازم کرنا قاضی کے ولایت میں ہو۔ وخیار العتق لدفع ضرر جلی وہو زیادۃ الملک علیہا۔ اور خیار
عتق میں فسخ کرنا ایک کھلا ضرر دور کرنے کے لیے ہو اور وہ باندی پر ملک کا زیادہ ہونا یعنی دو سے تین طلاق ہونا ف۔
جسکو شوہر اور سب جانتے ہیں۔ ولہذا یختص بالانثی۔ اور اسی جہت سے وہ عورت سے مختص ہو ف۔ جس مرد کو طلاق
کا اختیار ہوتا ہو۔ فاعتبر دفعا۔ تو یہ فسخ صرف دفع کرنا اعتبار کیا گیا ف۔ دوسرے پر الزام نہیں کیونکہ کھلا ضرر ہونے
سے سبھی دیکھتے ہیں۔ والدفع لا یفتقر الی القضاء۔ اور ضرر جلی دفع کرنا حکم قضاء کا محتاج نہیں ہو۔ ثم عندہما اذا
بلغت الصغیرۃ وقد علمت بالنکاح فسکتت فہو رضا۔ پھر ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک جب صغیرہ بالغ ہوئی حالانکہ اسکو
نکاح کا علم ہوا پس خاموش ہو رہی تو یہ رضامندی ہو ف۔ خواہ اسکو یہ معلوم ہو کہ مجھے فسخ کا اختیار ہو یا نہیں۔ وان
لم تعلم بالنکاح فلہا الخیار حتی تعلم فتسکت۔ اور اگر اسکو اپنا نکاح ہونا معلوم نہوا تو اسکو اختیار باقی ہو یہاں تک کہ جان کر
پھر خاموش ہو۔ شرط العلم باصل النکاح لانہا لا تتمکن من التصرف الا بہ۔ امام محمد نے یہ شرط لگائی کہ وہ اصل نکاح سے
آگاہ ہو اس واسطے کہ اسکو تصرف کا قابو بدون اسکے نہیں ہو۔ والولی ینفرد بہ۔ حالانکہ ولی نے تنہا نکاح کا عقد کیا ہو ف۔
صغیرہ کو معلوم نہیں۔ فعذرت بالجہل۔ تو صغیرہ بوجہ جہالت کے معذور ہوئی ف۔ کیونکہ اسکا نکاح ہونا کوئی ضروری
حکم شرعی نہیں ہو تا کہ کہا جاوے کہ وہ شرعی حکم نجاننے میں معذور نہیں اور حال یہ کہ اسکا نکاح تنہا ولی نے کیا وہ جانتی نہیں کہ
تو جب تک نجانے تب تک فسخ یا بحال نہیں کر سکتی لہذا شرط ہو کہ اصل نکاح سے آگاہ ہو کر رد کریگی تو فسخ ہوگا اور سکوت کریگی تو
لازم ہو جائیگا۔ ولم یشترط العلم بالخیار۔ اور یہ شرط نہیں کی کہ خیار بھی جانتی ہو ف۔ یعنی نکاح سے واقف ہو اور یہ جانے کہ
مجھے برقرار رکھنے یا فسخ کرنے کا بھی اختیار ہو تو اختیار کا علم شرط نہیں کیا۔ لانہا تتفرغ لمعرفۃ احکام الشرع۔ کیونکہ یہ عورت
احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ ہو۔ والدار دار العلم۔ اور یہ دار الاسلام دار العلم ہو ف۔ تو اسپر لازم تھا کہ اپنے
متعلق احکام سیکھ لے۔ فلم تعذر بالجہل۔ تو نادانی پر معذور نہوگی ف۔ حتی کہ اگر نکاح سے آگاہ ہو کر چپ ہوئی پھر

Marfat.com

دعویٰ کیا کہ میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی اور میری خاموشی اسوجہ سے تھی کہ مجھے یہ معلوم نہ تھا کہ مجھکو رد کرنے کا اختیار حاصل ہی تو اسکا یہ عذر قبول ہوگا کیونکہ وہ خود مختارہ تھی کسی کی مملوکہ نہ تھی اور یہ دار الاسلام دار العلم ہی جب چاہتی جان لیتی بخلاف المعتقۃ - برخلاف اُس لونڈی کے جو آزاد کی گئی ف۔ اور کسی شوہر کے تحت میں ہی اور خاموش رہی پھر اُسکو معلوم ہوا کہ مجھے خیار حاصل ہی پس اُسنے رد کر دیا اور عذر کیا کہ پہلے مجھے معلوم نہ تھا کہ مجھے اختیار حاصل ہی تو عذر قبول ہوگا لان الامۃ لا تتفرغ لمعرفتہا فعذرت بالجہل بثبوت الخیار - اسواسطے کہ باندی تو احکام شرعیہ جاننے کے واسطے فارغ نہیں ہوسکتی تو خیار حاصل ہونا نجاننے میں معذور رکھی جائیگی - ثم خیار البکر یبطل بالسکوت ولا یبطل خیار الغلام مالم یقل رضیت او یجیٔ منہ ما یعلم انہ رضا - پھر باکرہ یعنی صغیرہ جو باکرہ بالغ ہو اسکا خیار تو سکوت کرنے پر باطل ہو جائیگا اور صغیر کا خیار نہیں باطل ہوگا جب تک نہ کہے کہ میں راضی ہوا یا اُسکی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جاوے جس سے معلوم ہو کہ یہ رضامندی ہی ف۔ صغیرہ میں تو ایسا ہوا کہ گویا بعد بلوغ کے ولی نے نکاح کر کے اجازت لی اور وہ خاموش رہی پس لازم ہوگیا اور طفل بعد بلوغ کے خود اجازت دے خواہ زبانی یا کوئی فعل دلیل اجازت مثلاً وطی کر لے یا مہر دیدے یا نان نفقہ دے کیونکہ مرد کے حق میں سکوت دلیل رضامندی نہیں جیسے ثیبہ عورت میں لہذا فرمایا - وکذلک الجاریۃ اذا دخل بہا الزوج قبل البلوغ - اور یہی حکم بالغ ہونے والی صغیرہ کا جبکہ قبل بلوغ کے اُس سے شوہر نے وطی کر لی ہو - اعتبار الہذہ الحالۃ بحال ابتداء النکاح - یعنی یہ حکم ہی بقیاس اس حالت کے بحال ابتدائے نکاح ف۔ یعنی ثیبہ بالغہ کا عقد کہ اگر ولی نے پوچھا اور اُسنے سکوت کیا تو یہ رضامندی نہیں جب تک زبان سے اجازت نہ دے یا کوئی فعل دلیل سرزد ہو مثلاً مہر پر قبضہ کرے یا شوہر کو وطی کرنے دے ایسا ہی صغیرہ مدخولہ ہوکر بالغہ ہونے والی کا حال ہی - اس سے معلوم ہوا کہ باوجودیکہ حالت صغیر میں مدخولہ ہو چکی ہی بالغ ہوکر اسکو خیار حاصل ہی حتی کہ اگر رد کرے تو نکاح بحکم قاضی فسخ کردیا جائیگا - وخیار البلوغ فی حق البکر لا یمتد الی آخر المجلس - واضح ہو کہ خیار البلوغ باکرہ کے حق میں آخر مجلس تک دراز نہوگا ف۔ یعنی جس صغیرہ کا سوائے باپ دادا کے کسی ولی نے نکاح کر دیا جس مجلس میں بالغہ ہوئی یا نکاح کو جانا اُس جلسہ کے آخر تک اُسکو اختیار میں مہلت نہیں بلکہ فوراً رد کرے ورنہ نکاح لازم ہو جائیگا - اور اگر اُسنے شوہر کا نام پوچھا یا بقول متاخرین مہر دریافت کیا تو کہا گیا کہ خیار باطل ہوا لیکن شیخ محقق نے کہا کہ یہ تعسف بلا دلیل ہی غایۃ الامر اسکو ابتدائی نکاح پر قیاس کرو تو بھی شوہر کا نام پوچھنے سے نکاح نافذ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں ہی - ہاں نام معلوم ہونے کے بعد اگر سکوت کرے تو نافذ ہوگا - اگر وقت بلوغ کے اسکو نکاح اور شفعہ کی خبر دیگئی تو لازم ہی کہ کہے میں نے دونوں حق طلب کیے پھر دونوں کی تفسیر کرے - ورنہ ایک بعد دوسرے کے طلب کرنے میں پچھلا باطل ہوگا - واضح ہو کہ جب وقت بلوغ کے اسنے فسخ کیا اور گواہ کر لیے تو قاضی کا حکم لینے جب چاہے جاوے - م بعت - یہ وقت تو باکرہ کے خیار بلوغ کا تھا - ولا یبطل بالقیام فی حق الثیب والغلام - اور جو صغیرہ کہ ثیبہ ہوکر بالغہ ہوئی یا صغیر کہ بالغ ہوا تو اسکا خیار البلوغ بوجہ کھڑے ہو جانے کے باطل نہوگا ف۔ یعنی مجلس بدل جانے سے بھی نہیں باطل ہوگا لانہ ما ثبت باثبات الزوج - کیونکہ یہ خیار کچھ شوہر کے دینے سے نہیں حاصل ہوا ف۔ تا کہ مجلس تک رہے کیونکہ جس عورت کو اسکے شوہر نے اختیار دیا کہ تو چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ عورت مخیرہ صرف مجلس تک ہی پس اگر وہ مجلس سے کھڑی ہوئی تو شوہر کا دیا ہوا اختیار باطل ہوگیا اور یہاں خیار البلوغ کچھ شوہر کا دیا ہوا نہیں - بل لتوہم الخلل - بلکہ خلل کے احتمال پر ہی ف۔ جو ولی ناقص کی رائے سے پیدا ہوا ہی - فانما یبطل بالرضا - پس یہ تو رضامندی ہی سے باطل ہوگا - غیر ان سکوت البکر رضا - لیکن یہ بات ہی کہ باکرہ کا چپ ہو جانا رضامندی ہی ف۔ اور ثیبہ ہر دو جوان کے حق میں سکوت نہیں بلکہ دل یا فعل چاہیے - تو جب تک نہو باقی رہیگا - اگرچہ ثیبہ اپنے شوہر کا کھانا کھاتی رہے و اُسکی خدمت کرتی رہے الخلاصہ - اور جہینون

اسکے ساتھ رہے مگر جبکہ زبان سے رضامند ہو جاوے یا اختیار سے وطی کرنے دے۔ الجامع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اسنے مجھے
زبردستی وطی کی تو اسی کا قول مانا جائیگا اور اسکا خیار حاصل ہو م ف۔ بالجملہ یہ خیار اپنا ذاتی ہو تو اپنی رضامندی قولی یا فعلی
تک رہیگا۔ بخلاف خیار العتق۔ برخلاف خیار العتق کے ف کہ لونڈی آزاد شدہ کو صرف مجلس تک رہتا ہو۔ لانہ
ثبت باثبات المولی وہو الاعتاق۔ کیونکہ یہ خیار تو مولی کے ثابت کرنے سے ثابت ہوا اور وہ آزاد کرنا ف یعنی
مولی نے آزاد کیا تو اسکو یہ خیار بھی دیا۔ فیعتبر فیہ المجلس۔ تو اسمین مجلس کی حد معتبر ہو۔ کما فی خیار المخیرۃ۔ جیسے مخیرہ
عورت کے خیار مین ف جبکو شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہو مجلس کی حد معتبر ہو۔ رہا یہ کہ اگر صغیرہ یا صغیر نے نکاح رد کیا
اور قاضی نے فسخ کیا تو کیا یہ طلاق ہو تاکہ طلاق کے احکام مترتب ہون یا نہین پس جواب دیا کہ۔ ثم الفرقۃ بخیار البلوغ
لیس بطلاق۔ پھر جو جدائی کہ بوجہ خیار بلوغ کے حاصل ہو وہ طلاق نہین ہو۔ لانہا تصح من الانثی۔ کیونکہ یہ فرقت
تو عورت کی طرف سے صحیح ہو ف حتی کہ صغیرہ نے جب بلوغ پر نکاح رد کیا تو فرقت ہو گئی۔ ولا طلاق الیہا۔ حالانکہ
طلاق کوئی بھی عورت کی طرف سے نہین ہو ف تو یہ فرقت طلاق نہوئی۔ وکذا بخیار العتق لما بینا۔ اور یونہی
جو فرقت بوجہ خیار عتق کے پیدا ہو وہ طلاق نہین اسی دلیل سے جو ہمنے بیان کی ف کہ وہ لونڈی کی طرف سے ثابت
ہوئی حالانکہ طلاق عورت کی طرف سے نہین۔ بخلاف المخیرۃ۔ برخلاف مخیرہ کے ف کہ فرقت اگرچہ عورت کے
اپنے آپ کو اختیار کرنے سے پیدا ہوئی لیکن شوہر کے دینے سے ہو۔ لان الزوج ہو الذی ملکہا وہو مالک للطلاق
کیونکہ شوہر ہی نے اس عورت کو فرقت کا مالک کیا اور شوہر طلاق کا مالک ہو ف تو عورت طلاق دینے مین بمنزلہ شوہر
کے نائب کے ہوئی تو مخیرہ کی فرقت طلاق ہو۔ (فرع) اگر خیار بلوغ سے عورت یا مرد نے فسخ کیا پھر دونون نے جدید نکاح
باندھا تو مرد کو پورے تین طلاق کا اختیار ہو۔ یہی خیار العتق مین اور یہی اس فرقت مین جو بوجہ کفو نہونے یا مہر کم ہونے
کے ہو۔ اگر قبل دخول کے یہ فرقت واقع ہو تو نصف مہر لازم نہین بخلاف طلاق کے م ف۔ اگر ایک طلاق دیکر بعد عدت
کے اسی عورت سے نکاح کیا تو مرد صرف دو طلاق کا مالک ہو حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو دو طلاقین دین تو مغلظہ بائنہ ہو کر
حلالہ کے بغیر نکاح مین نہین لے سکتا۔ خیار بلوغ وغیرہ مین تین طلاق کا مالک ہو م۔ وان مات احدہما قبل البلوغ
ورثہ الآخر۔ اور اگر بلوغ سے پہلے دونون مین سے کوئی مر گیا تو دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ وکذا اذا مات بعد البلوغ
قبل التفریق۔ اور یونہی جب کوئی بعد بلوغ کے قبل جدا کیے جانے کے مرا ف تو بھی دوسرا وارث ہوگا۔ یعنی بعد
بلوغ کے ایکنے نکاح رد کیا تو اس رد کا اثر یہ ہو کہ نکاح لازم نہین ہوا لیکن برابر باقی ہو حتی کہ مرد اس سے وطی کر سکتا ہو
پھر جب قاضی تفریق کرے تو نکاح فسخ ہو گیا اور چونکہ قبل تفریق کے مرا تو نکاح قائم ہو پس دوسرا وارث اور پورا مہر لازم ہوگا
لان اصل العقد صحیح۔ کیونکہ اصل عقد تو صحیح واقع ہوا ف صرف لازم نہ تھا۔ والملک الثابت بہ انتہی بالموت
اور ملک البضع جو اس عقد سے ثابت ہوئی تھی وہ بوجہ موت کے تمام ہو گئی ف یعنی پوری ہو گئی اور قطع نہین ہوئی تو
اسپر میراث جاری ہوگی۔ بخلاف مباشرۃ الفضولی۔ بخلاف اس عقد کے جو فضولی نے باندھا ف یعنی زید و ہندہ کا عقد
ایک فضولی نے باندھا جو ولی نہین اور نہ وکیل بلکہ فضول طور پر باندھا تو انعقاد موقوف باجازت زید یا ہندہ ہو۔ اذا مات
احد الزوجین قبل الاجازۃ۔ جبکہ دونون شوہر و زوجہ مین سے کوئی قبل اجازت کے مرا ف تو دوسرا وارث نہوگا
لان النکاح ثمہ موقوف۔ کیونکہ نکاح یہان موقوف ہو ف اسپر ابھی کچھ نتیجہ مترتب نہین۔ فیبطل بالموت۔ تو
موت کی وجہ سے باطل ہو جائیگا ف کہ اب اجازت ناممکن ہو۔ وہہنا نافذ فتقرر بہ۔ اور یہان ولی کا نکاح نافذ تو
موت سے ٹھیک قرار پا گیا ف حتی کہ اب فسخ نہین ہو سکتا تو نکاح کے احکام اسپر مترتب ہونگے از انجملہ میراث ہو۔ قال ولا

Marfat.com

ولا ولایۃ لعبد ولا صغیر ولا مجنون - قدوری نے کہا اور کچھ ولایت حاصل نہیں غلام کو اور نہ صغیر یعنی نابالغ کو، اور نہ مجنون کو۔
لانہ لا ولایۃ لہم علی انفسہم - کیونکہ ان لوگوں کو اپنی ذات پر اختیار حاصل نہیں ہے - فاولی ان لا تثبت علی غیرہم - تو
بدرجہ اولی انکو غیر پر ولایت ثابت نہوگی ف - کیونکہ ولایت یہ کہ انکا قول دوسرے پر نافذ ہو - ولان ہذہ ولایۃ نظریۃ
اور اس دلیل سے کہ ولایت نکاحی تو ولایت نظری ہے ف - کہ نظر غور سے بہتر جانکر عقد کردے - ولا نظر فی التفویض
الی ہولاء - اور ان لوگوں کے سپرد کرنے میں کچھ بھی نظر نہیں ہے - ف - اور غلام کی ولایت نکاح میں نہونا اجماع ہے اور صغیر و
مجنون بے عقل ہیں - پھر مراد مجنون سے جسکا جنون پورا مہینہ بھر مطبق ہو اسی پر فتوی ہے پس جو مطبق نہو وہ بالاتفاق اپنے
افاقہ کی حالت میں ولی ہے اور مفاد یہ کہ مجنون مطبق کی ولایت معدوم ہو گئی اسکا کچھ انتظار نہوگا اگرچہ سب سے اقرب ہو اور جو
مطبق نہیں ہے اسمیں دیکھا جاوے کہ اگر کفو لائق اسکے افاقہ تک انتظار نکرے تو اسکی ولایت نہیں اور اگر انتظار کرے تو اسکی
ولایت قائم ہے جیسے اقرب ولی کے پردیس میں ہونے کی صورت میں مختار متاخرین ہے ف - ولا ولایۃ لکافر علی مسلم -
اور مسلمان پر کسی کافر کی ولایت نہیں ہے - لقولہ تعالی ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا - بدلیل قول الہی
عزوجل ولن یجعل اللہ الآیۃ یعنی اللہ تعالی نے ہرگز کافروں کے لیے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی ہے ف - اور یہ ایسے ہو میں
جو معنی عبادت کو متضمن ہیں اور نکاح اسی قسم سے ہے - ولہذا لا تقبل شہادتہ علیہ - اور اسی وجہ سے کافر کی گواہی مومن پر
قبول نہیں ہے ف کما فی الحدیث الصحیح - اور واضح ہو کہ ولایت عامہ یعنی سلطنت کے بھی کافر کو مسلمان پر شرعا ثابت نہیں ہے
اور اسکے مسائل جتنی ہیں کما فی الفتح - ولا تتوارثان - اور نہ کافر و مسلم باہم ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں ف - اور
یہ معروف اور اسمیں نصوص صریحہ ہیں - اما الکافر فتثبت لہ ولایۃ الانکاح علی ولدہ الکافر - لیکن کافر کو اپنے فرزند کافر کو
نکاح کرنے کی ولایت ثابت ہے - لقولہ تعالی والذین کفروا بعضہم اولیاء بعض - بدلیل قولہ تعالی والذین کفروا الخ - یعنی
جو لوگ کافر ہوئے وہ بعضے بعضوں کے اولیاء ہیں ف - اگرچہ انکی ملتیں مختلف ہوں کیونکہ کفر درحقیقت ایک ہی ملت ہے -
ولہذا تقبل شہادتہ علیہ ویجری بینہما التوارث - اور اسی جہت سے کافر کی گواہی کافر پر قبول ہوتی اور باہم دونوں میں
میراث جاری ہوتی ہے ف - بالجملہ مسلمانوں میں جو اولیاء ہیں وہ تو فقط عصبات ہیں جیسا کہ سابق میں مترجم نے نقل کیا
اور یہی نکاح کرنے کی ولایت تو ذوی الارحام کو بھی بقول مختار حاصل ہے چنانچہ فرمایا - ولغیر العصبات من الاقارب
ولایۃ التزویج - اور عصبات کے سوائے اقارب کو بھی نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے - عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ - امام
ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - ومعناہ عند عدم العصبات - اور اس قول کے معنی یہ کہ جب عصبات میں کوئی نہو نسبی اور
نہ سببی ف - تو دوسرے اقارب کو ولایت ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم استحسان ہے - وقال محمد لا تثبت وہو القیاس
وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور امام محمد نے کہا کہ غیر عصبات کو ولایت ثابت نہوگی اور قیاس یہی ہے اور یہی ایک روایت
امام ابوحنیفہ سے ہے ف - رواہا الحسن بن زیاد - وقول ابی یوسف فی ذلک مضطرب - اور ابو یوسف کا قول اسمیں
مضطرب ہے - والاشہر انہ مع محمد - اور زیادہ مشہور یہ کہ ابو یوسف اسمیں امام محمد کے ساتھ ہیں ف - اور اکثر روایات میں
ابوحنیفہ کے ساتھ الزیلعی اور یہی جمہور کے نزدیک ہے الکافی اور یہی اصح ہے الذخیرہ مفع - لہما ما رویناہ - صاحبین کی دلیل
وہ جو ہم روایت کرچکے ف - کہ نکاح کرنا عصبات کی طرف سپرد ہے تو جب اسی جنس کے واسطے ہوا تو غیروں کو نہوگا - ولان
الولایۃ انما تثبت صونا للقرابۃ عن نسبۃ غیر الکفو الیہا - اور اس دلیل سے کہ ولایت اسی واسطے ثابت ہوئی ہے کہ
قرابت کی طرف غیر کفو کی نسبت ہونے سے حفاظت رہے - والی العصبات الصیانۃ - اور یہ حفاظت عصبات ہی کی طرف
مفوض ہے ف - کیونکہ خاندان انہیں سے قائم رہتا ہے مثل بیٹا و پوتا وغیرہ کے تو غیر عصبہ کو یہ ولایت نہوگی - ولابی حنیفۃ

Marfat.com

ان الولایۃ نظریۃ - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ یہ ولایت نظری ہے - والنظر یتحقق بالتفویض الی من ہو اقرب الشخص بالقرابۃ الباعثۃ علی الشفقۃ - اور ایسے شخص کو سپرد کرنے سے جسکی قرابت مجتمعہ باعث شفقت ہو یہ نظر حاصل ہو جائیگی ف پس وہ نہایت شفقت سے جو بات بہتر نظر آویگی اسکو حق میں جاری کریگا - خواہ عصبہ ہو یا غیر عصبہ ہو لیکن جب تک عصبہ ہے تو موافق حدیث کے عمل ہوگا اور جب نہو تو ایسی قرابت مجتمعہ والے کو ولایت ہوگی - جیسے ان ومیں وغیرہ سو من لا ولی لہا اور جس عورت کا کوئی ولی نہو - یعنی العصبۃ من جہۃ القرابۃ - مراد یہ کہ قرابت کا کوئی عصبہ نہو - اذا زوجہا مولاہا - اگر اسکو اسکا مولی یعنی الذی اعتقہا - یعنی وہ مولی جسنے اس باندی کو آزاد کیا ہے - جاز - تو جائز ہے - لانہ آخر العصبات - کیونکہ آزاد کرنے والا بھی آخر درجہ کا عصبہ منجملہ عصبات کے ہے ف تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس عورت کا عصبہ نسبی ہو تو پھر اسکا ولی اسکا عصبہ سببی ہوتا ہے - و اذا عدم الاولیاء - اور جب سب اولیاء معدوم ہوں ف نہ نسبی ہوں اور نہ سببی ہوں - اور بقول ابوحنیفہؒ قرابتی اولیاء مثل ماں وغیرہ کے بھی نہوں - فالولایۃ الی الامام والحاکم - تو ولی ہونا امام المسلمین وحاکم کیطرف راجع ہے - لقولہ علیہ السلام السلطان ولی من لا ولی لہ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سلطان اُسکا ولی ہے جسکا کوئی ولی نہو ف رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ - ت - اور حدیث صریح ہے کہ اگر اولیاء اشتجار کریں تو ولایت سلطان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے بعض نے کہا کہ اشتجار سے باہم جھگڑنا اسلئے ولایت کے مراد نہیں بلکہ اولیاء عقد سے مانع ہوں تو سلطان ولی ہو کر نکاح کر دے - میں کہتا ہوں کہ یہی معنی اظہر ہیں واللہ تعالی اعلم - م - حاکم سے مراد سلطان اعظم کیطرف سے جسکو ولایت عامہ ہو حتی کہ جس قاضی کے منشور میں نکاح کرنے کی ولایت لکھی جاوے وہ مختار ہے - فاذا غاب الولی الاقرب غیبۃ منقطعۃ - پھر اگر وہ ولی جو سب سے اقرب ہے غائب ہو یعنی پردیس میں اسطرح ہو کہ غیبت منقطعہ ہے ف - اور غیبت منقطعہ کے معنی آگے آتے ہیں اور اقرب سے نیچے درجہ کا ولی موجود ہے - جاز لمن ہو ابعد منہ ان یزوج - تو جو ولی کہ اقرب سے دوسرا اسکو روا ہے کہ نکاح کر دے ف اور اقرب سے دور رکھنے میں اشارہ ہے کہ اقرب سے دوسرے درجہ والا ولی ہے نہ تیسرے درجہ والا - چنانچہ اگر اقرب کو معدوم مانا جاوے تو جو شخص ولی اقرب ہو وہ اب ولی ہوگا - وقال زفرؒ لا یجوز - اور زفرؒ نے کہا کہ ابعد کا نکاح کرنا نہیں جائز ہے لان ولایۃ الاقرب قائمۃ - کیونکہ اقرب کی ولایت قائم ہے - لانہا تثبت حقا لہ صیانۃ للقرابۃ فلا یبطل بغیبتہ - کیونکہ ولایت اس ولی اقرب کے لیے اسکا حق اس غرض سے ثابت ہوتا ہے کہ قرابت کی حفاظت کر سکے تو وہ اسکے غائب ہونے سے باطل نہوگی ف خلاصہ یہ کہ ولایت کچھ عورت کی خالص نظر نہیں بلکہ ولی کا ذاتی حق ہے تاکہ وہ عار سے بچی قرابت کو محفوظ رکھے اور جب ولایت اسکا حق ہوئی تو غیبت سے باطل نہوگی - ولہذا لو زوجہا حیث ہو جاز - اور اسی جہت سے اگر ولی اقرب جہاں تھا وہیں سے ولیہ عورت کی تزویج کر دے تو جائز ہے ف یہی جواب ظاہر ہے - الغرض پس اگر اسکی ولایت باطل ہو سکتی تو وہاں سے تزویج کیوں جائز ہوتی - ولا ولایۃ للابعد مع ولایتہ - اور اقرب کی ولایت ہونے کے ساتھ ابعد کی کچھ ولایت نہیں ف برخلاف تو ابعد کا تزویج کرنا بغیر ولی کے تزویج ٹھہری پس باطل ہے - ولنا ان ہذہ ولایۃ نظریۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ ولایت نکاح تو نظری ولایت ہے - ولیس من النظر التفویض الی من لا ینتفع برایہ - اور یہ کچھ نظر نہیں کہ ایسے شخص کو ولایت سپرد کیجاوے جسکی رائے سے انتفاع حاصل نہیں ہو سکتا ف کیونکہ غائب ہے - ففوضناہ الی الابعد - پس ہمنے رائے کو ابعد ولی کے سپرد کیا ف جو حاضر ہے اور چونکہ خاندان کی حفاظت میں دونوں یکساں ہیں تو جسقدر حق ولی اقرب کا تھا وہ محفوظ رہا - وہو مقدم علی السلطان - اور ولی ابعد مقدم ہے سلطان پر - کما اذا مات الاقرب - جیسے اسوقت کہ ولی اقرب مر جاوے ف تو جو ولی اس سے ابعد ہو وہی اقرب ہو جائیگا نہ آنکہ سلطان کو حق حاصل ہو اور یہ جو زفرؒ نے کہا و لو زوجہا حیث ہو - اور اگر اقرب جہاں ہے وہاں سے ولیہ کو بیاہ دے بعد اطلاع دینے کے ف تو جائز ہے - فیہ منع - اس

قول میں منع ہے ف منع ہے یعنے ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ نظر اچھی طرح دیکھنے سننے پر ہوتی ہے۔ وبعد التسلیم
نقول للابعد بعد القرابۃ وقرب التدبیر وللاقرب عکسہ۔ اور بعد ان لینے کے ہم کہتے ہیں کہ جو دور کا ولی ہے اسکو قرابت
میں دوری اور تدبیر میں نزدیکی حاصل ہے اور جو اس سے نزدیک کا ولی ہے اسکو برعکس ف یعنی قرابت میں نزدیکی اور
تدبیر میں دوری ہے کیونکہ ابعد تو یہاں حاضر ہے اور اقرب دور ہے۔ فنزلا منزلۃ ولیین متساویین فایہما عقد نفذ ولا یرد
تو دونوں منزلہ دو برابر درجے کے ولیوں کے قائم ہوگئے پس جسنے عقد کردیا وہ نافذ ہوجائیگا اور رد نہیں کیا جائیگا۔ والغیبۃ
المنقطعۃ ان یکون فی بلد لا تصل الیہ القوافل فی السنۃ الا مرۃ۔ اور غیبت منقطعہ یہ ہے کہ اقرب ایسے ملک میں
ہو کہ اس تک قافلہ سال میں نہ پہونچے سوائے ایک بار کے۔ وہو اختیار القدوری۔ اور یہ قدوری رح کا مختار ہے ف کہ
غیبت منقطعہ کے یہ معنی ہیں۔ وقیل ادنی مدۃ السفر لانہ لا نہایۃ لاقصاہ۔ اور کہا گیا کہ غیبت منقطعہ کمتر مدت سفر
ہے کیونکہ انتہائے مدت سفر کی کوئی حد نہیں ہے۔ وہو اختیار بعض المتاخرین۔ اور یہ بعض مشائخ متاخرین کا مختار ہے
ف جنمیں قاضی ابو علی نسفی وابو علی سغدی وسعد بن معاذ اور ابو عصمۃ المروزی ومحمد بن مقاتل وابو الیسر وصدر شہید
وغیرہم ہیں۔ وعلی ہذا جب تین روز کی راہ پر ہو تو دوسرے درجہ والا جو حاضر ہے ولی نکاح ہے۔ فقہاء نے کہا کہ اسی پر فتوی
ہے اور زیلعی نے کہا کہ یہی اکثر متاخرین کا قول ہے۔ وقیل اذا کان بحال یفوت الکفو باستطلاع رایہ۔ اور
کہا گیا کہ غیبت منقطعہ یہ کہ ولی اقرب ایسی حالت میں ہو کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا ف حتی کہ اسی شہر
میں چھپا ہو خواہ جگہ معلوم ہو یا معلوم نہ ہو مگر جب تک رائے حاصل کرنے کا انتظام ممکن ہے کفو انتظار نہیں کریگا تو غیبت منقطعہ اور ولی
ابعد کی ولایت جائز ہے یہی امام محمد بن الفضل بخاری وغیرہم کا قول ہے اور نہایہ میں کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور امام سرخسی نے مبسوط
میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ وہذا اقرب الی الفقہ لانہ لا نظر فی ابقاء ولایتہ حینئذ۔ اور یہ فقہ سے اقرب قول ہے کیونکہ ایسی حالت
میں ولی اقرب کی ولایت باقی رکھنے میں کوئی بہتر نظر نہیں ہے ف واضح ہو کہ کمتر مدت سفر کی قول اور اس قول میں درحقیقت
کچھ مخالفت نہیں ہے۔ مف۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک اصل یہ کہ اسکی رائے حاصل کرنے تک کفو جاتا رہیگا اور اسمیں غالب گمان
کافی ہے لیکن میرے نزدیک فرق یہ کہ اگر مدت سفر تک کفو منتظر رہے تو قول سوم پر ولایت اقرب باقی ہے اور قول دوم مختار
بعض المتاخرین پر ولی ابعد کی ولایت جائز ہے واللہ تعالی اعلم۔ (فرع) اگر اقرب نے انکار کیا اور روکا تو ابعد کو بالاجماع ولایت حاصل
ہوجاتی ہے۔ الخلاصۃ ہ۔م۔ پھر واضح ہو کہ صغیر وصغیرہ میں سب سے اقرب ولی یعنی بیٹا نہیں ہو سکتا مگر مجنونہ عورت جوان میں ممکن ہے
واذا اجتمع فی المجنونۃ ابوہا وابنہا۔ اور جب مجنونہ عورت کے حق میں اسکا باپ و اسکا بیٹا جمع ہوئے ف یہ بیٹا اسکے سابق
شوہر سے بالغ ہے۔ فالولی فی انکاحہا ابنہا۔ تو اس مجنونہ کے نکاح کرنے میں اسکا ولی اقرب اسکا بیٹا ہے ف باپ نہیں ہے
فی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ وابو یوسف کے قول میں ہے ف کہ بیٹا بہ نسبت باپ کے اس دوسری میں
اقرب ہے۔ وقال محمد ابوہا لانہ اوفر شفقۃ من الابن۔ اور امام محمد نے کہا کہ مجنونہ کا باپ اسکا ولی اقرب ہے کیونکہ بیٹے کے
بہ نسبت اسکا باپ بہت شفقت کرنے والا ہے ف اور اس ولایت کا مدار نظر شفقت پر ہے۔ ولہما ان الابن ہو المقدم
فی العصوبۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ عصبہ ہونے میں بیٹا ہی مقدم ہے ف کیونکہ بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ کو صرف چھٹا حصہ
میراث ملتا ہے اور بیٹا عصبہ ہوتا ہے۔ وہذہ الولایۃ مبنیۃ علیہا۔ اور یہ ولایت اسی عصبہ ہونے پر مبنی ہے ف اور بیٹا کافی
شفقت رکھتا ہے۔ ولا معتبر بزیادۃ الشفقۃ۔ اور شفقت کی زیادتی معتبر نہیں ہوئی۔ کاب الام مع بعض العصبات
واللہ اعلم۔ جیسے ماں کا باپ مع بعض عصبات کے ف یعنی مثلا ایک عورت کا نانا موجود ہے اور چچا کے بیٹے کا بیٹا موجود ہے تو
کچھ شک نہیں کہ نانا کی شفقت بڑھکر ہے باوجود اسکے زیادتی شفقت کا اعتبار نہ کرکے چچیرا بھتیجا عصبہ ولی رہا۔ بعض مشائخ نے

Marfat.com

کہا کہ بہتر یہ کہ باپ اسکے بیٹے کو اجازت دیوے تاکہ بالاتفاق جائز ہوجاوے۔ م۔ مساوی درجہ کے دو ولیون نے تزویج کی تو اول صحیح ہی اور اگر ساتھ ہون تو باطل ہی۔

فصل فی الکفاءة

فصل کفو کے بیان مین ف کفاءت ہمسری برابری اور یہان خاص باتون مین مرد کا عورت سے یا عورت کا کمتر ہونا مراد ہی۔ و۔ الکفاءة فی النکاح معتبرة۔ نکاح مین کفو ہونا معتبر ہی ف۔ تاکہ اولیا کا حق فسخ ساقط ہو کر نکاح لازم ہو۔ ف۔ قال علیه السلام الا لا یزوج النساء الا الاولیاء ولا یزوجن الا من الاکفاء۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آگاہ رہو کہ عورتون کو تزویج نکرین مگر انکے اولیاء اور نہ تزویج کرین مگر ہمسرون سے ف۔ تو معلوم ہوا کہ کفو ہونا معتبر ہی۔ ولان انتظام المصالح بین المتکافیین عادة۔ اور اس دلیل سے کہ مصلحتون کا انتظام سے حاصل ہونا عادت کی راہ سے دو ہمسرون مین ہی۔ ف۔ اور مقصود نکاح بھی مصلحتین ہین جو بدون ہمسری کے بجائے انتظام کے اختلاف ہوجاتی ہین۔ لان الشریفة تابی ان تکون مستفرشة للخسیس فلابد من اعتبارها۔ کیونکہ شریفہ عورت اس سے انکار کرتی ہی کہ کمینہ مرد کی فراش بنے تو ضرور ہوا ہمسری کا اعتبار ف کہ مرد بھی شریف ہو۔ بخلاف جانبها۔ بخلاف عورت کی جانب کے ف کہ اسکا ہمسر ہونا مرد شریف سے ضرور نہین ہی۔ لان الزوج مستفرش فلا تغیظه دناءة الفراش۔ کیونکہ شوہر تو فراش بنانے والا ہی تو اسکو فراش کا کمینہ ہونا کچھ غیظ مین نہین لاویگا ف۔ یہی قول ابوحنیفہ وشافعی واحمد وجمہور کا ہی لیکن صاحبین کے نزدیک مستحسن ہی اور ایک جماعت کے نزدیک جیسے عمر بن عبد العزیز و مالک وحماد بن ابی سلیمان وغیرہم ہین سوائے دین کے مطلقاً شرط نہین ہی اور مصنف رح نے جو حدیث ذکر کی اُسکو دارقطنی وابو یعلی وغیرہ نے باسناد مبشر بن عبید عن الحجاج بن ارطاة روایت کیا پس حجاج بن ارطاة کے ضعیف ہونے مین اختلاف لیکن مبشر بن عبید بالاتفاق ضعیف ہی حتی کہ امام احمد نے کہا اسکی حدیثین جھوٹی موضوع ہین اور ایسا ہی ابن حبان نے کہا۔ بیہقی نے لکھا کہ کفاءت اعتبار کرنے کی احادیث مین اکثر قابل حجت نہین اور انمین سب سے بہتر حدیث علی رضی اللہ عنہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی تین چیزین ہین کہ انکو تاخیر مت کرنا نماز جب اُسکا وقت آجاوے اور جنازہ جب حاضر ہو اور بغیر شوہر والی عورت جب کفو پاوے۔ مین کہتا ہون کہ اسکے راوی سب ثقات ہین اور حاکم نے صحیح کہا لیکن یہ استحباب کو مفید ہی جیسے استدلال ابن ابی حاتم بحدیث مرفوع کہ تم لوگ اپنے نطفون کے لیے بہتری ڈھونڈھو اور ہمسرون کو نکاح کرو۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور حدیث ابن عمر رض مین ہی کہ جب تمھارے پاس کفو آجاوین تو عورتون کو بیاہ دو اور اُنکی موت کے منتظر مت رہو۔ رواہ الحاکم۔ اور متعدد طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور معارضہ کیا گیا اس حدیث سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمی سب برابر ہین جیسے کنگھی کے دانے عربی کو عجمی پر فضیلت نہین بلکہ فضیلت تو تقوی پر ہی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کو جو قرشی نہین تھا فاطمہ بنت قیس قرشیہ بیاہ دی اور عبد الرحمن بن عوف کی بہن نے بلال حبشی سے نکاح کیا اور ابوحذیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے بھائی کی دختر اپنے آزاد کیے ہوئے غلام سالم کو بیاہ دی۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب اولیا نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہوگیا۔ اور حدیث آدمی سب برابر ہین الخ مراد یہ کہ آخرت مین برابر ہین کیونکہ دنیا مین کفو شرط ہونے کی حدیث گزری۔ ہذا ملخص ولیکن یہ مخفی نہ رہے کہ شرط ہونا ان روایات سے نہین نکلتا غایت استحباب ہی اور میرے نزدیک تحقیق المقام یہ ہی کہ کفو شرط ہونا مقتضائے نکاح نہین بلکہ بضرورت رفع فساد ہی یعنی اصل یہ ہی کہ جو حدیث صحیح ترمذی وغیرہ مین آیا کہ جب تمھارے پاس ایسا مرد آجاوے کہ تم اسکے دین کو پسند کرتے ہو تو اسکو عورت بیاہ دو اور اگر یہ نکروگے تو زمین مین فتنہ اور فساد عظیم برپا ہوگا۔ یہی حدیث مستدل امام مالک وغیرہ ہی کہ صرف دین مین ہمسر ہو تو دیگر امور مین لیکن حدیث صحیح مین وارد ہی کہ میری امت مین دو باتین کفر کی رہینگی۔ ایک نسب مین طعنہ دینا اور دوسرے حسب مین فخر کرنا۔ اور معلوم ہی کہ باہمی ارتباط اسلام خصوص نکاح کے مصالح باہمی اتحاد پر موقوف ہین تو یہ طعنہ اور باہم فخر بھی

دور ہوگا کہ دونون برابر یا عورت کمتر ہو ورنہ طعنہ سے بغض وکینہ واختلاف وعداوت پیدا ہوگی جو حرام ہی تو اسکا روکنا واجب اور رکنا
جبھی کہ کفاءت شرط ہو لہذا فقہاء نے اسکو شرط کیا اور عورت کی طرف سے اس جہت سے شرط نہین کہ اسمین مرد کو کچھ طعنہ نہین ہی۔
رہا اس زمانہ مین جو لوگ لونڈیون کی اولاد مین مرد کو طعنہ دیتے ہین وہ اسلام مین جہالت حادثہ ہی جو سابق مین نہ تھی کیونکہ سید
وشیخ جو اشرف ہین انکے جد اعلی حضرت اسمعیل علیہ السلام بطن ہاجر رضی اللہ عنہا سے ہین اگر کچھ حقارت کا خیال پیغمبر کی شان مین
لاوے تو کفر ہی اور سادات کے اجداد بعد امام زین العابدین کے اکثرون کی مائین ام ولد تھین حالانکہ سب قیامت تک افضل ہین اور
حدیث مین ہی کہ باندیون سے نکاح کرو کہ انکی اولاد بہت نجیب ہوتی ہی۔ شوکانی رح نے موضوعات مین کہا کہ اس حدیث کی اسناد
صحیح ہی پس دیگر امور جن سے باہمی فتنہ واختلاف ہو اور نکاح جو شخص مصالح ہی مایۂ فتنہ وفساد ہوجاوے انکی رعایت مشروع ہی
پس یہ میرے نزدیک تحقیق اور اسی طرف کلام امام مصنف مشیر ہی واللہ تعالی اعلم۔م۔ پھر کفاءت ولی کا حق ہی نہ عورت کا۔ ت
واذا زوجت المرأۃ نفسہا من غیر کفو۔ اور جب عورت نے غیر کفو کے نکاح مین اپنے آپ کو دیدیا ف یعنی بالغہ نے جسکا
ایجاب وقبول ہمارے نزدیک خود کرنا جائز ہی کسی غیر کفو سے بدون اجازت اولیاء کے عقد کرلیا۔ **فللاولیاء ان یفرقوا بینہما**
تو عورت کے اولیاء کو دونون مین جدائی کرانے کا حق پہونچتا ہی۔ **دفعا لضرر العار عن انفسہم**۔ بغرض دفع کرنے عار کے اپنے اوپر
سے ف تاکہ انکو طعنہ نہ دیا جاوے۔ اور عورت کو تفریق کا اختیار نہین اگرچہ وہ غیر کفو ہونا نجانتی ہو جیسے اگر اولیاء نے عورت کی
رضامندی سے تزویج کردی پھر وہ غلام نکلا تو کسی کو فسخ کا اختیار نہین اگرچہ نہ جانتے ہون مگر جبکہ انھون نے شوہر سے کفو ہونا وقت
عقد کے شرط کرلیا ہو یا اسنے کفو ہونا ظاہر کیا پھر غیر کفو نکلا تو اولیاء کو فسخ کا اختیار ہی الولوالجیہ۔ و۔ رہا بیان کہ کن امور مین کفاءت
معتبر ہی تو فرمایا۔ **ثم الکفاءۃ تعتبر فی النسب**۔ پھر کفاءت معتبر ہوتی ہی نسب مین۔ **لانہ یقع بہ التفاخر**۔ کیونکہ نسب کے ساتھ
باہم فخر ہوتا ہی ف وہ فخر حرام اور موجب فساد ہی لہذا برابر کردیا مگر نسبی کفو صرف عرب مین ہی خواہ وہ ملک عرب مین ہون یا انکی نسل جو
شیخ وسید کہلاتے ہین عجم کے ملکون مین ہون۔ **فقریش بعضہم اکفاء لبعض**۔ پس قریش باہم بعضے بعضون کے کفو ہین۔ ف اگرچہ
بنوہاشم ومطلب بہ نسبت نوفلی واموی وتیمی وعدوی کے ممتاز ہون مگر نکاح مین برابر باہم اختلاط رہا حتی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی بیٹیان حضرت عثمان اموی کو دین پس شیخ وسید باہم کفو ہین۔ **والعرب بعضہم اکفاء لبعض**۔ اور باقی عرب آپسمین ایک
دوسرے کے کفو ہین ف اور قریش کے کفو نہین ہین چنانچہ یہ خود نہین معمول معلوم ہی۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام**
قریش بعضہم اکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضہم اکفاء لبعض قبیلۃ بقبیلۃ والموالی بعضہم اکفاء لبعض رجل
برجل۔ اور اصل اسمین یہ حدیث ہی کہ قریش باہم بعض کے بعض کفو ہین بطن بطن اور عرب باہم بعض کے بعض کفو ہین قبیلہ بقبیلہ
اور موالی باہم بعض کے بعض کفو ہین مرد بمرد ف بعض نے کہا کہ بطن بطن کہنے سے مطلب یہ کہ عموماً ہر بطن دوسرے کا کفو ہی
حتی کہ بطن بنوہاشم کفو دیگران ہی لیکن کتب احادیث جنمین روایت ہی حائک وحجام کا استثناء ہی یعنے سوائے جولاہہ وپچھنے لگانے
والے کے باقی قریش کے بطون باہم اور باقی عرب کے قبائل باہم اور باقی موالی باہم کفو ہین۔ رواہ الحاکم وابن عدی وابو یعلی والدارقطنی
والبزار۔ بعض نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اور بعض نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما سے لیکن سب اسانید ضعیف ہین اور کبھی
کہا جاتا ہی کہ کثرت طرق سے درجہ حسن کو پہونچی اور تمام تطویل عینی وفتح القدیر وتخریجات مین ہی۔ پھر موالی سے ظاہر مراد یہ کہ عجم کا آدمی
جسنے اسلام لاکر کسی عرب سے موالات کرلی اور محتمل ہی کہ مولی بمعنی آزاد کیا ہوا یعنی عرب مین قریش کا آزاد کیا ہوا اشرف ہی اور حدیث صحیح
مین وارد ہی کہ جس قوم کا آزاد کیا ہوا ہو اسی قوم مین شمار ہی م۔ **ولا یعتبر التفاضل فیما بین قریش لما روینا**۔ بدلیل
اس حدیث مروی کے قریش مین باہم ایک دوسرے پر فضیلت معتبر ہوگی ف در بارۂ نکاح کے ورنہ بنوہاشم اور ہاشمیون مین سے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اطہار بلاشبہہ افضل ہین پس مراد یہ کہ مناکحت مین سب برابر ہین۔ **وعن محمد الا ان یکون**

نسبا مشہوراً کاہل بیت الخلافۃ - اور امام محمد سے روایت ہے کہ دو قریش سب باہم برابر ہیں انمین تفاضل نہین) مگر جسکا
نسب مشہور ہو جیسے خاندان خلافت ف ـ مثلاً صدیقی فاروقی عثمانی اور خصوصاً علوی - کانہ قال تعظیما للخلافۃ و
تسکینا للفتنۃ - گویا امام محمد نے اسکو شان خلافت کی تعظیم ظاہر کرنے اور فتنہ فرو کرنے کے واسطے بیان کیا ف ـ یعنی معنی یہ فتنہ ہو
یا بوڑگ خلفاء کی اولادیون پر طعن کرتے رہن چپ ہو بیٹھین کیونکہ کفو نہ ہونگی - اور شاید یہ معنی ہین کہ اسوقت روافض و خوارج پیدا
ہوا اور یہ لوگ تعظیم مین قصور نکرین اور فتنہ فرو ہو - پھر امام مصنف رح نے باقی عرب سے استثنار کیا اور فرمایا کہ - و بنو باہلۃ لیسوا
باکفاء لعامۃ العرب لانہم معروفون بالخساسۃ - اور جو باہلہ عرب مین ایک بطن ہے اپنی من باہلہ نام کیطرف نسب ہے
یہ لوگ باقی عرب کے کفو نہین ہین کیونکہ خست مین مشہور ہین ف ـ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ مردار کی ہڈیون سے جوش دیکر چکنائی لیتے
تھے. ف - اور یہ مفید ہے کہ کمینہ پن کا مدار حرکات و افعال پر ہوگا جنسے عار کیا جاوے - اور شرح فتح القدیر و بحر و کنز وغیرہ مین جو باہلہ
کو مستثنی نہین کیا اور کہا کہ حق یہ کہ وے کفو ہین - لیکن مخفی نہین کہ نسب کا مرجع نطفہ پر ہو تو کچھ امتیاز ہی نہوگا اور اگر شہرت
پر ہو تو جیسے حدیث مذکور مین حائک و حجام کا استثنار ہے ہر ایسی قوم و فرقہ کا استثناء ہوگا جس سے عار آوے و علی ہذا
قیح و سید وغیرہ مین سے جو خاندان و کجب یا جو شخص کسی بدخصلت مثلاً خانگی پیشہ وغیرہ مین بدنام ہو جاوے وہ کفو نہین رہیگا
تو احتراز تمام واجب ہے کہ اپنے خصائل شرافت کو ناموررکھا جاوے واللہ تعالی ہو الموفق والمعین پھر عرب مین اسلام لانے کی سے
کفاءت نہین کما فی النہایۃ بلکہ یہ موالی مین ہے جنہون نے انساب ضائع کر دیے ہیں ع م - واما الموالی - اور رہے موالی ف جو باہم
کفو ہین تو انمین اسلام ہونے کا لحاظ ہے - فمن کان لہ ابوان فی الاسلام فصاعدا - پس جس مولی کے اسلام مین دو باپ یعنی
باپ اور دادا ہو چکے یا زیادہ ہوئے ہین - فہو من الاکفاء - تو وہ اکفاء مین سے ہے - یعنی لمن لہ آباء فیہ - یعنی اسکا کفو ہے جسکے
اسلام مین آباء گذرے ف ـ پردادا بلکہ زیادہ پشتین اسلام مین گذرین کیونکہ پوری معرفت دادا تک ذکر کرنے سے ہو جاتی ہے اور یہ
مسلمان گذرے تو یہ شخص اسکا کفو ہوگا جسکے دادا سے اوپر بھی اسلام مین گذرے اگرچہ دس بیس ہون - ومن اسلم بنفسہ اولہ
اب واحد فی الاسلام - اور جو شخص بذات خود اسلام لایا (باپ نہین) یا اسکا ایک باپ اسلام مین گذرا ف ـ یعنی
صرف باپ اکیلا بدون دادا کے - لا یکون کفوا لمن لہ ابوان فی الاسلام - تو یہ شخص اُسکا کفو نہین ہوگا جسکے اسلام مین دو
باپ ف ـ یعنی باپ اور دادا گذرے ہین - لان تمام النسب بالاب والجد - کیونکہ نسبت کا پورا ہونا باپ و دادا سے ہے
ف ـ چنانچہ جس غائب کی معرفت مقصود ہو اسکا باپ مع دادا کے ذکر کرنے سے ہوتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - تو جسکا صرف
باپ اسلام لایا وہ ناقص ہے پس اسکا کفو نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک کفو ہے - وابو یوسف الحق الواحد بالمثنی کما ہو مذہبہ
فی التعریف - اور ابو یوسف نے ایک کو دو کے ساتھ لاحق کیا جیسا کہ تعریف مین انکا مذہب ہے ف ـ تو جب پوری معرفت صرف
باپ کے ذکر سے حاصل ہوتی ہے تو جسکا باپ اسلام مین گذرا وہ دادا والی کا کفو ہے - ومن اسلم بنفسہ لا یکون کفوا لمن لہ اب
واحد فی الاسلام - اور جو بذات خود اسلام لایا وہ ایسے شخص کا کفو نہین جسکا ایک باپ اسلام مین آیا - لان التفاخر فیما بین
الموالی بالاسلام - کیونکہ موالی کے درمیان اسلام کے ساتھ باہم تفاخر ہوتا ہے ف ـ پس اگر اسمین کفو و برابری کا لحاظ نہو
تو باہمی فساد کا احتمال ہے - مترجم کہتا ہے کہ لوگون کو چاہیئے کہ تفاخر بنظر رحمت الٰہی کرین لیکن جاہل لوگ ایسے شخص کو جو بذات
خود بدون باپ کے اسلام لایا ہو نظر حقارت سے دیکھتے ہین اور یہ تکبر و تر مذموم ہے کہ اس سے بہت لوگ جو دل سے اسلام
چاہتے ہین اس جہت سے اسلام نہین لاتے کہ انکی حقارت کی جائیگی اور انکی اولاد کو کوئی مسلمان نکاح مین نہین لائیگا اور یہ
نہایت شدید بلاء اسلام مین پھیلی جسنے بہتون کو اسلام ظاہر کرنے سے روکا تو صالحین علماء وغیرہ کو اسمین کوشش و توجہ لازم ہے
واللہ تعالی ہو الہادی - والکفاءۃ فی الحریۃ نظیرہا فی الاسلام فی جمیع ما ذکرنا - اور آزادی مین کفو ہونا اسلام مین

Marfat.com

کفو کے سب وجوہ مذکورہ میں نظر ہے ف یعنی جو خود ہی آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں جسکا باپ بھی آزاد ہو اور جسکا باپ فقط آزاد ہوا وہ اسکا کفو نہیں
جسکا دادا بھی آزاد ہوا ہی پھر جسکا دادا بھی آزاد ہوا وہ پردادا وغیرہ زائد پشتوں والے آزاد کا کفو ہوگا لیکن اصلی آزاد کا کفو نہیں ہے۔
لان الرق اثر الکفر۔ کیونکہ مملوک ہونا کفر کا داغ ہے ف تو اسمین عار جاری ہوگا۔ وفیہ معنی الذل فیعتبر فی حکم الکفاءۃ
اور اسمین ایک معنی ذلت کے ہیں تو کفاءت کا حکم معتبر ہوگا۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وتعتبر ایضا فی الدین
اور کفو ہونا دین میں بھی معتبر ہے۔ اے الدیانۃ۔ دین یعنی دیانت میں ف یعنی شرع کے خصائل محمودہ پر عمل کرنے میں جو
چال چلن جسکی راہ سے فاسق و عادل اور صالح و بدکار اور چور و سود خوار وغیرہ بدنامی و نیکنامی جاری ہے۔ وہذا قول ابی حنیفۃ
وابی یوسف ہو الصحیح۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور یہی صحیح ہے۔ لانہ من اعلی المفاخر۔ کیونکہ قابل فخر
چیزوں میں یہ سب سے بڑھکر ہے ف بلکہ اسکے معتبر ہونے میں امام مالک نے بھی اتفاق کیا بلکہ حدیث صحیح میں بلکہ قرآن میں
تقوی سے فضیلت منصوص ہے۔ والمرأۃ تعیر بفسق الزوج فوق ما تعیر بضعۃ نسبہ۔ اور عورت کو شوہر کے فسق کی وجہ سے
شرم دلائی جاتی شوہر کے نسب میں گھٹا ہونے سے بڑھکر ہے۔ وقال محمد لا یعتبر لانہ من امور الآخرۃ فلا یبتنی احکام الدنیا
علیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ دیانت میں کفو ہونا معتبر نہیں کیونکہ تقوی امور آخرت سے ہے تو دنیا کے احکام اسپر مبنی نہونگے۔ الا
اذا کان یصفع ویسخر منہ۔ مگر جبکہ شوہر ایسا ہو کہ چپتیایا جاتا ہو اور اس سے تمسخر کیا جاتا ہو۔ او یخرج الی الاسواق سکران
ویلعب بہ الصبیان۔ یا وہ نشہ میں مست ہوکر بازاروں میں نکلتا اور لڑکے اسکو کھلونا بناتے ہوں ف تو وہ خاندانی صالح
عورت کا کفو نہیں رہیگا۔ لانہ مستخف بہ۔ کیونکہ خوار و حقیر شمار کیا گیا ہے ف اسی پر فتوی ہے المحیط م۔ اور امام سرخسی نے کہا کہ صحیح
مذہب ابی حنیفہ یہ کہ صلاحیت میں کفاءت معتبر نہیں مگر جبکہ خواری کو پہونچے لہذا مصنف نے جو اوپر لکھا کہ ہو الصحیح یعنی روایت ہے
یعنی صحیح روایت میں قول ابو حنیفہ و ابو یوسف ہے واللہ اعلم۔ مف۔ یہ صریح ہے کہ لحاظ کفو ہونے کا بنظر مفسدہ عار و تفاخر و اختلاف
ہے ورنہ بنظر دین کے صرف صلاحیت و تقوی ملحوظ ہونا چاہیئے جیسا کہ مترجم نے اوپر لکھا ہے وعلی ہذا اس مسئلہ میں کہ عجمی اگرچہ عالم یا سلطان
ہو گیا وہ عربیہ عورت کا کفو ہے اسمین دو قول ہیں ینابیع میں لکھا کہ اصح یہ کہ کفو نہیں ہے کما فی الفتح اور قاضیخان نے لکھا کہ عالم و فقیہ کفو ہے
علویہ عورت کا کیونکہ علم کی شرافت بہ نسبت نسب کے بڑھکر ہے اسی پر بزازیہ میں جزم کیا اور اسی کو ابن الہمام وغیرہ نے پسند کیا ہے اور
یوں ہی عالم فقیر کفو ہے عورت غنیہ کا اگرچہ رئیسہ ہو کما فی الدر۔ دونوں قول میں توفیق اصلح ہے کہ در اصل کفو ہے لیکن اگر کسی قوم
میں بوجہ فسق کے عار و شرم جاری ہو تو کفاءت نہیں رہیگی فاللہ تعالی اعلم۔ اور ظہیریہ میں ہے کہ اگر اول کفو تھا پھر فاسق و فاجر
ہوا تو اعتبار نہیں ہے ع م۔ قال وتعتبر فی المال۔ کہا اور کفاءت مال میں معتبر ہے ف تو شوہر جب کفو ہوگا کہ مالدار ہو۔ وہو
ان یکون مالکا للمہر والنفقۃ۔ اور مالداری یہ کہ شوہر مہر و نفقہ کا مالک ہو۔ وہذا ہو المعتبر فی ظاہر الروایۃ حتی ان من لا یملکہما
او لا یملک احدہما لا یکون کفوا۔ اور یہی ظاہر الروایۃ میں معتبر ہے حتی کہ جو مرد کہ مہر و نفقہ دونوں کا یا ایک کا مالک نہو وہ کفو نہیں ہے
اگرچہ عورت فقیرہ ہو۔ لان المہر بدل البضع فلا بد من ایفائہ۔ کیونکہ مہر تو بضع عورت کا عوض ہے تو اسکا ایفا کرنا ضروری ہے
ف یعنی ایفا کرنے کی قدرت ضروری ہے۔ وبالنفقۃ قوام الازدواج ودوامہ۔ اور نفقہ کے ساتھ ازدواج کا قائم و دائم رہنا
ہوتا ہے ف تو مہر و نفقہ پر قدرت ضروری ہے۔ والمراد بالمہر قدر ما تعارفوا تعجیلہ۔ اور مہر سے مراد اتنی مقدار جسکے فی الحال دینے
کا عرف جاری ہو ف مثلا نصف یا کم و بیش تو اسکے ادا کرنے پر قدرت ضروری ہے اگرچہ اسکے ساتھ کل مہر فی الحال ٹھہرا ہو۔ مف۔ لان
ما وراءہ مؤجل عرفا۔ کیونکہ معجل سے زائد تو عرف کی راہ سے میعادی ہے ف اگرچہ باہم میعاد ساقط کریں۔ اگر مہر کچھ بھی معجل ادا
کرنیکا عرف نہو تو لازم ہے کہ مہر کی رعایت سے اعتبار نہو م۔ مسالہ یہ بیان نکیا کہ نفقہ میں کیا مراد ہے بس کہا گیا کہ ایکماہ کا نفقہ و کہا گیا کہ
چھ ماہ اور کہا گیا کہ ایک سال کا اور مختار اہل عرف کے لیے ایک ماہ ہے اور مجتبی میں ہے کہ صحیح یہ کہ اگر کمائی کرکے عورت کو نفقہ پہونچا سکتا ہو

تو کفو ہی ف - اور یہ اسوقت کہ عورت قابل جماع ہو ورنہ قدرت نفقہ معتبر نہیں المحیط ۶ - اور طفل کفو بدر ہی یہی صحیح ہی ت - پھر یہ ظاہر الروایۃ ہی - وعن ابی یوسف انہ اعتبر القدرۃ علی النفقۃ دون المہر - اور ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ نفقہ پر قدرت معتبر ہی مہر پر - لانہ تجری المسابلۃ فی المہور ویعد المرء قادرا علیہ بیسار ابیہ - کیونکہ مہرون میں مسابلہ جاری ہوتا ہی اور مرد اپنے باپ کی مالداری سے قادر شمار ہوتا ہی - ف - یہ اسوقت کہ عورت فقیرہ ہو - اور اگر وہ مالدار ہو یعنی مالکہ نصاب زکوٰۃ ہو تو فرمایا - فاما الکفاءۃ فی الغنی فمعتبرۃ فی قول ابی حنیفۃ ومحمد حتی ان الفائقۃ فی الیسار لا یکافیہا القادر علی المہر والنفقۃ - رہی تونگری میں ہمسری تو ابو حنیفہ ومحمد کے قول میں معتبر ہی حتی کہ جو عورت تونگری میں مرد پر فائق ہی اسکا کفو ایسا مرد نہیں جو مہر ونفقہ پر قادر ہو - لان الناس یتفاخرون بالغنی ویتعیرون بالفقر - کیونکہ لوگ باہم تونگری سے فخر کرتے اور فقیری سے عار پاتے ہیں ف - لیکن امام ابو حنیفہ ومحمد سے یہ روایت ظاہرہ نہیں بلکہ نادرہ ہی لہذا مبسوط سرخسی وذخیرہ میں ہی کہ اصح یہ کہ تونگری کا اعتبار نہیں ع - فعلی ہذا ابو یوسف سے اتفاق ہی چنانچہ فرمایا - وقال ابو یوسف لا یعتبر لانہ لا ثبات لہ اذ المال غاد ورائح - اور ابو یوسف نے کہا کہ تونگری معتبر نہیں ہی کیونکہ تونگری کا کچھ ثبات نہیں اسلیے کہ مال صبح کو آتا اور شام کو جاتا ہی ف - مترجم کہتا ہی کہ جب مدار تفاخر پر ہی تو اظہر واصح قول امام ابو حنیفہ ومحمد ہی کیونکہ مال کی نا پائداری یا کثرت کی مذمت ویسے ہی مذموم ہی جیسے نسب کا فخر وغیرہ اور مدار تو کفاءت کا اس امر پر کہ شوہر وزوجہ کے دلون میں تنافر نہو اگرچہ جہالت پر مبنی ہو تو تونگری بھی اسی قبیل سے ہی واللہ تعالیٰ اعلم - اور یون ہی صنعت مذموم نہیں چنانچہ صحیح میں ہی کہ زکریا علیہ السلام نجار تھے - حالانکہ طالوت کو قوم نے کہا کہ - انی یکون لہ الملک علینا - اور کہا کہ - ولم یوت سعۃ من المال - حالانکہ صنعت میں کفاءت معتبر ہی چنانچہ فرمایا - وتعتبر فی الصنائع - اور صنعتون میں کفو ہونا معتبر ہی - وہذا عند ابی یوسف ومحمد - اور یہ ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ہی - وعن ابی حنیفۃ فی ذلک روایتان - اور ابو حنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین - وعن ابی یوسف انہ لا یعتبر الا ان یفحش کالحجام والحائک والدباغ - اور ابو یوسف سے (نوادر مین) روایت ہی کہ نہیں معتبر ہی مگر آنکہ فحش ہو جیسے پچھنے لگانے والا اور جولاہہ اور چمڑہ کی دباغت کرنے والا ف - اور اس فصل میں جو روایات حدیث مذکور ہوئین انمین بھی حجام وحائک کا کفو نہونا ذکر ہی اور دباغ ونداف واسی قسم کے ذلیل پیشہ اسپر قیاس ہونگے - وجہ الاعتبار ان الناس یتفاخرون بشرف الحرف ویتعیرون بدناءتہا - معتبر ہونے کی وجہ یہ ہی کہ لوگ باہم شرافت حرفہ وپیشہ پر فخر کرتے اور کمینہ پیشہ کے ساتھ عار پاتے ہین - وجہ القول الآخر ان الحرفۃ لیست بلازمۃ ویمکن التحول عن الخسیسۃ الی النفیسۃ منہا - دوسرے قول یعنی معتبر نہونے کی یہ وجہ ہی کہ حرفہ کچھ لازمی چیز نہیں اور کمینہ پیشہ چھوڑ کر شریف پیشہ اختیار کرنا ممکن ہی - قال واذا تزوجت المرأۃ ونقصت عن مہر مثلہا - کہا اور اگر عورت نے اپنے آپ کو نکاح میں دیا اور اپنے مثل عورتون کے مہر سے اپنا مہر کم قبول کیا ف - ایسی کمی کے ساتھ کہ لوگ باہمی معاملہ کرنے میں اتنا خسارہ اپنے اندازہ میں نہیں اٹھاتے ہین ع - فللاولیاء الاعتراض علیہا - تو اسکے اولیاء کو اسپر اعتراض کا حق حاصل ہی - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی ف - کہ اولیاء برابر معترض ہون - حتی یتم لہا مہر مثلہا او یفارقہا - یہان تک کہ شوہر اس عورت کے واسطے اسکا مہر مثل پورا کرے یا اسکو جدا کردے ف - ورنہ قاضی بعد مرافعہ کے تفریق کر دیگا - وقالا لیس لہم ذلک - اور صاحبین نے کہا کہ اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہی ف - اگر کہا کہ امام محمد کے قول میں بغیر ولی کے عورت کے ایجاب وقبول سے تو نکاح ہی منعقد نہو گا پھر یہ مسئلہ بقول محمد رح کیونکر ہی جواب دیا کہ - وہذا الوضع انما یصح علی قول محمد علی اعتبار قولہ المرجوع الیہ فی النکاح بغیر الولی - اور یہ وضع امام محمد کے قول پر بغیر ولی نکاح منعقد ہونے میں اسی قول کے اعتبار پر صحیح ہی جسکی طرف انھون نے رجوع کر لیا ف یعنی آخر میں رجوع کیا کہ بغیر ولی صحیح ہی - وقد صح ذلک - اور امام محمد کا رجوع کرنا صحت کو پہونچ گیا - وہذہ شہادۃ صادقۃ علیہ - اور یہ مسئلہ اسپر سچی گواہی ہی ف - لیکن غایہ میں کہا کہ اگر ولی نے عورت کو نکاح کی اجازت دی بدون بیان مہر کے

پھر عورت نے مہر میں اصلاح کمی کی تو امام محمد کے قول اول پر نکاح جائز اور اولیاء کو اعتراض نہیں پہونچتا پھر یہ مسئلہ گواہی نہیں
ہو سکتا۔ میں کہتا ہوں کہ علاوہ اسکے شاید آپکا پہلا قول موافق قول شیخین ہو اور اسی پر یہ مسئلہ مروی ہو پھر بعضوں نے جمع
کرکے کہا کہ بغیر ولی کے نکاح نہیں جائز ہی مگر آنکہ تاریخ تقدیم وتاخیر پر دلیل معلوم ہو جاوے۔م۔ لهما ان مازاد علی العشرة حقها
دلیل صاحبین یہ کہ دس سے جسقدر زائد مہر ہو وہ عورت کا حق ہے ف۔ اور دس درم شرعی واجبات سے ہے۔ ومن اسقط
حقه لا یعترض علیه کما بعد التسمیة۔ اور جس شخص نے اپنا حق ساقط کردیا اسپر اعتراض نہیں ہو سکتا جیسے مہر مسمی ہونے کے
بعد ف۔ یعنی اولیاء کے موافق اسنے عقد میں مہر باندھا پھر شوہر کو اپنے کل یا بعض مہر سے بری کردیا تو اولیاء کو کچھ اعتراض
نہیں بالخلاف۔ ولابی حنیفة ان الاولیاء یفتخرون بغلاء المهور ویتعیرون بنقصانها فاشبه الکفاءة۔ اور
ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ اولیاء (اپنی خاندانی عورتوں کے) گراں مہروں پر افتخار کرتے ہیں اور کمی مہروں پر عار لیتے ہیں تو مہر
کم ہونا کفو نہونے کے مشابہ ہو گیا۔ بخلاف الابراء بعد التسمیة لانه لا یتعیر به۔ بخلاف مسمی ہونے کے بعد بری کرنے کی
صورت کیونکہ اس سے انکو عار نہیں ہوتا۔ واذا زوج الاب ابنته الصغیرة ونقص من مهرها او ابنه الصغیر وزاد
فی مهر امراته جاز ذلک علیهما ولا یجوز ذلک لغیر الاب والجد۔ اور اگر نکاح کردیا باپ (یا دادا) نے اپنی صغیرہ لڑکی
کا اور اسکے مہر سے کم کردیا (یعنے مہر مثل سے کم قبول کیا) یا باپ (یا دادا) نے اپنے پسر صغیر کا قبول نکاح کیا اور اسکی جورو کے
مہر میں زیادہ کردیا (مہر مثل سے) تو یہ کمی و زیادتی صغیر و صغیرہ دونوں پر جائز ہوگی اور ایسا کرنا سوائے باپ و دادا کے غیر کو نہیں
جائز ہے۔ وهذا عند ابی حنیفة۔ اور یہ حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے ف۔ اور یہی صحیح ہے المضمرات۔م۔ وقالا لا یجوز الحط
والزیادة الا بما یتغابن الناس فیه۔ اور صاحبین نے کہا کہ صغیرہ کا مہر کم کرنا یا صغیر کی جورو کا زیادہ کرنا جائز نہیں مگر
بقدر اسکے جتنا لوگ اپنے اندازہ میں خسارہ اٹھالیتے ہیں ف۔ بعض مشائخ نے کہا اسکے یہ معنی کہ عقد صحیح اور یہ کمی بیشی باطل ہے
اور دوسروں نے جنکا قول شمس الائمہ سرخسی و فخر الاسلام و مصنف نے اختیار کیا ہے کہا کہ۔ ومعنی هذا الکلام انه لا یجوز العقد
عندهما۔ اس قول صاحبین کے یہ معنی کہ صاحبین کے نزدیک عقد ہی جائز نہیں ہوا ف۔ یہی اصح ہے الکافی۔ھ ع۔ لان الولایة
مقیدة بشرط النظر فعند فواته یبطل العقد۔ کیونکہ ولایت تو بشرط نظر مقید ہے یعنی مصلحت کو نگاہ رکھے تو نظر جب فوت ہوئی
تو عقد باطل ہوا ف۔ کہ ولایت نہیں رہی۔ وهذا لان الحط عن مهر المثل لیس من النظر فی شیء کما فی البیع۔ اور
نظر فوت ہونا اس جہت سے کہ مہر المثل سے کم کرنا کچھ بھی نظر مصلحت نہیں جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ جب باپ نے صغیر یا صغیرہ کے
مال کی کوئی چیز جو اسکے ملک میں مثلاً ماں کے ترکہ سے ملی تھی قیمت سے کم فحش خسارہ کے ساتھ فروخت کی یا فاحش زیادتی کے ساتھ
خریدی تو جائز نہیں ہے اسی طرح نکاح میں بھی ایسی بے کچھ نظر نہیں۔ ولهذا لم یملک ذلک غیرهما۔ اور اسی جہت سے سوائے
باپ دادا کے کوئی ولی اسکا مالک نہوا ف۔ یعنی دیگر اولیاء کو ایسا کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہوا اسی وجہ سے کہ یہ فعل کچھ بھی نظر نہیں ہے
تو باپ دادا بھی ہمارے نزدیک مثل بیع کے مالک نہیں۔ ولابی حنیفة ان الحکم یدار علی دلیل النظر وهو قرب القرابة۔
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ حکم کا مدار نظر کی دلیل پر ہے اور وہ قرب قرابت ہے ف۔ یہ موقع نظر ہے پس جب ہمنے سبب پر حکم قرابت
شفقت باپ دادا میں پائی تو حکم کیا کہ انکا ہر فعل پوری نظر کے ساتھ ہے جبکہ باپ کی رائے معتدل ہو پس اگر مہر المثل سے کمی یا زیادتی
کی تو وہ بھی پوری مصلحت سے ہے۔ وفی النکاح مقاصد تربو علی المهر۔ اور نکاح میں بہت سے مقصد ہیں کہ مہر سے انکا لحاظ بڑھکر
ہے ف۔ وانکے خیال سے مہر کی کمی بیشی منظور کی جاتی ہے اگر بہو ولی منتی ہے ایسا کرے تو بالخلاف رہ انہیں ہے بخلاف بیع کے کہ وہ مالی
تصرف ہے۔ اما المالیة هی المقصودة فی التصرف المالی۔ اور مالی تصرف میں صرف مالیت ہی مقصود ہے ف۔ تو شرع نے مال
صغیر کی حفاظت فرمائی۔ اور منجملہ دلیل صحت قول ابی حنیفہ یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ کا نکاح پانچ سو درم پر کیا اور

Marfat.com

آنحضرت صلعم نے حضرت فاطمہؓ کا نکاح چار سو درم پر کیا حالانکہ حضرت سیدۃ النساء کا مہر دنیا سے بڑھکر ہونا چاہیے۔ والدلیل عدمناہ فی
حق غیرہما۔ اور باپ دادا کے سوائے اولیاء میں ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ف۔ کہ انکی شفقت کامل پر مدار ہو کیونکہ انکی شفقت
کامل نہیں بوجہ بُعد قرابت کے۔ ومن زوج ابنتہ وہی صغیرۃ عبدا۔ اور جسنے نکاح کر دیا اپنی دختر کا درحالیکہ وہ نابالغہ ہو کسی
غلام کے ساتھ ف۔ یعنی غیر کفو کے ساتھ۔ او زوج ابنہ وہو صغیر امتہ۔ یا اپنے پسر کی زوجہ کر لیا ایک باندی کو حالانکہ پسر صغیر ہو۔
فہو جائز۔ تو یہ جائز ہے ف۔ جبکہ ایسا کرنے والا باپ یا دادا ہو اور بیٹا اگرچہ ولی اقرب ہے مگر صغیر کی صورت میں نا ممکن ہے جیسے
مجنونہ ماں کی صورت ممکن ہے۔ وہذا عند ابی حنیفہ رح ایضا۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ لان الاعراض عن الکفاءۃ
لمصلحۃ تفوقہا۔ کیونکہ کفو کی نظر سے منھ موڑنا کسی ایسی بہتری پر نظر کرکے جو کفارت سے بڑھکر ہے۔ وعندہما ہو ضرر ظاہر لعدم
الکفاءۃ فلا یجوز واللہ اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک کفارت نہونے سے یہ کھلا ہوا ضرر ہے تو نہیں جائز ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب
(ملحقات) صغیر وصغیرہ جسکی پرورش میں ہو بدون عصبیت کے جیسے ملتقط وغیرہ تو اسکو تزویج کی ولایت نہیں۔ ق۔ فرزند اگر
بالغ ہو حالانکہ مجنون یا معتوہ ہے تو اسکے جان ومال پر باپ کی ولایت باقی ہے ق۔ اور باپ اگر مجنون یا معتوہ ہو گیا تو اسکے نکاح پر پسر
کی ولایت ہے اور مال پر نہیں۔ یہی صحیح ہے خ۔ صغیرہ کی دو برابر کے ولیوں میں جسنے نکاح کیا جائز خواہ دوسرا اجازت دے یا فسخ کرے۔ ت
باندی پر سوائے مولی کے کسی کی ولایت نہیں۔ س۔ غیبت منقطعہ کی مسافت سفر ہے اسی پر فتوی ہے۔ ت۔ بلکہ اصح یہ کہ اسکی رائے حاصل
کرنے تک کفو جاتا رہے اور اسی پر فتوی ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ پھر غیبت منقطعہ کی صورت میں اقرب سے ولایت منتقل ہو کر ابعد ولی کو ملجاتی ہے
یہی اصح ہے البدائع۔ امام المسلمین یا قاضی نے جس صغیر یا صغیرہ کا نکاح کیا انکو خیار بلوغ حاصل ہے یہی اصح و اسی پر فتوی ہے۔ الکافی۔ ولی
کو صغیرہ وصغیر کے نکاح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ دونوں راضی نہوں اگرچہ صغیرہ ثیبہ ہو۔ ب ع۔ صغیرہ کا ولی نہیں اسنے کفو سے نکاح
باندھا اور وہاں قاضی نہیں تو منعقد وخیار بلوغ ہے۔ ت۔ صغیرہ سے دخول بقول صحیح اسوقت جائز ہے کہ محل جماع ہو بدون خوف بیماری
کے اگرچہ نو برس سے کم ہو ورنہ نہیں اگرچہ نو برس سے زیادہ ہو اور یہ عورتوں کے کہنے سے ثبوت ہوگا۔ المحیط۔ شافعیہ عورت بالغہ
نے بغیر اجازت ولی کے حنفی سے نکاح کیا تو شیخ الاسلام عطاء بن حمزہ نے کہا کہ صحیح ہے اور یونہی حنفیہ نے جب شافعی مرد سے نکاح
کیا الظہیریہ۔ ولی نے اگر غیر کفو سے نکاح کرنے کی صورت میں تفریق چاہنے سے سکوت کیا تو اسکا حق باطل نہوگا اگرچہ زمانہ دراز گزرے
یہانتک کہ عورت کے اولاد ہو جاوے شرح الصغیر لقاضیخان اور کہا گیا کہ بعد ولادت کے بھی تفریق کا اختیار ہے۔ ق۔ اگر غیر کفو سے نکاح
کیا پھر اولیاء میں سے ایک راضی ہوا تو اسکے برابر والے وکم درجہ کسی کو تفریق کا اختیار نہیں مگر اعلی درجہ والے کو فسخ کرانے کا اختیار ہے
ق۔ اور یونہی جب کسی ولی نے عورت کی رضا سے نکاح کر دیا ہو تو اعلی ولی کو اختیار تفریق ہے۔ پھر ولایت مرافعہ عورت کیطرف
سے ولی وغیر ولی سبکو حاصل ہے یہی صحیح ہے۔ محیط

فصل فی الوکالۃ بالنکاح وغیرہا۔ فصل نکاح کی وکالت وغیرہ کے بیان میں۔ نکاح کے لیے وکیل کرنا جائز اگرچہ
گواہوں کے سامنے نہو۔ تجنیس۔ اور تصرف وکیل مخالفت مہر میں نافذ نہیں اور اگر دو شخص وکیل ہیں تو اکیلے کی رائے کا فعل جائز نہیں
ہ۔ وصی کو نکاح کرنے کی ولایت نہیں المحیط۔ قاضی نے اگر صغیرہ کو اپنے پسر سے بیاہا تو جائز نہیں بخلاف باقی اولیاء کے التجنیس والمزید
لکن امام مثل قاضی ہے م۔ ویجوز لابن العم ان یزوج بنت عمہ من نفسہ۔ اور چچا کے بیٹے کو روا ہے کہ اپنے چچا کی لڑکی اپنے
ساتھ بیاہ لے ف۔ جبکہ وہ صغیرہ ہو اور سوائے اسکے دوسرا ولی نہو ع۔ وقال زفر لا یجوز۔ اور زفر رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔
ف۔ اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو اسکی اجازت ضرور ہے ع د۔ واذا اذنت المرأۃ للرجل ان یزوجہا من نفسہ۔ اور اگر عورت نے
ایک مرد کو اجازت دی نکاح کے لیے یعنی وکیل کیا کہ اپنے ساتھ اس عورت کو تزویج کرلے۔ فعقد بحضرۃ شاہدین جاز۔ پس اس مرد نے
دو گواہوں کے حضور میں عقد کیا تو جائز ہے ف۔ یعنی دو گواہوں کے سامنے کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو نکاح

Marfat.com

اجازت اپنے نکاح میں لیا۔ وقال زفر والشافعی لایجوز۔ اور زفر وشافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ لھما ان الواحد لایتصور
ان یکون مملکا ومتملکا کما فی البیع۔ زفر وشافعی رح کی دلیل یہ کہ ایک شخص میں متصور نہیں کہ مالک کرنے والا اور مالک حاصل
کرنے والا ہو جیسا کہ بیع میں ہے ف کہ ایک متولی بیع نہیں ہو سکتا۔ الا ان الشافعی یقول فی الولی ضرورۃ لانہ لایتولاہ
سواہ۔ دونوں کے قول میں اتنا فرق ہے کہ شافعی فرماتے ہیں کہ ولی میں ضرورت ہے کیونکہ اسکے سوائے متولی نہیں ہوتا ف حتی کہ
ابن العم مسئلہ اول میں متولی طرفین بضرورت ہو گیا۔ ولا ضرورۃ فی الوکیل۔ اور وکیل میں کچھ ضرورت نہیں ف کیونکہ وکیل
دوسرا بن سکتا ہے۔ ولنا ان الوکیل فی النکاح معبر وسفیر۔ اور ہماری یہ دلیل کہ نکاح میں وکیل محض تعبیر کرنے والا اور سفیر ہے
ف ذمہ دار نہیں۔ والتمانع فی الحقوق دون التعبیر۔ اور منافات حقوق میں ہے نہ تعبیر میں ف یعنی حقوق میں ایک ہی
شخص مالک کرنے والا اور مالک ہونے والا نہ ہوگا کیونکہ دونوں میں منافات ہے اور مالک کرنے کی عبارت بولنا عورت کی طرف سے اور
مالک ہونے کی عبارت اپنی طرف سے کچھ منع نہیں۔ ولا ترجع الحقوق الیہ۔ اور حقوق وکیل کیطرف راجع نہیں ہوتے ف
تو ذمہ دار نہیں بلکہ خالی عبارت بولتا ہے پس نکاح میں طرفین کا متولی ہو سکتا ہے۔ بخلاف البیع لانہ مباشر۔ برخلاف بیع کے
کیونکہ وکیل بیع خود فاعل ہے۔ حتی رجعت الحقوق الیہ۔ حتی کہ وکیل کیطرف حقوق راجع ہوتے ہیں ف پس جسنے کوئی چیز فروخت
کی وہ اسکا ذمہ دار ہے تو خالی معبر وسفیر نہ ہوا پس متولی طرفین بعقد بیع نہ ہوگا۔ واذا تولی طرفیہ فقولہ زوجت یتضمن الشطرین۔
اور جب وکیل نکاح طرفین نکاح یعنی ایجاب وقبول کا متولی ٹھہرا تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے تزویج کر دیا دونوں شطر یعنی ایجاب وقبول کو
متضمن ہے ف یعنی وکیل مذکور نے کہا کہ زوجت فلانۃ من نفسی۔ میں نے فلانہ بنت فلان بن فلان کو اپنے ساتھ تزویج کر دیا الخ
م۔ تو نکاح پورا ہو گیا۔ ولا یحتاج الی القبول۔ اور محتاج قبول نہیں ف یعنی پھر اس کہنے کی کہ میں نے قبول کیا کچھ
حاجت نہیں ہے کیونکہ تزویج کرنا یہی کہ اسکی طرف سے ایجاب و اپنی طرف سے قبول کیا م۔ عورت نے مرد کو یا مرد نے عورت کو وکیل
کیا کہ جسکے ساتھ تو چاہے میری تزویج کر دے پس وکیل نے اپنے ساتھ تزویج کی تو نہیں جائز ہے۔ التجنیس والحیلہ کیونکہ وکیل کو صرف
کارکن قرار دیا گیا۔ د۔ اور اگر وکیل نے اپنی دختر صغیرہ یا کسی صغیرہ کو جسکا ولی ہے بیاہ دے یا اپنے باپ یا بیٹے سے تزویج کی تو
نہیں جائز اور بالغہ میں خلاف اور اگر اپنی بالغہ بہن بیاہی تو بالاتفاق جائز ہے المیلاق۔ اگر عورت کے وکیل نکاح نے اسکو
غیر کفو سے بیاہا تو بالاتفاق باطل اور اگر مہر میں غبن فاحش کم سے بیاہا تو امام کے نزدیک جائز بخلاف صاحبین۔ ق خ۔ مرد نے
معین قبیلہ سے کہا وکیل نے دوسری قبیلہ سے یا مہر مثل کے مقدار بڑھا کر بیاہی یا کوئی مغر مخالفت کی تو بالاتفاق جائز نہیں اور
اگر مہر میں غبن فاحش زیادتی سے ہو تو اختلاف مذکور ہے ح م۔ قال وتزویج العبد والامۃ۔ فرمایا اور تزویج کرنا غلام و
باندی کا ف خود یا غیر کے فعل سے۔ بغیر اذن مولیٰہما۔ بغیر اجازت ہر ایک کے مولیٰ کے۔ موقوف۔ موقوف ہے ف یعنی منعقد ہو لیکن
مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے۔ فان اجازہ المولی جاز وان ردہ بطل۔ پس اگر مولیٰ نے اجازت دی تو عقد جائز ہو گیا یعنی لازم ہو گیا اور
اسنے رد کیا تو باطل ہو گیا۔ وکذلک لو زوج رجل امرأۃ بغیر رضاہا۔ اور یونہی نکاح موقوف ہوگا اگر کسی نے کسی عورت کو بغیر اسکی رضا کے
یعنی بدون اجازت کسی سے بیاہ دیا ف مثلاً زید نے جلسہ میں کہا کہ میں نے ہندہ بنت فلان بن فلان کو اس مرد کے نکاح میں دیا اور مرد مذکور
نے یا اسکی طرف سے فضولی نے قبول کر لیا۔ او رجلا بغیر رضاہ۔ یا کسی مرد کو بدون اسکی اجازت کے تزویج کیا ف مثلاً میں نے بکر بن فلان بن
فلان کو اس عورت ہندہ سے تزویج کیا اور ہندہ نے یا ہندہ کی طرف سے کسی فضولی نے قبول کیا تو نکاح بکر و ہندہ کی اجازت پر ہے جسکی ابھی
معلوم نہیں پس بعد معلوم ہونے کے اگر قبول کیا تو لازم ہو گیا ورنہ باطل ہو گیا۔ وہذا عندنا فان کل عقد صدر من الفضولی
یہ ہمارے نزدیک ہے کیونکہ ہر عقد (خواہ نکاح ہو یا بیع وغیرہ) جو صادر ہوا فضولی سے ف جو وکیل و ولی کا تعلق نہیں رکھتا ہے۔ ولہ مجیز
اور اس عقد کا کوئی اجازت دینے والا ہو ف جسکے بغیر اجازت یہ کچھ مفید نہ ہوگا۔ انعقد موقوفا علی الاجازۃ۔ تو وہ اجازت پر

موقوف منعقد ہوگا۔ وقال الشافعی تصرفات الفضولی کلہا باطلۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فضولی کے تصرفات سب باطل ہیں
لان العقد وضع لحکمہ والفضولی لایقدر علی اثبات الحکم فیلغو۔ کیونکہ عقد تو اپنے حکم کے واسطے موضوع ہے اور فضولی کو حکم
ثابت کرنے کی قدرت نہیں تو عقد لغو ہوا ف۔ اور لغو کام باطل ہے کیونکہ فضولی سے یہ نہیں ہو سکتا کہ عقد کا ثمرہ فوراً مترتب کرے بلکہ یہ تو
شوہر و زوجہ کے اختیار میں ہے۔ ولنا ان رکن التصرف صدر من اہلہ مضافا الی محلہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تصرف کا رکن یعنی
ایجاب و قبول صادر ہوا اپنی لیاقت والے سے حالانکہ اپنے محل کی جانب مضاف ہے ف۔ تو منعقد ہوگا لغو نہ ہوگا۔ ولا ضرر فی انعقادہ
اور اسکے منعقد ہونے میں ضرر نہیں ف۔ بلکہ لازم ہونے میں ضرر ہے۔ فینعقد موقوفا حتی اذا رای المصلحۃ فیہ ینفذہ۔ تو یہ
منعقد ہوگا موقوف کی حالت میں حتی کہ اگر مولی یا مرد یا عورت نے مصلحت دیکھی تو اسکو نافذ کریگا ف۔ ورنہ باطل کردیگا۔ وقد یتراخی
حکم العقد عن العقد۔ اور عقد سے حکم عقد درنگ کر گیا ف۔ یعنی جس دم عقد تھا اُس سے پیچھے جب صاحب عقد نے نافذ کیا اُسوقت
حکم آگیا پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ یہ عقد خالی از حکم و لغو ہے۔ ومن قال اشہدوا انی قد تزوجت فلانۃ۔ اور جس مرد نے کہا
کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ عورت کو اپنے نکاح میں لے لیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت فہو باطل۔ پھر اُس عورت کو خبر پہونچی
پس اسنے اجازت دیدی تو یہ باطل ہے ف۔ بلکہ قبول بھی اسی مجلس میں لازم تھا۔ وان قال آخر اشہدوا انی زوجتہا
منہ۔ اور اگر (اسی مجلس میں) دوسرے نے کہدیا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اس عورت کو اس مرد سے بیاہ دیا ف۔ یا کہا کہ میں نے
اس عورت کی طرف سے قبول کیا۔ فبلغہا الخبر فاجازت جاز۔ پھر اس عورت کو خبر پہونچی پس اُسنے اجازت دیدی تو عقد جائز
ہوا۔ وکذلک ان کانت المرأۃ ہی التی قالت جمیع ذلک۔ اور یوں ہی اگر عورت ہی نے یہ سب کہا ہو ف۔ یعنی عورت نے
مجلس گواہوں میں کہا کہ تم گواہ رہو کہ میں نے اپنے آپ کو فلاں بن فلاں بن فلاں کے نکاح میں دیا پس اگر یہ ہوا کہ کسی نے قبول
نکیا بلکہ مرد کو خبر پہونچی اور اُسنے قبول کیا تو باطل ہے اور اگر کسی فضولی نے قبول کیا پھر مرد نے اجازت دی تو جائز ہے۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ سب امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسف اذا زوجت نفسہا غائبا فبلغہ الخبر
فاجاز جاز۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر عورت نے اپنے نفس کو مرد غائب کے نکاح میں دیا پھر غائب کو خبر پہونچی اور اُسنے اجازت
دی تو عقد جائز ہوا ف۔ اسی طرح مرد کی جانب سے ہے ع۔ وحاصل ہذا ان الواحد لا یصلح فضولیا من الجانبین
او فضولیا من جانب واصیلا من جانب عندہما خلافا لہ۔ اور اس اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک ایک
آدمی دونوں طرف سے فضولی یا ایک جانب سے فضولی و ایک جانب سے اصیل نہیں ہو سکتا اور ابو یوسف کے نزدیک ہو سکتا ہے
ولو جری العقد بین الفضولیین او بین الفضولی والاصیل جاز بالاجماع۔ اور اگر عقد ایجاب و قبول دو فضولیوں میں
(ایک مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے) یا ایک فضولی اور ایک اصیل میں جاری ہوا تو بالاجماع جائز ہے ف۔ بشرطیکہ مجلس
واحد ہو اور گواہ موجود ہوں۔ ہو یقول لو کان مامورا من الجانبین ینفذ فاذا کان فضولیا یتوقف۔ ابو یوسف کہتے ہیں
کہ اگر ایک شخص دونوں جانب سے وکیل ہوتا تو نکاح نافذ ہو جاتا پس فضولی ہو تو نکاح متوقف ہو جاوے ف۔ پس ایک ہی شخص
دونوں طرف سے فضولی ہو سکتا ہے۔ وصار کالخلع والطلاق والعتاق علی مال۔ اور ایسا ہوگیا جیسے خلع اور مال پر طلاق
یا مال پر آزادی۔ ف۔ کیونکہ ان سب میں بھی ایجاب کے قبول کرنے کی حاجت ہے۔ پس اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اسقدر پر اپنی جورو
کو خلع دیا اور مجلس میں کسی نے قبول نکیا پھر عورت کو خبر پہونچی اور آگاہ ہونے کی مجلس میں اُسنے قبول کر لیا تو بالاتفاق جائز ہے اسی طرح
میں نے اسقدر مال پر طلاق دی یا اتنے مال پر اپنا غلام آزاد کیا پھر عورت اور غلام کو خبر پہونچی اور اُسنے قبول کیا تو جائز ہے پس اسی طرح
عقد نکاح میں ہونا چاہیے کہ اجازت پر موقوف ہو۔ ولہما ان الموجود شطر العقد۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ جو کچھ موجود
ہے وہ عقد کا آدھا حصہ ہے یعنی صرف ایجاب پایا گیا۔ لانہ شطر حالۃ الحضرۃ فکذا عند الغیبۃ۔ کیونکہ حاضری کی حالت میں وہ نصف ہے

Marfat.com

تو غائب ہونے کی حالت میں بھی نصف ہے ف۔ بہر حال ایک سے صرف آدھا عقد حاصل ہوتا ہے۔ **وشطر العقد لا یتوقف علی ما وراء المجلس کما فی البیع**۔ اور نصف عقد مجلس کے سوائے پر موقوف نہیں رہتا جیسے بیع میں ہے ف۔ کہ اگر بائع یا مشتری نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تھا کہ مجلس بدل گئی حتی کہ کسی کام میں مشغول ہوا یا کھڑا ہو گیا تو ایجاب مذکور باطل ہو گیا اور خارج مجلس پر موقوف نہ رہا۔ ایسا ہی عقد نکاح میں ہے۔ **بخلاف المامور من الجانبین**۔ برخلاف وکیل واحد کے جو دونوں جانب سے مامور ہو ف۔ تو وہ نکاح میں خود عاقد نہیں بلکہ دونوں کی طرف سے عبارت ادا کرنے والا ہے۔ **لانہ ینتقل کلامہ الی العاقدین**۔ کیونکہ وکیل کا کلام دونوں عاقدوں کی جانب منتقل ہو جاتا ہے ف۔ تو اسنے ایک کا ایجاب بیان کر دیا اور دوسرے کا قبول بیان کیا۔ اسی واسطے وہ ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع میں وکیل ذمہ دار ہے لہذا طرفین سے ایک نہیں ہو سکتا۔ الحاصل عبارت ادا کرنا دو یا زیادہ کی طرف سے ایک شخص سے ممکن ہے اور ایجاب یا قبول کا پیدا کرنا ایک کی طرف سے ایک ہی جزو ہو سکتا ہے اور فضولی بھی پیدا کرنے والا ہے تو اس سے ایک ہی جزو ممکن ہے۔ **وما جری بین الفضولیین عقد تام**۔ اور جو عقد کہ دو فضولیوں میں جاری ہوا وہ پورا عقد ہے ف۔ ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول کیا۔ **وکذا الخلع واخواتہ**۔ اور یہی حکم خلع اور اسکی دونوں بہنوں ف۔ یعنی مال پر طلاق و عتاق کا ہے کہ یہ سب بھی عقود تام ہیں۔ **لانہ تصرف یمین من جانبہ حتی یلزم**۔ کیونکہ یہ تو شوہر یا مولی کی طرف سے قسم کا تصرف ہے حتی کہ وہ لازم ہوتا ہے ف۔ یعنی گویا شوہر نے کہا کہ اگر جورو اتنا مال دے تو میں نے اسکو طلاق دی تو یہ قسم یعنی شرط پر تعلیق کرنا ہوتا ہے اسی جہت سے لازم ہو جاتا ہے اور شوہر کو بعد اسکے یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے قول سے پھر جاوے اور اگر ایجاب ہوتا تو پھر سکتا تھا **فیتم بہ** تو یہ قول شرط صرف شوہر یا مولی کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے ف۔ کسی دوسرے کی حاجت ہی نہیں پھر اگر شرط پائی گئی یعنی عورت نے مال خلع دیا یا مال طلاق یا غلام نے مال عتاق دیا تو جزا لازم آئی یعنی طلاق یا عتاق واقع ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ طلاق و خلع و عتاق میں ایجاب و قبول کا عقد نہیں بلکہ شرط ہے کہ وہ شوہر یا مولی کے قول پر پوری ہے۔ ہاں عورت کی طرف سے یہ مالی تصرف ہے حتی کہ اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہزار درم پر خلع قبول کیا اور مجلس میں کسی فضولی نے جواب دیا پھر شوہر کو خبر پہونچی اور اسنے قبول کیا تو نہیں صحیح ہے اسی طرح غلام کی طرف سے مالی تصرف ہے۔ ع ح۔ **ومن امر رجلا ان یزوجہ امراۃ**۔ اور اگر ایک مرد نے کسی کو وکیل کیا کہ اسکے ساتھ کوئی ایک عورت بیاہ دے ف۔ پس وکیل نے تعداد میں مخالفت کی **فزوجہ اثنتین فی عقدۃ لم تلزمہ واحدۃ منہما**۔ پس وکیل نے دو عورتیں ایک عقد میں تزویج کر دیں تو موکل کو دونوں میں سے کوئی لازم نہ ہوگی ف۔ یہی صحیح ہے قاضیخان۔ **لانہ لا وجہ الی تنفیذہما للمخالفۃ**۔ کیونکہ مخالفت کی وجہ سے دونوں کا عقد نافذ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ **ولا الی التنفیذ فی احدہما غیر عین للجہالۃ**۔ اور نہ اسکی وجہ کہ دونوں میں سے ایک غیر معین کا نکاح نافذ کیا جاوے بوجہ جہالت کے ف۔ اور بیفائدہ ہونے اور ضرر ہونے کے۔ **ولا الی التعیین لعدم الاولویۃ**۔ اور نہ معین کرنے کی راہ ہے کیونکہ کسی کو دوسری پر اولویت نہیں ہے۔ **فتعین التفریق**۔ تو معین ہوا یہی کہ دونوں عورتوں و شوہر میں فرق کرا دیا جاوے ف۔ بلکہ یہ متعین ہو کہ نکاح ادا نہ ہوا لیکن اگر موکل نے دونوں یا ایک معین کو جائز رکھا تو جائز ہو جائیگا اور اگر وکیل نے دو عقدوں میں تزویج کی تو پہلی نافذ ہے اور اگر ایک معین عورت کا حکم دیا تھا اور وکیل نے اسکے ساتھ میں دوسری ملا کر ایک عقد میں بیاہی تو معین اول وہ نافذ ہے اور دوسری کا نکاح موکل کی اجازت پر ہے یہ سب وجہیں امام مصنف کے اشارہ دلیل سے نکلتی ہیں اور شروح میں تصریح کر دی ہے۔ **ومن امرہ امیر** اور جس وکیل کو حکم کیا کسی امیر نے ف۔ اگرچہ قریش کے امراء میں سے ہو۔ جامع الصغیر۔ **بان یزوجہ امراۃ**۔ بایں طور کہ امیر کے ساتھ ایک عورت کا نکاح کر دے۔ **فزوجہ امۃ**۔ پس وکیل نے اسکے ساتھ ایک باندی بیاہی ف۔ پس اگر وکیل کی باندی ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے ق۔ اور اگر **لغیرہ جاز**۔ یہ باندی کسی غیر کی ہو تو جائز ہے۔ **عند ابی حنیفۃ رح رجوعا الی اطلاق اللفظ وعدم التہمۃ**۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے بدلیل رجوع کرنے اطلاق لفظ کی طرف اور تہمت نہ ہونے کے ف۔ یعنی امیر مذکور نے لفظ عورت کو مطلق کہا

اسمین باندی شامل ہو تو وکیل نے اسپر عمل کیا اور چونکہ وکیل کی باندی نہیں کہ اسکی منفعت کا اتہام ہو بلکہ غیر کی باندی ہو تو جائز ہے وقال ابو یوسف ومحمد لایجوز الا ان یزوجہ کفوا۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہی کہ اسپر مذکور کو اسکی کفو عورت بیاہے ف۔ خواہ اسیر ہو یا کوئی اور شخص ہو جو آزاد مرد ہے۔ لان المطلق ینصرف الے المتعارف وھو التزوج بالاکفاء۔ کیونکہ لفظ مطلق پھرتا ہے متعارف کی طرف یعنی جو رواج ہو اور وہ ہمسر عورتوں سے بیاہ کرنا ہے ف۔ اس سے نکلا کہ صاحبین کے نزدیک عورت کی طرف سے بھی کفو ہونا معتبر ہے۔ القاضیخان۔ قلنا العرف مشترک۔ ہم جواب دینگے یہ کہ رواج تو مشترک ہے۔ ف۔ آزاد لوگ باندیوں سے بھی نکاح کرتے ہیں۔ او ھو عرف عملی فلا یصلح مقیدا۔ یا یہ کہ رواج کفو کا عملی رواج ہے تو وہ لفظ کو خاص کرنے کے لائق نہیں ہے ف۔ بلکہ عرف لغوی ہوتا تو تخصیص کر سکتا۔ م۔ اگر اندھی یا کانی یا لولی لنگڑی یا مجنونہ یا بدصورت یا ہاتھ پاؤں کٹی بیاہی تو بقول ابو حنیفہ رح جائز ہے اور اگر عورت کی طرف سے وکیل ہو اور غیر کفو بیاہا تو بالاجماع نہیں جائز ہے اور اگر کفو ہو مگر اندھا اور لانگڑا و خصی و عنین ہو تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے القاضیخان۔ م۔ وذکر فی الوکالۃ ان اعتبار الکفاءۃ فی ھذا استحسان عندھما۔ اور مبسوط کی کتاب الوکالۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اس مسئلہ میں عورت کے کفو ہونے کا اعتبار بطور استحسان ہے ف۔ یعنی قیاس تو اطلاق ہے کہ عورت کفو ہو یا نہو جیسا امام رح نے کہا لیکن استحسانا کفو عورت پر وکالت مخصوص ہوگی۔ لان کل احد لا یعجز عن التزوج بمطلق الزوج فکانت الاستعانۃ فی التزوج بالکفو واللہ اعلم۔ کیونکہ مطلق عورت (اندھی دھندھی بدتر) سے نکاح کر لینے میں کوئی بھی عاجز نہیں تو وکیل سے مدد لینا کفو عورت کے ساتھ نکاح کرنے میں ہے واللہ تعالے اعلم ف۔ لیکن اس توجیہ میں تو لازم ہوگا کہ کفو ہو اور موکل کے لائق بھی معروف ہو حتی کہ بدصورت مکروہ بھی نہو۔ اور عینی میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اگر غیر قابل جماع لڑکی یا رتقاء یا قرناء بیاہی تو بالاجماع جائز نہیں ہے انتہی۔ مخفی نہیں کہ بہت مکروہ یا معیوب بھی طبعًا قابل جماع مزاج نفیس نہیں تو منزلہ رتقاء ہوئی۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ (فرع) فضولی کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ چند لوگوں کو ایک عورت کے باپ اس سنگی تو بھیجا باپ نے کہا کہ میں نے اسکے ساتھ بیاہ دی اور انہیں سے ایک نے مرد کے لیے قبول کی تو جائز اور اسی پر فتوی ہے ع

باب المہر

یہ باب مہر کے بیان میں ہے۔ رکن و شرط نکاح کے بعد حکم شروع کیا اور منجملہ احکام کے مہر ہے چنانچہ مبسوط میں مشرح ہے من وجہ تحلل۔ ویصح النکاح وان لم یسم فیہ مہر۔ فرمایا اور نکاح صحیح ہو جاتا ہے اگرچہ عقد میں مہر بیان نہو ف۔ اسپر اجماع ہے اور اللہ تعالی نے حکم ایسے طلاق کا بیان فرمایا جو عورت کو قبل دخول کے دیگئی حالانکہ عقد میں مہر مفروض نہ تھا۔ اس سے منصوص ہوا کہ عقد بدون بیان مہر صحیح ہو چکا تھا ورنہ طلاق نہوتی۔ م۔ لان النکاح عقد انضمام وازدواج لغۃ فیتم بالزوجین کیونکہ نکاح از راہ لغت کے ایک عقد ضم ہونے اور جفت ہونے کا نام ہے تو وہ شوہر و زوجہ کے ساتھ تمام ہو جائیگا ف۔ اپنے تمام ہونے میں کسی دوسری چیز کا محتاج نہوگا۔ ثم المہر واجب شرعا ابانۃ لشرف المحل فلا یحتاج الے ذکرہ لصحۃ النکاح پھر مہر ایک شرعی واجب ہے بغرض اظہار شرافت محل کے یعنی زوجہ کے تو نکاح صحیح ہونے کے لیے اس واجب کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے ف۔ بلکہ یہ شرط نہیں ہے۔ وکذا اذا تزوجہا بشرط ان لا مہر لہا لما بینا۔ اور اسی طرح اگر عورت کو اس شرط سے عقد میں لیا کہ اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہے۔ (تو بھی مہر واجب ہوگا) بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہ حق شرعی ہے تو آدمی کے نفی کرنے سے نفی نہوگا۔ وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمیں امام مالک کا خلاف ہے ف۔ کیونکہ بیع میں اگر شرط ہو کہ ثمن کچھ نہیں تو فاسد ہے تو نکاح بدرجہ اولی فاسد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیع میں شرط مفسد ہے نہ نکاح میں یا کہا جاوے کہ بیع کا رکن خالی ہے یعنی ثمن نہیں

Marfat.com

بیچا اسی قدر نہیں بلکہ اُس نے بیچا بعوض اتنے دام کے۔ تو جب دام نہون رکن ندارد ہو اور عقد نکاح مین مال یا تابع رکن نہیں اور یہی جواب ولی ہو م۔ و اقل المهر عشرة دراهم ۔ اور کمتر مہر دس درم ہین ف ۔ امام محمدؒ نے کہا یعنی دس درم وزن چاندی اگرچہ اسکی قیمت سکہ دار درم سے دس سے کم ہو بخلاف سرقہ کے نصاب کے کہ وہان دس درم سکہ کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائیگا۔ اور یہ فرق عرف حدود کی کمی کے لیے ہو ورنہ مہر کا اندازہ اسی نصاب سرقہ پر ہو کیونکہ قرآن مین مال مجمل ہو تو مقدار نکلتا سرقہ سے اس قیاس سے کہ دس درم سکہ کی چوری پر ایک عضو یعنی ہاتھ کاٹنا حلال ہو تو دس درم مال پر عورت کی بضع حلال ہو اور اسی اندازہ سرقہ پر دیگر ائمہ نے قیاس کیا لہذا ہر ایک کے نزدیک نصاب سرقہ مین جو اختلاف ہو وہی مقدار مہر مین واقع ہوا چنانچہ امام مالکؒ نے کہا کہ کمتر مہر چوتھائی دینار یا تین درم ہین کہ اسی قدر مال چرانے پر مالکؒ کے نزدیک ہاتھ کاٹا جاتا ہو اور یونہی علمائے تابعین مین مقدار مین اختلاف ہو م ع۔ و قال الشافعی ۔ و احمد ۔ ما یجوز ان یکون ثمنا فی البیع یجوز ان یکون مهرا لها لانه حقها فیکون التقدیر الیها ۔ اور امام شافعیؒ (اور احمدؒ) نے کہا کہ جو چیز کہ بیع مین دام ہو سکتی ہو (شراب مردار خون نہو) وہ عورت کے واسطے مہر ہو سکتی ہو کیونکہ مہر عورت کا حق ہو تو اندازہ عورت ہی کے سپرد ہو ف۔ شرع نے کچھ لازم نہیں کر دیا۔ ہم کہتے ہین کہ قولہ تعالی قد علمنا ما فرضنا علیہم ۔ مہر مفروض پر نص ہو لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ نان و نفقہ مین ہو اور استدلال بقولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم ۔ بھی تمام نہیں کیونکہ اموال مطلق ہین اور یہ کہنا کہ مجمل ہو معقول نہیں اسی واسطے امام مصنفؒ نے حدیث و قیاس سے استدلال کیا۔ ولنا قوله علیه السلام ولا مهر اقل من عشرة دراهم ۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث جسمین لایا ور دس درم سے کم مہر نہیں ہو ف۔ رواہ الدارقطنی و البیہقی ۔ اور اسکے اسناد ضعیف ہو لیکن فصل الکفاءۃ مین گذرا کہ کثرت طرق و تقویت آثار سے قابل حجت ہو چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہو کہ ہاتھ نہیں کاٹا جاوے دس درم سے کم مین اور مہر نہوگا دس درم سے کم۔ رواہ الدارقطنی و البیہقی اور اسناد اگرچہ ضعیف ہو لیکن تین طرق سے آئی اور دارقطنی نے جابرؓ سے روایت کی جس سے قوت ہو۔ اور یہ تقدیر رائے سے نہیں تو سماعی بمنزلہ حدیث ہو لیکن معارضہ کیا گیا بچند احادیث اول حدیث عبدالرحمن بن عوفؓ کہ جسمین آنحضرت صلعم نے عبد اللہ بن عمروؓ کو خطاب کیا کہ تونے اسکو مہر کیا دیا عرض کیا کہ ایک نواۃ بھر سونا۔ تو فرمایا کہ تجھے اللہ تعالی برکت دے تو اسکا ولیمہ بھی کر دے اگرچہ ایک بکری سے ہو۔ رواہ الائمۃ الستۃ ۔ اکثرون کے نزدیک ایک نواۃ کا وزن پانچ درم ہو اور بعض نے کہا کہ نواۃ چھوہارے کی گٹھلی تو یہ بہت زیادہ ہوا۔ حدیث دوم جسمین ایک عورت نے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا تھا آپ نے انکار فرمایا تو ایک صحابی نے درخواست کی آخر آپ نے فرمایا کہ تلاش کر اگرچہ لوہے کی انگوٹھی ہو۔ رواہ البخاری و مسلم ۔ حدیث سوم حدیث جابرؓ مرفوع ہو کہ جسنے عورت کے صداق مین ایک لپ بھر آٹا یا چھوہارے دیے تو اسنے اسکو حلال کر لیا لیکن ابوداؤد نے موقوف کو ترجیح دی۔ حدیث چہارم آپ نے جوڑی جوتیون پر ایک عورت کا مہر جائز رکھا رواہ الترمذی و صححہ اور اسمین روایات طبرانی و دارقطنی وغیرہ اور بھی ہین۔ لیکن تحقیق یہ ہو کہ حدیث چہارم بہت ضعیف ہو اور حدیث سوم باوجود ضعیف کے قول جابرؓ ہو۔ اور یہ دونون روایتین متعہ کے حلت کا حال ہو چنانچہ ایک چادر وغیرہ پر اول مین جائز تھا اور حدیث اول مین وزن نواۃ مجہول ہو پس صحیح حدیث دوم ہو جسمین لوہے کی انگوٹھی تلاش کرنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ تصریح نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی پورا مہر ہو کیونکہ شاید یہ معنی ہو کہ کوئی خفیف مقدار عورت کو پیشگی دیدے بلکہ بعض صحابہ و تابعین مثل ابن عباسؓ و ابن عمرؓ اور زہری وغیرہ سے آیا کہ بدون تعجیل دیے دخول منع ہو کیونکہ ابن عباسؓ نے روایت کی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا سے زفاف چاہا تو حضرت صلعم نے ارشاد فرمایا کہ اسکو کچھ پیشگی دیدے حتی کہ فرمایا کہ اپنی زرہ دیدے کما رواہ ابوداؤد و النسائی۔ حالانکہ مہر حضرت سیدہؓ کا چار سو درم تھے۔ پس شاید کہ لوہے کی انگوٹھی بطور تعجیل مراد ہو کیونکہ اسی حدیث مین جب انگوٹھی بھی نہیں ملی تو فرمایا کہ مین نے اس عورت کو تیرے نکاح مین بمقابلہ اسکے دیا جو تیرے پاس قرآن ہو۔ اس سے ظاہر ہو کہ مال کا مقابلہ نہیں

حالانکہ قولہ تعالی ان تبتغوا باموالکم ۔ سے اس کا مقابلہ معوض ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث کے معنی آیت سے مخالف نہوں پس اگرچہ ظاہر حدیث
بیشک نظر آتی ہیں کہ دس درم سے مہر کم جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہی کہ ظاہری احادیث بہت ہیں جنسے دس سے مہر کم معلوم
ہوتا ہے لیکن اوفق یہ کہ آیات واحادیث وآثار سب کو موافق کرنے میں یہی احوط وارجح نکلتا ہے کہ مہر دس سے کم نہو اسواسطے کہ کمی کرنا
بالاجماع واجب نہیں ہے اور اگر کم دس سے جائز نہو تو حرمت متحقق ہوگی پس احوط یہ ہوا کہ دس سے کم نہو اور احوط لینا ایسے مقام پر واجب
ہوتا ہے پس جزم کیا گیا کہ مہر دس سے کم نہیں ہے۔ ولانہ حق الشرع وجوبا اظہارا لشرف المحل۔ اور اس دلیل سے کہ مہر ایک
شرعی حق بطور واجب ہے بغرض شرافت محل ظاہر کرنے کے ف جسکو اللہ تعالی نے حلال فرمایا۔ فیقدر بما لہ خطر۔ تو ایسے مقدار
سے اندازہ کیا جاوے جسکی کوئی شان وقعت ہے۔ وہو العشر استدلالا بنصاب السرقة۔ اور یہ مقدار کم سے کم شرع میں
دس درم ہے بدلیل نصاب سرقہ ف کہ شرع نے اس مقدار چوری پر ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور حدیث دس درم مہر اثر علی کرم اللہ وجہہ
سے موافق ہے تو اسی پر عمل واجب ہوا۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ولو سمی اقل من عشرة فلہا العشرة۔ اور اگر عقد میں دس درم
سے کم بیان ٹھہرا تو بھی عورت کو دس درم پورے مستحق ہیں۔ عندنا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ف یعنی بقول ابوحنیفہ وصاحبین۔
وقال زفر مہر المثل لان تسمیة ما لا یصلح مہرا کعدمہا۔ اور زفر رح نے کہا کہ اس صورت میں عورت کو مہر المثل ملیگا کیونکہ ایسے
مقدار کا نام لینا جو مہر ہونے کے لائق نہیں بمنزلہ بیان نکرنے کے ہے ف۔ اور بالاتفاق جب مہر بیان نکیا جاوے تو مہر المثل
دلوایا جاتا ہے۔ ولنا ان فساد ہذہ التسمیة لحق الشرع۔ اور ہماری حجت یہ کہ اس بیان مہر کا فاسد ہونا بنظر حق شرعی ہے ف
ورنہ عورت تو راضی ہو چکی۔ وقد صار مقضیا بالعشرة۔ اور حق شرع کا دس سے پورا ادا ہو جاتا ہے ف تو اسی قدر بڑھا دیا جاوے
فاما ما یرجع الی حقہا فقد رضیت بالعشرة لرضاہا بما دونہا۔ رہا جو عورت کے حق کی جانب راجع ہے تو وہ دس پر راضی ہوگی
کیونکہ وہ دس سے کم پر راضی ہو چکی۔ ف تو جب حق الشرع وحق عورت دونوں دس پر پورے ہو چکے تو مہر المثل کا حکم نہوگا۔ ولا
معتبر بعدم التسمیة لانہا قد ترضی بالتملیک بغیر عوض تکرما ولا ترضی فیہ بالعوض الیسیر۔ اور مہر بیان نہونے کی صورت
پر اسکا قیاس کچھ نہیں ہو سکتا کیونکہ عورت کبھی اپنا کرم رکھنے کو بغیر عوض کے مالک کرنے پر راضی ہو جاتی ہے اور خفیف عوض پر
راضی نہیں ہوتی ف حالانکہ یہاں وہ دس سے بھی کم پر راضی ہو چکی تو ایک کا قیاس دوسرے پر قیاس مع الفارق ہے پھر اس
اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا تجب خمسة۔ اور اگر مرد نے اسکو قبل اسکے ساتھ دخول کے طلاق دی
تو پانچ درم واجب ہونگے ف کیونکہ مہر دس پورا کر دیا گیا۔ عند علمائنا الثلثة۔ یہ ہمارے تینوں علماء کے نزدیک ہے۔ وعند زفر
تجب المتعة کما اذا لم یسم شیئا۔ اور زفر رح کے نزدیک متعہ واجب ہوگا جیسے اس صورت میں کہ مہر کچھ بیان نکیا ہو۔ ف متعہ
وہ چیز از قسم لباس وغیرہ جس سے تمتع ونفع لیا جاتا ہے اسکا بیان آویگا۔ ومن سمی مہرا عشرة فما زاد فعلیہ المسمی ان دخل
بہا او مات عنہا۔ اور جسنے مہر بیان کیا ہو دس درم یا زیادہ تو یہی بیان کیا ہوا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ عورت کے ساتھ دخول کر لیا
یا اسکو چھوڑ کر مر گیا ہو ف کیونکہ مہر موکد ہو گیا۔ لانہ بالدخول یتحقق تسلیم المبدل۔ کیونکہ دخول کے ذریعہ سے مبدل سپرد کرنا متحقق
ہو گیا ف مبدل عورت کی بضع ہے جسکا بدل مہر ہے۔ وبہ یتاکد البدل۔ اور اسی بضع کی سپردگی سے بدل یعنی مہر متاکد ہو جاتا ہے
وبالموت ینتہی النکاح نہایتہ والشیء بانتہائہ یتقرر ویتاکد فیتقرر بجمیع مواجبہ۔ اور موت کی وجہ سے نکاح اپنی تمامی انجام کو
پہونچتا ہے اور ہر چیز اپنی انتہا کو پہونچنے پر متقرر ومتاکد ہو جاتی ہے تو نکاح اپنے جمیع موجب کے ساتھ متقرر ہوا ف تو مہر بھی واجب
ہوا۔ واضح ہو کہ دخول حقیقۃً وطی ہے اور اسی کے حکم میں خلوت صحیحہ ہے کہ وطی سے کوئی مانع نہو۔ وان طلقہا قبل الدخول والخلوة
فلہا نصف المسمی۔ اور اگر مرد نے بدون دخول اور قبل خلوت صحیحہ کے طلاق دی تو عورت کے لیے بیان کیے ہوئے مہر کا نصف
ہے ف بشرطیکہ مہر بیان ہوا ہو۔ لقولہ تعالی وان طلقتموہن من قبل ان تمسوہن وقد فرضتم لہن فریضة فنصف ۔

Marfat.com

ما فرضتم الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ وان طلقتموہن الخ۔ یعنی اگر تم نے عورتوں منکوحہ کو طلاق دی قبل اسکے کہ انکو مساس کرو حالانکہ تم نے
انکے لیے فریضہ مقرر کیا ہو تو نصف اس مقدار فریضہ کا واجب ہے۔ آخر تک ف۔ مساس کنایہ دخول سے ہے اور خلوت صحیحہ مانند دخول
کے ہے۔ والاقیسۃ متعارضۃ۔ اور قیاسات بیان متعارض ہیں۔ ففیہ تفویت الزوج الملک علی نفسہ باختیارہ۔ پس اس میں
شوہر کا اپنے حق میں اپنے اختیار سے ملک کو کھونا ظاہر ہے ف۔ تو عورت کل مہر کی مستحق نظر آتی ہے۔ وفیہ عود المعقود علیہ الیہا
سالما۔ اور اس میں عورت کی طرف معقود علیہ یعنی بضع کا پورا سالم پھر جانا ظاہر ہے ف۔ تو قیاس یہ کہ عورت کو کچھ نہ ملے۔ تو قیاسات
متعارض ہیں۔ فکان المرجع فیہ النص۔ تو نص کی طرف مرجع ٹھہرا ف۔ جس میں نصف مہر منصوص ہے۔ وشرط ان یکون
قبل الخلوۃ لانہا کالدخول عندنا علی مانبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور متن میں شرط کی کہ خلوت سے پہلے ہو اسلیے کہ خلوت
ہمارے نزدیک مانند دخول کے ہے چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ قال وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا او تزوجہا
علی ان لا مہر لہا فلہا مہر مثلہا ان دخل بہا او مات عنہا۔ قدوری نے کہا اور اگر عورت کو تزویج کیا اور اسکے لیے مہر بیان
نکیا یا تزویج کیا اس شرط پر کہ عورت کے لیے کچھ مہر نہیں ہے تو بہر صورت عورت کا اسکا مہر المثل ہے بشرطیکہ عورت سے دخول کیا یا
چھوڑکر مرگیا ہو ف۔ یا عورت پہلے مرگئی ہو ع۔ اور شافعی کے نزدیک بلا مہر صحیح ہے پھر کیا مر جانے یا دخول ہونے میں کچھ لازم ہوگا تو
فرمایا۔ وقال الشافعی لا یجب شئی فی الموت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ موت کی وجہ سے کچھ واجب نہوگا ف۔ جبکہ دخول نہوا
ہو بلکہ میراث پاویگی اور عدت بیٹھے۔ اور یہ بعض شافعیہ رحمہم اللہ کا قول روایت کیا۔ واکثرہم علی انہ یجب فی الدخول۔ اور
دخول کی صورت میں اکثر اصحاب شافعیہ کا یہ قول کہ مہر واجب ہوگا ف۔ اور بعض کے نزدیک مثل موت کے دخول میں بھی کچھ واجب
نہوگا۔ لہ ان المہر خالص حقہا فتتمکن من نفیہ ابتداء کما تتمکن من اسقاطہ انتہاء۔ دلیل شافعی رح یہ کہ مہر عورت کا
خالص حق ہے تو وہ اس کو ابتداء میں نہ دار دکر سکتی ہے جیسے اسکو آخر میں ساقط کرنے کا اختیار ف۔ بالاتفاق حاصل ہے پس جب
عقد کے وقت شرط کی کہ بلا مہر ہے تو صحیح ہوا اور کچھ مہر نہیں اور بیان نکرنے میں دلالت ہے کہ اسنے اپنا حق ساقط کیا پھر بعد موت قبل
دخول میں بھی کچھ لازم نہوا اور دخول واقع ہونے میں دو قول ہیں اکثر کے نزدیک مہر لازم آویگا۔ ولنا ان المہر وجوبا حق الشرع
علی مامر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مہر از راہ وجوب کے حق شرعی ہے چنانچہ گزرا ف۔ تو ساقط کرنے سے ابتداء ساقط نہوگا بلکہ دس درم
لازم ہوگا۔ وانما یصیر حقا لہا فی حالۃ البقاء۔ اور عورت کا حق تو صرف بقاء کی حالت میں ہوجاتا ہے ف۔ یعنی ابتداء میں کچھ شرع
جو مہر لازم آیا وہ آخر اسی عورت کا حق ہوگیا۔ فتملک الابراء دون النفی۔ تو عورت کو بری کرنے کا اختیار ہے نہ نفی کرنے کا ف۔
پس ابتداء میں مہر بیان نکرنے یا اس شرط سے کہ مہر کچھ نہیں ہے کچھ نفی نہیں ہوگا بلکہ مہر لازم آویگا پھر جب لازم ہو کر عورت کا حق
ہوگیا اب وہ چاہے معاف کردے۔ یہی قول ابن مسعود رض و حسن بصری کا اور مرسل حدیث مرفوع بروایت ابن ابی شیبہ اور حسن بن حی
یعنی وابن شبرمہ وابن ابی لیلیٰ واحمد واسحٰق وابو ثور وابن جریر وداؤد کا اور جلد بوعلی نے شافعی سے روایت کیا۔ م ع۔ اور محیط میں
ہے کہ مہر سے حق اولیاء بھی متعلق ہے کہ وہ خاندانی عورتوں کے مہر سے کم نہو۔ ع م۔ ولو طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ
اور اگر ایسی عورت کو جسکا مہر بیان نہوا یا شرط عدم مہر ٹھہری ہے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے ف۔ کیونکہ
مہر تو مہر المثل ہے تو متعہ صرف طلاق قبل دخول میں ہے۔ لقولہ تعالیٰ ومتعوہن علی الموسع قدرہ الآیۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ
ومتعوہن الخ یعنی ایسی مطلقہ غیر مدخولہ کو متعہ دو غنی پر بقدر اسکی وسعت کے اور تنگدست پر بقدر اسکی وسعت کے الخ۔ ثم ہذہ
المتعۃ واجبۃ رجوعا الی الامر۔ پھر یہ متعہ واجب ہے بنظر صیغہ امر کے ف۔ یعنی متعوہن۔ حکم امر ہے جو واجب ہوتا ہے سوا سلف کے
وفیہ خلاف مالک۔ اور اسمیں امام مالک کا خلاف ہے ف۔ کہ یہ متعہ مستحب ہے کیونکہ حقا علی المحسنین فرمایا تو احسان مستحب ہے
جواب یہ کہ صیغہ امر اور حقا اور علی کی دلیل سے وجوب واضح ہے اور محسنین تو ہر فرض وواجب ادا کرنے والے لوگ ہیں نہ انکے خالی

مستحب ادا کرے اور صحیح یہ کہ مذہب مالک علی ہمارے ہے م ع - تو متعہ واجب ہے - والمتعۃ ثلثۃ اثواب من کسوۃ مثلہا اور
متعہ تین کپڑے ایسی عورتوں کے لباس سے ہیں ف - یعنی ادنی درجہ البتہ سے ہے تو سوتی اور اوسط ہو تو قز اور اعلی درجہ کی ہو
تو ریشمی تین کپڑے کما فی الینابیع یہی صحیح ہے م ع - وہی درع وخمار وملحفۃ - اور وے درع یعنی کرتی اور سجر اور چادر ہیں ف - کیونکہ
یہی اکثر عادت ہے - اور سجر اوڑھنی جو سر اور گردن وسینہ تک ڈھانکتی ہے - وہذا التقدیر مروی عن عائشۃ وابن عباس - اور
متعہ کا یہ اندازہ مقرر کرنا حضرت عائشہ وابن عباس سے مروی ہے ف - اور مبسوط میں ایک جماعت سلف کو ذکر کیا لیکن اہل صحیح
کو صرف روایت ابن عباس رض ملی اور تطویل عینی میں ہے کہ بیس درم سے تقدیر ہوگی اور مغنی میں ہے کہ اعلی متعہ ایک مملوک غلام یا
لونڈی صغیر یا کبیرہ ہے اور کمتر کپڑے ہیں اور مثل ہمارے قول ثوری ومالک واحمد ہے اور شافعی کے نزدیک مرجع حاکم اور یہی ایک روایت
احمد ہے - م ع - اور یہ کپڑے وہاں کا عرف تھا اور ہمارے یہاں ہمارا عرف ہے - الخلاصۃ م - وقولہ من کسوۃ مثلہا - اور مصنف کا یہ قول کہ
ایسی عورتوں کے مثل لباس سے - اشارۃ الی انہ یعتبر حالہا - یہ اشارہ ہے کہ عورت کا حال اعتبار کیا جائیگا - وہو قول الکرخی
فی المتعۃ الواجبۃ لقیامہا مقام مہر المثل - اور یہی کرخی کا قول ایسے متعہ میں جو واجب ہے کیونکہ یہ متعہ مہر المثل کا قائم مقام
ہے ف - تو جیسے مہر المثل میں عورت کی حالت کا لحاظ ہے اسی طرح جو اسکا قائم مقام ہوا اسمیں بھی عورت کا لحاظ ہے بخلاف متعہ مستحبہ
کے کہ وہ مرد کی طرف سے استحباب ہے تو مرد کا اعتبار ہے - والصحیح انہ یعتبر حالہ - اور صحیح یہ کہ مرد کا حال معتبر ہے ف - اگرچہ متعہ
واجبہ ہو - عملا بالنص - بدلیل عمل بالنص - وہو قولہ تعالی علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ - اور نص یہ قول الہی ہے علی الموسع
الخ یعنے مرد تونگر پر اسکی قدر اور تنگدست پر اسکی قدر الخ ف - یہی مختار امام جصاص رازی وصحیح مذہب شافعی ہے م ع - ولوالجی
نے کہا کہ صحیح یہ کہ شوہر وزوجہ دونوں کی حالت معتبر ہو جیسے نفقہ میں اور اسی پر فتوی ہے النہر - اسی کو تنویر میں لیا اور نص
میں عورت کے حال سے سکوت ہے تو مہر المثل ونفقہ کے قیاس سے عورت کا حال بھی معتبر ہوا - میں کہتا ہوں کہ عورت کا حال اعتبار
کرنے میں مرد کے حق میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ مرد فقیر موافق نص کے ادنی درجہ کا متعہ دیتا اور چونکہ عورت بہت غنی ہے تو اسکو اوسط
درجہ دینا پڑا اور یہ تغیر نص میں نسخ ہے حالانکہ بدون قطعی جائز نہیں اور نص کے مقابلہ میں کوئی قیاس نہیں تو لائق فتوی ہے
جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ تعالی اعلم - م - ثم ہی لاتزاد علی نصف مہر مثلہا ولا تنقص عن خمسۃ دراہم پھر
یہ متعہ واجبہ عورت کے نصف مہر مثل سے زائد نکیا جائیگا یعنے بطریق وجوب اور پانچ درم سے کم بھی نکیا جائیگا ف - تاکہ کمتر نصف
مہر سے بھی کم نہو - ویعرف ذلک فی الاصل - اور یہ مبسوط میں معلوم ہوگا ف - اگر کوئی چاہے - اور وجوب متعہ جبھی کہ جدائی
کا سبب شوہر کی طرف سے ہو مثل طلاق وایلاء ولعان ومجبوب یا عنین ہونا اور اگر عورت کی طرف سے ہو مثلا قبل دخول کے اسنے شوہر
کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا وامثال اسکے تو متعہ نہیں واجب ہے - بدائع میں ہے کہ اگر لباس متعہ کی قیمت تین درم دیدے تو قبول کرنے پر
مجبور کیجاویگی - م - وان تزوجہا ولم یسم لہا مہرا ثم تراضیا علی تسمیۃ فہی لہا ان دخل بہا او مات عنہا - اور اگر کسی عورت
سے نکاح باندھا اور اسکا مہر کچھ بیان نکیا پھر عورت و مرد باہم کسی مقدار مہر کو مسمی کرنے پر راضی ہوگئے تو عورت کو یہی ملیگا اگر مرد نے اس سے
دخول کر لیا یا چھوڑ کر مرگیا ف - یا عورت مری م ع - وان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا المتعۃ - اور اگر قبل دخول کے عورت کو
طلاق دیدے تو عورت کے لیے متعہ واجب ہے ف - یعنی باہمی قرارداد کا نصف نہیں ملیگا - وعلی قول ابی یوسف الاول
نصف ہذا المفروض وہو قول الشافعی - اور ابو یوسف کے اول قول پر اسی قرارداد مہر کا نصف ملیگا اور یہی شافعی کا
قول ہے - لانہ مفروض فیتنصف بالنص - کیونکہ یہ مہر تو مفروض ہو چکا پس بحکم نص وہ آدھا کیا جائیگا ف - یعنی بقولہ تعالی
فنصف ما فرضتم الآیۃ یعنی پس نصف اس مقدار کا جو تم نے مقرر کی - ولنا ان ہذا الفرض تعیین للواجب بالعقد وہو مہر المثل
وذلک لا یتنصف فکذا ما نزل منزلتہ - اور ہماری حجت یہ کہ یہ قرارداد تو اس واجبی مہر کی تعیین ہے جو عقد سے واجب ہوا اور

وہ مہر المثل ہے اور مہر المثل کی تنصیف نہیں ہوتی (بحکم النص بلکہ متعہ واجب ہوتا ہے) تو جو چیز مہر المثل کے بجائے قائم کی گئی وہ بھی تنصیف
نہوگی ف- بلکہ متعہ واجب ہوگا- اگر کہا جاوے کہ ادھیاؤ کرنا مفروض کا منصوص ہے قال تعالےٰ فنصف ما فرضتم- جواب دیا- والمراد
بما تلا الفرض فی العقد اذ ہو الفرض المتعارف- اور آیت میں فرض سے مراد وہ فرض جو عقد میں ٹھہرا ہو کیونکہ وہی متعارف ہے
ف- تو جو قرارداد بعد عقد کے ہوئی اسکو آیت شامل نہیں ہے- اس سے کلیہ حکم نکل آیا کہ ہر عقد جسمین شرع نے ابتداء مہر مثل کا حکم
دیا جب قبل دخول کے طلاق واقع ہو تو صرف متعہ ملیگا- التہذیب م- مسئلہ عقد میں مہر بیان ہوا پھر شوہر نے بعد عقد کے بڑھایا
یا عورت نے گھٹایا تو کیا حکم ہے- قال فان زاد ہا فی المہر بعد العقد لزمتہ الزیادۃ- قدوری نے کہا کہ اگر بعد عقد کے شوہر نے
عورت کے لیے مہر میں بڑھایا تو شوہر پر یہ زیادتی لازم ہوجائیگی ف- خواہ اسی جنس سے ہو جو مہر بیان ہوا یا غیر جنس ہو بشرطیکہ قیام
نکاح کی حالت میں عورت قبول کرلے- یوں ہی جب شوہر نابالغ کا ولی بڑھاوے النہر- خلافا لزفر وستذکرہ فی زیادۃ الثمن
والمثمن انشاء اللہ تعالیٰ- برخلاف قول زفر کے اور ہم اسکو (کتاب البیوع میں) دام بڑھانے یا مبیع بڑھانے میں ان شاء
اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ف- جس سے ثابت ہو کہ زیادتی کرنا صحیح ہے- واذا صحت الزیادۃ تسقط بالطلاق قبل الدخول- اور جب
زیادتی صحیح ہوگئی (تو ابھی ساقط نہیں بلکہ) قبل دخول کے طلاق دینے میں ساقط ہوجائیگی ف- پس فقط اصلی نصف مہر واجب ہوگا-
اور اگر دخول یا خلوت صحیحہ یا موت واقع ہوتی تو یہ زیادتی ساقط نہوتی المضمرات- وعلی قول ابی یوسف اولا تتنصف مع الاصل
اور ابو یوسف کے اول قول پر زیادتی بھی مع اصل مہر کے ادھیاؤ ہوگی ف- اگرچہ طلاق قبل دخول ہو- اور دوم قول پر مثل ہمارے تمام
کے ساقط ہوگی- لان التنصیف عندہما یختص بالمفروض فی العقد وعندہ المفروض بعدہ کالمفروض فیہ علی ما مر- کیونکہ
ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ادھیاؤ تو اسی مہر سے مختص ہے جو عقد میں مقرر ہوا ہو اور ابو یوسف کے نزدیک بعد عقد کے جو مقرر کیا وہ بھی
عقد کے مقرر کے مانند ہے چنانچہ بیان گزرا ف- پھر جس مجلس میں مرد نے زیادہ کیا اسی میں عورت کا قبول کرنا شرط ہے یہی اصح ہے-
الظہیریہ- حتی کہ بعد مجلس کے قبول کرنے میں لازم نہوگی- م- وان حطت عنہ من مہرہا صح الحط- اور اگر عورت نے مرد کے ذمہ
سے اپنے مہر سے کم کردیا تو گھٹانا صحیح ہے- لان المہر حقہا والحط یلاقیہ حالۃ البقاء- کیونکہ مہر عورت کا حق ہے اور کمی کرنا بقائے نکاح کی
حالت میں لاحق ہوا ف- پس ابتدائے عقد میں دس درم سے بوجہ حق شرعی کم نکریگی اور مہر المثل سے بوجہ حق اولیاء کم نکرے اور بعد
عقد کے جب تک نکاح قائم ہے کم کرنا نافذ ہوگا مع مرد کے قبول مجلس کے بشرطیکہ مجبور نکی گئی ہو اور نہ مرض الموت میں ہو البحر- بیان ہوچکا
کہ وطی وموت کے بعد مہر کامل ہے تو کیا کمال مہر کی اور بھی صورتیں ہیں فرمایا- واذا خلا الرجل بامراتہ ولیس ہناک مانع من
الوطی ثم طلقہا فلہا کمال المہر- اور جب شوہر نے اپنی جورو کے ساتھ تنہائی کی حالانکہ وہاں وطی سے کسی قسم کی کوئی چیز مانع نہیں ہے
(لیکن حقیقت میں وطی نکی) پھر عورت کو طلاق دیدی تو بھی عورت کے لیے پورا مہر واجب ہے ف- یہی خلوت صحیحہ ہے بشرطیکہ مرد نے اپنی جورو کو
پہچان لیا ہو بنابر قول مختار کے المحیط- وقال الشافعی لہا نصف المہر- اور شافعی نے کہا کہ عورت کے واسطے نصف مہر لازم ہوگا-
لان المعقود علیہ انما یصیر مستوفی بالوطی فلا یتاکد المہر دونہ- اسواسطے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع کے منافع تو وہ جبھی پورے
حاصل ہونگے کہ وطی ہو تو بدون وطی کے مہر متاکد نہوگا ف- پس نص سے نصف مہر لازم ہوگا- ولنا انہا سلمت المبدل حیث رفعت
الموانع وذلک وسعہا- اور ہماری دلیل یہ کہ عورت نے مبدل یعنی نفس معقود علیہ کو سپرد کردیا جہاں اسنے روک ٹوک کو اٹھا دیا اور تسلیم
سپرد کرنا اسکے امکان میں ہے ف- تو پورا سپرد کرنا ہوگیا- فیتاکد حقہا فی البدل اعتبارا بالبیع- پس معقود علیہ کے عوض یعنی مہر میں
اسکا حق متاکد ہوگیا بقیاس بیع کے ف- چنانچہ بیع میں جب مبیع ایسی چیز ہو جو ہاتھ میں سپرد کرنے کی ہے بلکہ موانع دور کرنے سے
قبضہ ہوجاتا ہو اور بائع نے اسطرح قبضہ دیا تو مشتری پر ثمن واجب ہوگیا چنانچہ آویگا پس یہاں بھی عورت کا مہر واجب ہوگیا- یہ سب
اسوقت کہ خلوت صحیحہ واقع ہوگئی بخلاف اسکے جب کوئی مانع ہو چنانچہ فرمایا- وان کان احدہما مریضا او صائما فی رمضان

او محرما بحج فرض او نفل او بعمرۃ او کانت حائضا فلیست الخلوۃ صحیحۃ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی مریض ہو یا رمضان میں روزے سے ہو یا حج فرض خواہ نفل یا عمرہ کے احرام میں ہو یا عورت حائضہ ہو تو خلوت صحیح نہیں ہے ف۔ اسی طرح جب مکان غیر کے جھانکنے یا آنے سے محفوظ نہ ہو یا جنگل و راستہ ہو یا محفوظ میں کوئی اجنبی سوتا یا اندھا یا بہرا گونگا جاگتا یا لڑکا تمیز کرنے والا ہو یا عورت کی لونڈی ہو سوائے مرد کے لونڈی کے علی الفتوی م۔ تو بھی خلوت صحیح نہیں ہے۔ حتی لو طلقہا کان لہا نصف المہر لان ہذہ الاشیاء موانع۔ حتی کہ اگر ایسی خلوت کے بعد عورت کو طلاق دیدے تو اسکے واسطے نصف مہر ہوگا اسواسطے کہ یہ چیزیں مانع ہیں ف۔ تو گویا بعد انہوا۔ اما المریض فالمراد منہ ما یمنع الجماع او یلحقہ بہ ضرر۔ تفصیل یہ کہ مریض سے مراد ایسے مرض کے ساتھ بیمار ہو جو جماع سے مانع ہو یا اسکو جماع سے ضرر لاحق ہوتا ہو ف۔ تو مانع ہوا۔ وقیل مرضہ لا یعری عن تکسر و فتور۔ اور کہا گیا کہ مرد کا مرض تو شکستگی و سستی سے خالی نہیں ہوتا ف۔ پس مرد کے حق میں مطلقا مرض مانع ہے۔ وہذا التفصیل فی مرضہا۔ اور یہ تفصیل مذکور ہوئی عورت کے مرض میں ہے ف۔ کہ جب قابل جماع نہ ہو یا ضرر لاحق ہوتا ہو تو مانع ہے اور یہی قول صحیح ہے کما فی الکافی۔ اور تصریح کردی کہ مریض ہونے میں مرد و عورت کوئی ہو برابر مانع ہے یہی صحیح ہے کما فی الخلاصۃ۔ اما صوم رمضان۔ رہا صوم رمضان ف۔ مانع ٹھہرا لما یلزمہ من القضاء والکفارۃ۔ کیونکہ وطی کرنے والے کو (مرد ہو یا عورت ہو) قضاء کرنا اور کفارہ دینا لازم ہوگا ف۔ دو ماہ کے پے در پے روزے مشکل ہیں تو وطی کے پیچھے اسکو برداشت نہ کریگا۔ تو اصل مانع یہی کفارہ ہے اور یہ جبھی کہ رمضان کے ایام میں ادا روزہ ہو لہذا قضائے رمضان یا نذر و کفارہ علی الاصح۔ اور نفل روزہ بظاہر الروایۃ کوئی مانع نہیں ہے کیونکہ صرف قضاء لازم ہوگی ق م۔ والاحرام۔ اور احرام مطلقا مانع ٹھہرا۔ لما یلزمہ من الدم و فساد النسک والقضاء۔ کیونکہ اسپر قربانی جرمانہ اور عبادت فاسد ہونا اور اسکو قضاء کرنا لازم آتا ہے ف۔ جسمیں مشقت شدیدہ و گناہ عظیم ہے۔ والحیض مانع طبعا و شرعا۔ اور حیض از روے طبیعت کے نفرت اور شرعی حرمت کے مانع ہے۔ ف۔ اور کسی کے جھانکنے و آنے و موجود ہونے کی شرم حسی مانع ہے۔ م۔ وان کان احدہما صائما تطوعا فلہا المہر کلہ۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی نفل روزہ سے ہو تو عورت کے لیے پورا مہر ہے۔ ف۔ یہ روزہ مانع خلوت نہیں۔ لانہ یباح لہ الافطار من غیر عذر فی روایۃ المنتقی۔ کیونکہ منتقی کی روایت میں ہر ایک کو بغیر عذر افطار کرنا مباح ہے ف۔ اور منتقی ظاہر الروایۃ میں شمار ہے اگرچہ دوسری روایت میں احتیاطا مباح نہیں۔ وہذا القول فی المہر ہو الصحیح۔ اور مہر کے بارہ میں یہی قول منتقی ہی صحیح ہے کیونکہ بیان اسی میں احتیاط ہے ف۔ تاکہ عورت کا حق باطل نہ ہو۔ وصوم القضاء والمنذور کالتطوع فی روایۃ۔ اور روزہ قضاء (اگرچہ قضائے رمضان ہو) اور نذر کیا ہوا روزہ ایک روایت میں بمنزلہ نفل روزہ کے ہے ف۔ جیسے صوم کفارہ اور یہی اصح ہے قاضیخان۔ لانہ لا کفارۃ فیہ۔ کیونکہ اسکے توڑنے میں کفارہ نہیں ہے ف۔ تو مانع خلوت نہیں ہوگا۔ والصلوۃ بمنزلۃ الصوم فرضہا کفرضہ۔ اور نماز بمنزلہ روزے کے ہے فرض نماز بمنزلہ فرض ادائے رمضان کے ف۔ مانع خلوت صحیح ہوگی۔ ونفلہا کنفلہ۔ اور نفل نماز بمنزلہ نفل روزہ کے ف۔ مانع خلوت صحیح نہ ہوگی۔ پھر میں کہتا ہوں کہ نماز وتر مانع خلوت ہونا چاہیے کیونکہ اسکا درجہ ہونا مثل نفل روزہ توڑنے کے مجتہد فیہ ہے اور اسی طرف علامہ حصکفی رحمہ اللہ تعالے نے اشارہ کیا۔ فاحفظہ۔ م۔ واذا خلا المجبوب بامرأتہ۔ اور اگر مجبوب نے اپنی جورو کے ساتھ خلوت کی ف۔ حالانکہ مجبوب کا ذکر اور خصیے کٹے ہوتے ہیں۔ ثم طلقہا فلہا کمال المہر عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر اس عورت کو طلاق دیدے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کے واسطے کامل مہر ہے۔ وقالا علیہ نصف المہر لانہ اعجز من المریض بخلاف العنین لان الحکم ادیر علی سلامۃ الآلۃ۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مجبوب پر نصف مہر واجب ہے کیونکہ وہ مریض سے بڑھکر عاجز ہے بخلاف عنین کے کیونکہ حکم کا مدار آلہ کے سلامت ہونے پر ہے ف۔ اور عنین کا آلہ موجود ہے یوں ہی جسکا خصیہ نکال ڈالے گئے ہوں تو جب آلہ موجود تو خلوت صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ اور امام رح کے نزدیک مجبوب کی بھی خلوت صحیح۔ ولابی حنیفۃ ان المستحق علیہا التسلیم فی حق السحق وقد اتت بہ۔ اور دلیل امام رح کی یہ ہے کہ عورت پر یہی بات واجب تھی کہ باہم رگڑنے

حق مین سپرد کرے اور وہ اسکو لائی ف پس جو امیر واجب تھا کہ جگی تو جو اسکے لیے واجب ہے وہ مرد پر لازم ہو گیا پس خلوت مجبوب وعنین وخصی سب کی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ (فرع) موانع خلوت سے یہ کہ عورت رتقا یا قرنا یا عفلاء یا شعراء ہو۔ الولوجی۔ لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے قرناء مین بعد مساس کے مہر کامل واجب کیا ہے۔ رواہ سعید بن منصور باسناد حسن۔ پس اسی پر اعتماد ہوگا۔ یا اس سے ظہار کرکے ہنوز کفارہ نہ دیا ہو۔ البحر۔ یا خلوت مین مرد تھا وہان عورت گئی یا برعکس ہوا اور بعد ساعت کے نکل آئی حالانکہ مرد نے نہیں پہچانا کہ یہ میری جورو ہے تو بقول مختار خلوت صحیح نہوئی۔ المحیط وغیرہ۔ اگر مرد نے دعوی کیا کہ مین نے اسکو نہیں پہچانا تھا تو تصدیق ہوگی۔ طفل صغیر یا لڑکی صغیرہ جو قابل جماع نہون انکی خلوت نہیں صحیح ہے۔ قاضیخان م۔ ر۔ یہ مسئلہ کہ جب خلوت فاسدہ واقع ہوئی اور مہر پورا لازم نہوا تو کیا فاسد خلوت سے کچھ بھی حکم ثابت نہیں ہوتا ہے۔ وقال وعلیہا العدۃ فی جمیع ہذہ المسائل۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ عورت پر ان سب مسائل مین عدت واجب ہوگی۔ احتیاطاً استحساناً۔ یعنی از راہ احتیاط کے بدلیل استحسان ف یعنی اگرچہ فاسد خلوت مین قیاس نہیں چاہتا کہ عدت واجب ہو لیکن استحساناً ہمارے علماء کے نزدیک خلوت صحیحہ وخلوت فاسدہ سب مین احتیاطاً عدت واجب ہوگی لتوہم الشغل۔ بوجہ توہم شغل رحم کے ف یعنی وہم ہے کہ شاید داخل کرتے یا رگڑنے سے منی بہکر رحم تک پہونچی ہو۔ والعدۃ حق الشرع والولد۔ اور یہ عدت حق شرع وحق ولد ہے۔ ف نہ حق مرد وعورت۔ فلا یصدق فی ابطال حق الغیر۔ تو غیر کا حق باطل کرنے مین اسکی تصدیق نہ کیجائیگی ف کہ باوجود خلوت کے کوئی مانع تھا جس سے وطی نہیں ہوئی بلکہ اسمین مطلق خلوت معتبر ہو جائیگی احتیاطاً۔ بخلاف المہر لانہ مال لا یحتاط فی ایجابہ۔ برخلاف مہر کے کیونکہ مہر مال ہے تو اسکے واجب کرنے مین کوئی احتیاط نکیجائیگی ف بلکہ اس مال کی ذمہ داری شوہر وجورو مین جاری ہے۔ وذکر القدوری فی شرحہ ان المانع ان کان شرعیا یجب العدۃ لثبوت التمکن حقیقۃ۔ اور قدوری نے شرح مختصر الکرخی مین ذکر کیا کہ مانع وطی اگر کوئی امر شرعی ہو (مانند احرام وفرض صوم وصلوۃ کے) تو عدت واجب ہوگی کیونکہ حقیقی وطی کا قابو موجود ہے۔ وان کان حقیقیا کالمرض والصغر لا یجب لعدم التمکن حقیقۃ۔ اور اگر مانع وطی کوئی امر حقیقی ہو جیسے مرض یا صغر غیر قابل جماع تو عدت نہیں واجب ہوگی کیونکہ حقیقۃً قابو نہیں ہے ف واضح ہو کہ خلوت صحیحہ بجاے وطی کے بعض احکام مین ہے وبعض مین نہیں ہے۔ پس ہونا تو مہر کامل وثبوت نسب وعدت اور اسکی نفقہ وسکنی وعورت کی بہن سے نکاح حرام ہونے ودیگر چار عورتین سنکوحہ کرنے وغیرہ مین ہے اور نہونا حق احصان ودختر کی حرمت وشوہر اول کی حلت وثبوت رجعت ومیراث وزوال بکارت مین ہے اور خلوت صحیحہ کی عدت مین اصح یہ کہ طلاق دیگر واقع ہو سکتی ہے۔ قال وتستحب المتعۃ لکل مطلقۃ الا لمطلقۃ واحدۃ۔ قدوری نے فرمایا اور ہر مطلقہ کے واسطے متعہ مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے۔ وہی التی طلقہا الزوج قبل الدخول بہا وقد سمی لہا مہرا۔ یہ ایک وہ مطلقہ ہے جسکو شوہر نے قبل دخول کے طلاق دیدی حالانکہ اسکے واسطے مہر بیان ہو چکا تھا ف تو ایسی مطلقہ کے واسطے مستحب نہیں ہے اور باقیون کے واسطے مستحب ہے اور واضح ہو کہ قدوری وغیرہ مشائخ عراق کی عبارات مین مستحب کا اطلاق اصطلاحی واجب واستحباب دونون کو شامل ہوتا ہے تو باقیون کے مستحب مین تفصیل یہ ہے کہ جس عورت کا مہر بیان نہوا تھا اور قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے لیے متعہ واجب ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا اور دو بعد دخول کے طلاق والیان ہین یعنی ایک عورت کا مہر بیان ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی۔ دوم عورت کا مہر بیان نہیں ہوا اور بعد دخول کے طلاق دی تو ان دونون کے لیے واجب نہیں مگر مستحب ہے۔ پس حاصل عبارت قدوری یہ ہوا کہ ہر مطلقہ کے واسطے متعہ خواہ واجب یا مستحب ہے سوائے ایک مطلقہ کے جسکو بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دیدی تو اسکے واسطے نہ واجب ہے نہ مستحب ہے۔ م۔ وقال الشافعی تجب لکل مطلقۃ الا لہذہ۔ امام شافعی نے کہا کہ سوائے اس مطلقہ کے باقیون کے لیے واجب ہے ف تو حاصل یہ ہوا کہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی تو اسکے لیے بالاتفاق متعہ نہیں ہے اور تین باقی رہین پس ہمارے نزدیک ایک کے لیے واجب اور دو کے لیے مستحب ہے۔

ورشافعی کے نزدیک ان دونون کے لیے بھی واجب ہے۔ لانہا وجبت صلۃ من الزوج لانہ اوحشہا بالفراق۔ کیونکہ متعہ تو شوہر کی طرف سے بطور صلہ واجب ہوا کیونکہ شوہر نے عورت کو جدائی سے متوحش کیا۔ ف۔ تو اسکا صلہ یہی لازم ہے کہ متعہ دیدے۔ الا ان فی ہذہ الصورۃ نصف المہر طریقۃ المتعۃ۔ لیکن اس صورت مین (جبکہ بعد بیان مہر کے قبل دخول کے طلاق دی جسکے لیے متعہ بالاتفاق لازم نہیں) آدھا مہر ہی متعہ کا طریقہ ہے۔ لان الطلاق فسخ فی ہذہ الحالۃ والمتعۃ لا تتکرر۔ کیونکہ ایسی حالت مین طلاق تو فسخ ہے اور متعہ مکرر نہیں ہوتا۔ ف۔ پس نہیں ہو سکتا کہ نصف مہر بطریق متعہ دے پھر دوسرا متعہ بھی دے اور مدار دلیل کا یہ کہ اللہ تعالی نے جو متعہ کا حکم کیا اسکا باعث شوہر کا فعل ناگوار یعنے طلاق ہے تو اسکے صلہ مین اسپر متعہ واجب ہوا اور ہمارے نزدیک شوہر کا فعل جرم نہیں اور باعث مذکورہ صحیح نہیں۔ ولنا ان المتعۃ خلف عن مہر المثل فی المفوضۃ۔ اور ہمارے نزدیک اس عورت مین جسنے اپنے آپ کو بغیر مہر یا بغیر بیان مہر کے سپرد کیا ہے متعہ خلیفہ مہر المثل ہے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالی نے اسکے حق مین متعہ کا حکم دیا تو یہ متعہ بجائے نصف مہر المثل کے ہے۔ لانہ سقط مہر المثل ووجبت المتعۃ والعقد یوجب العوض فکان خلفا۔ کیونکہ مہر المثل ساقط ہوا اور متعہ واجب ہوا (بدلیل نص طلاق سورۂ بقرہ (پ ۲)) اور عقد نکاح ضرور عوض کو واجب کرتا ہے (بدلیل ان تبتغوا باموالکم پارہ ۵) تو یہ متعہ بجائے مال مہر کے ہوا۔ ف۔ تو یہ متعہ واجب ہوا۔ والخلف لا یجامع الاصل ولا شیئا منہ فلا تجب مع وجوب شئی من المہر۔ اور جو چیز خلیفہ ہو وہ نہیں جمع ہوتی اصل یعنے مہر کے ساتھ اور نہ کسی جزو اصل کے ساتھ تو کچھ مہر واجب ہونے کی صورت مین متعہ (خلیفہ) واجب نہوگا۔ ف۔ تو باقی تین صورتون مین کچھ واجب نہوگا۔ وہو غیر جان فی الایحاش فلا یلحقہ الغرامۃ بہ۔ اور جدائی کی وحشت دلانے مین مرد کچھ جرم کرنے والا نہین تو اسپر اس سے کچھ تاوان واجب نہین ہوگا۔ ف۔ جیسا دلیل شافعی مین خیال کیا گیا۔ فکان من باب الفضل۔ تو متعہ دینا از قسم فضل ہے۔ ف۔ پس اگر بعد دخول کے طلاق دے خواہ مہر بیان ہوا تھا یا نہین تو وہ مستحق فضل ہوئی پس متعہ مستحب ہے اور اگر قبل دخول کے طلاق دے تو مہر بیان شدہ کا نصف پا چکی اور استحقاق فضل کچھ بھی نہین ہے۔ اب رہا بیان کہ کیا سوائے مال کے کوئی چیز عوض ہو سکتی ہے ظاہر جواب یہ کہ نہین۔ پھر اسکی بہت صورتین ہین۔ واذا زوج الرجل ابنتہ علی ان یزوجہ المتزوج ابنتہ او اختہ۔ اگر ایک مرد (زید) نے اپنی دختر کو بیاہ دیا (بکر کو) اس قرارداد پر کہ اسکو (زید کو) نکاح مین لیدے الا (بکر) اپنی دختر یا بہن بیاہ دے۔ ف۔ پس اگر ہر ایک کا مہر مال ٹھہرا تو شرط لغو اور نکاح جائز ہے اور اگر مال نہین ٹھہرا بلکہ مہر یہی قرارداد۔ لیکون احد العقدین عوضا عن الآخر۔ تاکہ ہر ایک عقد دوسرے عقد کا عوض ہو جاوے۔ فالعقدان جائزان۔ تو بھی دونون عقد جائز ہین۔ ف۔ اور شرط باطل۔ ولکل واحدۃ منہما مہر مثلہا۔ اور ہر ایک عورت کے واسطے اسکا مہر مثل ہوگا۔ وقال الشافعی یبطل العقدان لانہ جعل نصف البضع صداقا والنصف منکوحۃ ولا اشتراک فی ہذا الباب فبطل الایجاب۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونون عقد باطل ہین کیونکہ ہر ولی نے آدھی بضع کو مہر کر دیا اور آدھی کو منکوحہ کیا یعنی مشترک کر دیا حالانکہ اس باب مین اشتراک نادر ہے تو ایجاب ہی باطل ہوا۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ ولنا انہ سمی ما لا یصلح صداقا فیصح العقد ویجب مہر المثل کما اذا سمی الخمر او الخنزیر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے ایسی چیز کو مہر بیان کیا جو مہر نہین ہو سکتی تو عقد صحیح اور مہر المثل واجب ہوگا جیسے شراب یا سور کو مہر ٹھہرایا۔ ف۔ تو بالاتفاق عقد صحیح اور مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اگر کہو کہ شرکت جو موجود ہے جواب نہین۔ ولا شرکۃ بدون الاستحقاق۔ اور بدون استحقاق کے شرکت کا وجود نہین۔ ف۔ یعنی جب ایک عورت کی بضع اس لائق نہین کہ دوسری عورت کے ملک مین آوے تو شرکت نہین بلکہ شرط فاسد جس سے نکاح فاسد نہین ہوتا ہے۔ سوال۔ ہوکہ یہی نکاح شغار ہے جسکو جاہلیت والے کیا کرتے تھے جیسا کہ صحیحین مین کوم نافع سے مذکور ہے اور ائمہ ثلثہ رح کی حجت حدیث ابن عمر رض مرفوعا لا شغار فی الاسلام۔ یعنی اسلام مین شغار نہین ہے۔ رواہ الستۃ۔ جواب یہ ہے

کے معنی منع ایجاب وقبول نہیں۔ مع عدم مہر یعنی کہ شرط مذکورہ نہو تو بالاجماع صحیح ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ شرط باطل کردی اور
باطل شروط سے عقد باطل نہیں ہوتا جیسا کہ شافعیہ وغیرہم نے بھی تصریح کی تو عقد صحیح ہے اور شرط شغار بحکم حدیث باطل ہے۔ م۔ واضح
ہو کہ منافع مہر ہو سکتے ہیں بشرطیکہ اپنی وجہ پر ہو کما فی الظہیریہ۔ م۔ وان تزوج حر امرأة علی خدمتہ ایاہا سنة او علی تعلیم القرآن
فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر ایک آزاد نے ایک عورت سے نکاح کیا اس منفعت پر کہ شوہر اسکی ایک سال (مثلا) خدمت کرے یا اس
منفعت پر کہ عورت کو قرآن (مثلا) پڑھاوے تو عورت کے لیے مہر مثل ہے ف یہی ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے۔ وقال محمد لہا
قیمة خدمتہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کو اپنے شوہر کی خدمت کی قیمت ملیگی۔ وان تزوج عبد امرأة باذن مولاہ علی
خدمتہ سنة جاز ولہا خدمتہ۔ اور اگر کسی غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے ایک عورت سے اس منفعت پر نکاح کیا کہ غلام اس
عورت کی ایک سال (مثلا) خدمت کرے تو جائز ہے اور عورت کے لیے اس غلام کی عین خدمت ہے ف۔ اور یہ بالاتفاق ہے بخلاف مسئلہ
آزاد کے۔ وقال الشافعی لہا تعلیم القرآن والخدمة فی الوجہین۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عورت کے
واسطے تعلیم القرآن ہے اور خدمت ہے۔ لان ما یصلح اخذ العوض عنہ بالشرط یصلح مہرا عندہ ولانہ بذلک تتحقق المعاوضة
کیونکہ جو چیز اس لائق ہے کہ شرط کے ساتھ اس سے عوض لینا جائز ہے وہ امام شافعی کے نزدیک مہر ہو سکتی ہے کیونکہ ایسے طریقہ کے ساتھ
معاوضہ متحقق ہوتا ہے ف پس بیان خدمت اور تعلیم القرآن کا معاوضہ بعد شرط کرنے کے جائز ہے۔ اس بنا پر کہ اعمال خیر کا معاوضہ
لینا امام شافعی کے نزدیک مباح ہے بشرطیکہ یہ امر اسپر متعین فرض وواجب نہو۔ وصار کما اذا تزوجہا علی خدمة حر آخر برضاہ
او علی رعی الزوج غنمہا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے عورت کو دوسرے آزاد کی خدمت کرنے پر بہ رضامندی اس آزاد کے نکاح کیا یا عورت
سے اس منفعت پر کہ شوہر اسکی بکریاں چراوے نکاح کیا ف۔ تو بالاتفاق جائز ہے یوں ہی خود خدمت کرنے یا تعلیم قرآن پر جائز ہے۔
ولنا ان المشروع انما ہو الابتغاء بالمال۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشروع تو مال ہی کے ساتھ طلب کرنا ہے ف بقولہ تعالے
واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ سورہ نساء پارہ ۵۔ والتعلیم لیس بمال۔ اور تعلیم کچھ مال نہیں ف تو تعلیم قرآن
حدیث یا فقہ کا عوض غیر مشروع ہوا پس مہر مثل واجب ہوگا۔ وکذلک المنافع علی اصلنا۔ اور یہی حال ہمارے اصل پر
منافع کا ہے ف کیونکہ مال دوسرے وقت پر موجود اور منفعت نہیں فعلی ہذا دوسرے آزاد کی خدمت پر یا شوہر کی چرائی پر جواز نہوگا لیکن
اگر اعتراض ہو کہ غلام کی خدمت پر بالاجماع جائز ہے حالانکہ یہ منفعت ہے جواب یہ کہ آزاد تو مال نہیں پس اسکی خدمت صرف منفعت ہے۔ وفی
خدمة العبد ابتغاء بالمال۔ اور غلام کی خدمت بعوض مال کے طلب ہے۔ لتضمنہ تسلیم رقبتہ۔ کیونکہ یہ متضمن ہے غلام کی گردن
سپرد کرنے کو ف یعنی غلام مال نفیس ہے تو اسکی خدمت قرار دینا اس امر کو متضمن ہے کہ یہ مال نفیس ایک سال تک حوالہ کریگا۔ ولا
کذلک الحر۔ اور آزاد میں ایسا نہیں ہے ف لیکن اس دلیل میں اشکال ہے کیونکہ جب آزاد نے اپنے غلام باندی کی ایک سال
خدمت کے عوض نکاح کیا تو یہ ٹھیک ہوگا کہ اپنا مال سپرد کیا اور اگر غلام نے خود اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اپنی گردن اسکے مالک میں سپرد کرنا
منافی شوہر ہونے کو ہے جبکہ وہ ایک سال تک مملوک ہوا اور اگر خالی منفعت رہنا مراد ہو تو فرق نہوگا اور لازم ہوا کہ مہر ایسی چیز
ہو سکتی ہے جو دائمی ملک نہ کیجاوے بلکہ کسی وقت تک کے لیے دیکر اصل واپس لیجاوے یہ عین منفعت ہے۔ لہذا دوسری دلیل بیان
فرمائی کہ۔ ولان خدمة الزوج الحر لا یجوز استحقاقہا بعقد النکاح لما فیہ من قلب الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ آزاد شوہر
کی خدمت کرنا ایسی چیز ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ اسکا استحقاق ہونا (عورت کو) جائز نہیں کیونکہ اسمیں موضوع کو الٹ دینا لازم ہے۔
ف کیونکہ نکاح سے دیانۃ مرد اپنی زوجہ کی خدمت کا مستحق ہوتا ہے تو برعکس ہوا برعکس نتیجہ نکلا ہے۔ بخلاف خدمة حر آخر برضاہ
لانہ لا مناقضة۔ برخلاف اسکے دوسرے آزاد کی خدمت برضامندی آزاد مذکور کیونکہ اسمیں مناقضہ نہیں ہے ف کیونکہ دوسرا آزاد کچھ
شوہر مخدوم نہ تھا کہ اسکا خادم ہونا الٹا ہو جاوے۔ وبخلاف خدمة العبد۔ اور برخلاف غلام کی خدمت کے ف یعنی غلام نے

Marfat.com

اپنی خدمت پر نکاح کیا تو اُسکا مضائقہ نہیں - لانہ یخدم مولاہ معنیً حیث یخدمھا باذنہ وامرہ - کیونکہ (ظاہر میں وہ جورو کی خدمت
کرتا ہی لیکن) باطن میں وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہی اسلیے کہ مولی کی اجازت وحکم سے اس عورت کی خدمت کرتا ہی - وبخلاف رعی
الاغنام - اور برخلاف بکریاں چرانے کے ف۔ کیونکہ بکریاں چرانے پر نکاح کرنے میں بھی اُسکا مضائقہ نہیں ہی - لانہ من باب القیام
بامور الزوجیۃ فلا مناقضۃ - کیونکہ یہ زوجیت کے کاموں کی برداخت میں سے ہی تو کچھ مناقضت نہیں ہی ف۔ کہ شوہر مخدوم
ہوکر خادم کیونکر ہوگا - علی انہ ممنوع فی روایۃ - علاوہ برین بکریاں چرانے کا مہر ہوجانا ایک روایت میں ممنوع ہی ف۔ بلکہ
یہی روایت جامع صغیر ومبسوط کی اور یہی اصح ہی - النہر الفائق - یہ اصح نہیں بلکہ صحیح وصواب یہ کہ بکریاں چرانے پر نکاح میں بھی عورت
کو حق ہوگا یعنی مرد پر بکریاں چرانا بالاجماع مستحق ہوگا بدلیل قصہ موسی وشعیب علیہما السلام کے کہ آٹھ برس بکریاں چرانے پر دختر شعیب
علیہ السلام سے موسی علیہ السلام نے نکاح کیا تھا) اور اگلوں کی شریعت جب اللہ تعالے ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا انکار
بیان فرمائی ہو تو وہ ہمپر لازم ہی - الکافی - ھع - پس کافی اور عینی میں قطعًا جزم کیا کہ بکریاں چرانا مہر صحیح ہی اور اسکا دو طرح سے جواب
دیا گیا اول یہ کہ جب اللہ تعالے نے مال بمقابلہ نکاح لازم کیا تو بکریاں چرانا مہر ہونے سے انکار کیا تو یہ ہمپر لازم نہیں ہی - الامداد والشارح
مترجم کہتا ہی کہ یہ کچھ نہیں ہی اسواسطے کہ معنی انکار یہ کہ بیان میں کوئی مذمت یا انکار صریح ہو جیسے قولہ تعالی ورہبانیۃ ابتدعوہا الی آخر
اور قصہ موسی وشعیب میں کوئی اشارہ بھی انکار کا نہیں ہی علاوہ برین مال لازم کرنا اجتہادی ہی کیا نہیں دیکھتے کہ ائمہ ثلثہ رح اسکو
جائز کہتے ہیں تو مظنون سے کیونکر قطعی کا نسخ جائز ہوگا اور یہ خلاف اصول الفقہ ہی - دوم شیخ ابن الہمام نے کہا کہ قصہ موسی وشعیب علیہما السلام
جب لازم ہو کہ وہ بکریاں دختر شعیب علیہ السلام کی ہوں حالانکہ یہ بات نہیں ہی - میں کہتا ہوں کہ یہ بھی مغلطہ ہی اول تو یہ جزم کیوں
ہوا کہ بکریاں دختر کی نہ تھیں اور برتقدیر تسلیم اتنا تو ثابت ہی کہ مطلقًا نکاح میں مہر بکریاں چرانا صحیح ہی اور تحقیقی جواب یہ کہ دختر شعیب
جو موسی ع کی بی بی ہوگئیں قبل عقد کے اپنے باپ کو اجازت دی کما قال تعالے یا ابت استاجرہ الآیۃ - اسی پر حضرت شعیب علیہ السلام
نے موسی علیہ السلام کو کہا کہ میں ان دونوں دختروں میں سے ایک تیرے عقد میں دینا چاہتا ہوں اس بات پر کہ تو آٹھ برس بکریاں
چرا دے اور اگر دس پورے کرے تو تیری طرف سے تبرع ہی کما قال تعالی انی ارید ان انکحک الآیۃ - پس یہ بکریاں چرانا جورو ہی کے لیے
ہوگیا - پس حق وہی جو کافی میں مذکور ہی اگرچہ ظاہر الروایۃ اسکے خلاف ہی واللہ تعالے اعلم - پھر جب بکریاں چرانا مہر صحیح ٹھہرا تو بہ تحقیق
دیکھا جاوے کہ کیا یہ خلاف قیاس ہوکر اسی حد تک رہیگا یا کھیتی کی زراعت وغیرہ میں متعدی ہوگا حالانکہ متعدی ہونے کی روایت
موجود ہی چنانچہ محیط السرخسی میں ہی کہ اگر اس بات پر نکاح کیا کہ عورت کی بکریاں چراوے یا اسکی زمین میں زراعت کرے تو ایک روایت
میں جائز ہی - م - پھر کیا کھیتی کر دینا اور قرآن پڑھانا یکساں ہیں یا کچھ فرق ہی اور ظاہر کلام کہ تعلیم کچھ مال نہیں حالانکہ مال سے طلب
مشروع ہی مقتضی ہی کہ بکریاں چرانا بھی مال نہیں اور جب مرد آزاد ہی تو خدمت کے مانند تسلیم رقبہ کو متضمن نہیں پس دار مسئلہ اسی پر
کہ اعمال خیر کی اجرت جائز ہی یا نہیں لیکن فتوی متاخرین جواز پر ہی تو دلیل مقتضی جواز ہی اور یہ بھی ظاہر الروایۃ کے خلاف ہی اور شافعی
کی حجت نصوص میں سے وہ حدیث ہی کہ جو صحیحین میں ایسی عورت کے بارہ میں جسنے اپنے آپ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کرنا چاہا
اور جب آپ نے انکار کیا تو ایک صحابی نے درخواست کی جنکو کہا کہ لوہے کا چھلا تلاش کر اور آخر وہ بھی نہ پایا پھر جب وہ چلے تو بلا کر
فرمایا کہ قرآن سے تیرے پاس کیا ہی انھوں نے سورتیں شمار کیں آخر میں فرمایا کہ - ملکتہا بما معک من القرآن - یعنی میں نے
تجھے اس عورت کا مالک بعوض اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی - اور تمام حدیث صحیحین میں ہی - جواب دیا گیا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ
میں نے اس عورت کا مالک بہ برکت اسکے کیا جو تیرے پاس قرآن سے ہی - میں کہتا ہوں کہ یہ جواب جید نہیں کیونکہ مسلم کی ایک روایت
میں ہی - فعلمہا من القرآن - یعنی پس تو اس عورت کو قرآن سے تعلیم کر - اور ابوداؤد کی روایت ابوہریرہ رض میں صریح کہ کھڑا ہو اور اسکو
بیس آیات سکھلادے اور ترمذی مؤید حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو فرمایا کہ اے فلان تو نے نکاح کیا -

Marfat.com

اسنے عرض کیا کہ نہیں اور نہ میرے پاس ایسی چیز جسکے بدلے نکاح کردوں تو فرمایا کہ بھلا کیا تیرے پاس قل ہو اللہ احد نہیں ہی کما رواہ
الترمذی و ابن ابی شیبہ۔ امام طحاوی نے اسکے جواب میں کہا کہ ایسا نکاح کردینا صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات
سے تھا دوسرے کسی کو جائز نہیں ہی میں کہتا ہوں کہ یہ جواب حدیث صحیحین کی ہبہ کرنے والی عورت میں اور نسائی کی حدیث ام سلیم
ابو طلحہ کے ساتھ نکاح کرنے میں ہو سکتا ہی اور انس رض کی حدیث ترمذی میں مشکل ہی۔ پھر اسمین بھی اشکال ہی کہ ابو طلحہ کے ساتھ ام سلیم
کا نکاح کردینا بغیر مال تھا اس لیے کہ حدیث میں ہی کہ جب قولہ تعالیٰ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون۔ نازل ہوا تو ابو طلحہ نے کہا
کہ میرے اموال میں سے زیادہ محبوب مجھے یہ باغ بیرحاء ہی اسکو میں نے اللہ تعالیٰ کی راہ میں دیا آخر تک۔ پس یہ مفید ہی کہ اسلام
پر نکاح مبنی مہر نہیں ہی غرض ازینکہ استدلال ساقط نہیں بوجہ احادیث دیگر کے اور تحقیق المرام کے لیے یہ مقام گنجائش نہیں دیتا ہی
واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصواب والیہ المرجع والمآب م۔ واضح ہو کہ آزاد نے اپنی ایک سال خدمت پر نکاح کیا تو امام محمد رح کے
نزدیک عورت کے لیے خدمت مسلم ہی اور شیخین رح کے نزدیک مہر المثل ہی جیسا کہ گزرا۔ **ثم علی قول محمد تجب قیمۃ الخدمۃ**۔ پھر
امام محمد رح کے قول پر اس خدمت کی قیمت واجب ہوگی ف۔ خود خدمت لازم نہیں۔ **لان المسمی مال الا انہ عجز عن التسلیم**
لمکان المناقضۃ۔ اسلیئے کہ (خدمت) جو مہر بیان ہوا مال ہی (حتی کہ یہی لازم آئی) لیکن شوہر اسکو ادا کرنے سے عاجز ہی
بوجہ مناقضہ کے ف۔ کہ آزاد شوہر مخدوم ہو کر خادم ہوا جاتا ہی۔ لہذا قیمت خدمت واجب ہوئی جیسے ان صورتوں میں جنمیں
تسلیم سے عاجزی ہوتی ہی۔ **فصار کالتزوج علی عبد الغیر**۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی غیر کے غلام پر نکاح کیا ف۔ اور اسنے اپنے
غلام کو دینا جائز نہیں رکھا تو اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر اسنے غلام دینا جائز رکھا تو عورت کو یہی ملیگا۔ المحیط م۔
وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب مہر المثل۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول پر مہر المثل واجب ہوگا ف۔
اور شوہر آزاد کی خدمت جو ٹھہری ہی اسکی قیمت واجب نہوگی۔ **لان الخدمۃ لیست بمال او لا یستحق فیہ بحال**۔ اسواسطے
کہ خدمت شوہر آزاد کی مال نہیں ہی یا وہ کسی حال میں نکاح کے اندر مستحق نہیں ہوتی ف۔ یعنی مشروع تو طلب بعوض مال ہی
اور خدمت مال نہیں اور اگر غلام کی خدمت متضمن مال ہو تو یہاں آزاد کی خدمت کسی حال میں مستحق نہیں۔ **فصار کتسمیۃ الخمر والخنزیر**
تو ایسا ہو گیا جیسے شراب و سور کو مہر بیان کیا گیا ف۔ جو عورت مسلمہ کے حق میں مال نہیں ہیں بالکل یہ کے حق میں شوہر مسلمان پر مستحق
نہیں پس جیسے انمیں بالاتفاق مہر المثل واجب ہوتا ہی اسی طرح خدمت میں بھی مہر المثل واجب ہوا۔ اگر کہو کہ خدمت تو ذکر
کرنے میں قیمت دار ہو جاتی ہی بخلاف شراب و سور کے جواب یہ کہ اس موقع میں دونوں برابر ہیں۔ **وہذا لان تقومہا**
بالعقد للضرورۃ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ خدمت کا قیمت دار ہونا بذریعہ عقد اجارہ کے بوجہ ضرورت کے ہی ف۔ یعنی لوگوں
کی ضرورت کی وجہ سے ہی اور در اصل وہ مال نہیں۔ **فاذا لم یجب تسلیمہ فی العقد لا تظہر تقومہ**۔ تو جب عقد نکاح میں اسے
غیر مال چیز یعنے خدمت کا سپرد کرنا لازم نہوا (بوجہ مناقض کے) تو اسکا قیمتی ہو جانا ظاہر نہوگا۔ **فیبقی الحکم علی الاصل وہو مہر المثل**
تو حکم اپنے اصل پر باقی رہیگا اور وہ مہر مثل ہی ف۔ یعنی جب عقد نکاح میں بالاتفاق شوہر خدمت نہیں کر سکتا اور ضرورت اجارہ
متحقق نہیں اور اصلی حکم نکاح یہ کہ مال عوض [illegible] واجب مہر المثل ہوا پھر جبکہ خدمت شوہر آزاد بوجہ مناقض کے مال نہیں ہوئی
تو افادہ فرمایا کہ کسی دوسرے آزاد کی خدمت [illegible] جائز ہی پھر اگر اسنے اجازت دی یا خدمت بے پردگی وغیرہ کی ہی تو عورت کو
اس آزاد کی قیمت خدمت ملیگی ورنہ عین خدمت [illegible] کما فی الفتح۔ حاصل یہ ٹھہری کہ جب تسمیہ صحیح و متقرر ہو جاوے جو کچھ تسمیہ میں
مسمی ہوا وہی ملیگا لیکن اگر دس درم سے کم ہو تو دس پورے کر دیے جاوینگے۔ اگر اموال اعیان کے منافع پر نکاح کیا مثلاً گھر کی سکونت
یا اپنے غلام کی خدمت یا یہ کہ عورت اس زمین میں زراعت کرے اور مانند اسکے پس اگر مدت معلوم تک منفعت لینا ٹھہرا تو تسمیہ
صحیح ہی کما فی البدائع وغیرہ۔ **فان تزوجہا علی الف**۔ اور اگر مرد نے عورت سے عقد کیا ہزار پر ف۔ خواہ درم ہوں یا دینار

Marfat.com

خواہ آنکھوں کے روبرو ہوں یا شوہر نے دینے و سپلے ہوں۔ فقبضتہا۔ پھر عورت نے انکو وصول کر لیا۔ ووہبتہا لہ۔ اور عورت نے ہزار کو اپنے شوہر کو ہبہ کر دیا ف یعنی ہبہ مقبوضہ کر دیا اور ہنوز دخول یا خلوت صحیحہ نہیں ہوئی ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے اس عورت کو قبل دخول کے طلاق دیدی ف تو عورت کے لیے صرف نصف مہر کا استحقاق ہوا حالانکہ وہ پورا وصول کر چکی۔ تو۔ رجع علیہا بخمس مائۃ۔ شوہر اس عورت سے پانچ سو درم واپس لیگا۔ ف قول امام مالکؒ و ایک روایت میں کچھ واپس نہ لیگا اور ابو حنیفہ و شافعی رحمہ نے کہا کہ نصف مہر واپس لے سکتا ہے۔ اگر وہم ہو کہ عورت نے وہی تو ہبہ میں دیے ہیں پس شوہر نے جو دیا تھا واپس آگیا۔ جواب نہیں۔ لانہ لم یصل الیہ بالہبۃ عین ما یستوجبہ۔ کیونکہ شوہر کو ہبہ کے ذریعہ سے وہی بعینہ نہیں پہنچے جو اسپر واجب ہوئے تھے ف کہ اگر گھوڑا یا اسباب معین ہوتا تو وہی ہبہ میں ملتا معلوم ہوتا اور روپیہ اشرفی متعین نہیں ہوگا۔ لان الدراہم والدنانیر لا تتعینان فی العقود والفسوخ۔ کیونکہ درم و دینار عقود و فسوخ میں متعین نہیں ہوتے ہیں ف اگرچہ عورت کہے کہ میں وہی دیتی ہوں جو تجھ سے وصول کیے چنانچہ مثلاً زید نے بکر سے ایک صندوق خریدا پانچ روپیہ کو اور روپیہ ہاتھ میں ہیں پس چاہے یہی دیدے یا دوسرے پانچ دیدے پھر اگر بعد قبضہ کے دونوں نے باہمی رضامندی سے بیع کا اقالہ کر لیا تو زید پر تو وہی صندوق پھیرنا لازم ہے اور بکر چاہے بعینہ وہ پانچ جو زید کے ہاتھ سے لیے تھے دیدے یا دوسرے پانچ روپیہ دیدے تو معلوم ہوا کہ روپیہ و اشرفی نہ عقد میں متعین ہوئے اور نہ فسخ میں متعین ہوئے اور جب یہ دونوں متعین نہیں ہوتے تو مسئلہ مذکورہ میں زوجہ نے شوہر کو جو ہزار ہبہ کیے اگرچہ درحقیقت جو شوہر کے ہاتھ سے لیے تھے وہی دیے ہوں لیکن جب تعین نہیں ہوتا تو گویا دوسرے ہزار درم دیے ہیں۔ بالجملہ درم و دینار تو خود متعین نہیں اور نہ معین کرنے سے متعین ہوں اور دیگر اموال میں یا تو گیہوں وغیرہ کیلی وزنی چیز ہوگی یا اسباب ہوگا اور ہر ایک معین و غیر معین ہو سکتی ہے اور کیلی یا وزنی معین یہ کہ مثلاً یہ گیہوں اور غیر معین یہ کہ دو من گیہوں ٹھہرے جو بائع کے ذمہ میں وہ بازار کے مطابق ادا کرے اور اسباب معین یہ گھوڑا یا یہ تخت وغیرہ اور غیر معین کی مثال جیسے وسط درجہ کا غلام یا گھوڑا۔ جب یہ معلوم ہوا تو مسئلہ مذکورہ میں شوہر پانچ سو درم اسلیے واپس لیگا کہ درم متعین نہیں ہوتے تاکہ لازم آتا کہ شوہر نے ہبہ میں وہی درم واپس پائے جو مہر میں دیے تھے وکذا اذا کان المہر کیلا او موزونا آخر فی الذمۃ۔ اور یہی حکم ہے جب مہر کوئی کیلی یا وزنی چیز دوسری ہو جو ذمہ لی گئی ہے ف مثلاً زید نے ہندہ سے پچاس من کھادر کے کھرے سرخ گیہوؤں پر نکاح کیا جس سے گیہوں اپنے پھر عورت نے پچاس من زید کو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے زید نے طلاق دی تو زید اس سے پچیس من واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ مہر کے گیہوں بھی بمنزلہ درم و دینار کے ہیں۔ لعدم تعینہا۔ بوجہ اس چیز کے معین نہ ہونے کے ف حتی کہ گیہوں یا کوئی اور چیز اپنے ذمہ نہیں بلکہ سامنے اشارہ سے معین کر دیے ہوں تو معین ہو جاوینگے۔ چنانچہ اگر عورت نے وہی ہبہ کر دیے تو شوہر نے اپنا مال واپس پایا اب طلاق مذکورہ میں نصف مہر نہیں لے سکتا کیونکہ وہ عورت کے پاس باقی نہیں اسلیے کہ مہر تو خاص معین تھا وہ خود شوہر کے پاس بذریعہ ہبہ کے آگیا اور غیر معین مہر میں یہ لازم نہیں آتا لہذا جب مہر درم و دینار ہوں خواہ معین کرے یا نکرے یا مہر کوئی کیلی وزنی غیر معین ہو تو ہبہ سے بعینہ اسکا واپس آنا لازم نہیں پس عورت سے اپنے دیے ہوئے کے مثل سے نصف مہر لے لیگا۔ یہ اسوقت کہ عورت نے مہر سب وصول کر لیا ہو۔ فان لم تقبض الالف حتی وہبتہا لہ۔ پس اگر (یہ صورت ہو کہ) عورت نے ہزار مہر پر قبضہ نکیا حتی کہ مہر کو شوہر کو ہبہ کر دیا ف اور یہ ہو سکتا ہے کیونکہ بدون قبضہ کے اسکو ہبہ کرنا صحیح ہے تو ہبہ پورا ہو گیا ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر شوہر نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دی ف تو عورت کا حق نصف مہر ہے اور وہ پورا مہر ہبہ سے پہلے ہی سے بری کر چکی یعنی یہ کہ بری کر چکی تو اسکا کچھ حق نہیں رہا اور شوہر نے بھی کچھ دیا نہیں جسکو واپس لینے کا مستحق ہو لہذا۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشئی۔ تو دونوں شوہر میں سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہیں لیگا۔ فی قولہم جمیعا۔ یہ حکم بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کے اقوال متفق ہیں۔ اور یہ استحسان ہے۔ وفی القیاس یرجع علیہا بنصف الصداق وہو قول زفرؒ۔ اور قیاس میں یہ کہ

شوہر نصف مہر عورت سے واپس لے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ لانہ سلم المہر لہ بالابراء۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ شوہر کو مہر بوجہ بری کیے جانے کے سلم رہا ف یعنی عورت کا قبل وصول کرنے کے ہبہ کرنا یعنی بری کرنا ہوا تو اس بری کرنے سے مہر دینے سے اسکا ذمہ بری ہوا تو مہر اسکے ملک مین سالم رہا اور عورت کے حق مین یہ ہبہ کرنا وصول پانے کو ثابت کرتا ہے لیکن طلاق قبل دخول نے ثابت کیا کہ عورت کا حق صرف نصف مہر ہے حالانکہ اسنے کل وصول کر لیا۔ فلا تبرأ عما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول۔ تو عورت اس سے بری نہوگی جسکا شوہر مستحق ہوا بوجہ طلاق قبل دخول کے ف یعنی نصف مہر کا۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک جو روخاوند مین جو ہبہ ہوتا ہے وہ لازمی ہو جاتا ہے حتی کہ اول مسئلہ مین عورت کو نہیں اختیار ہے کہ اپنا ہبہ پھیر لے اور دوسرے مسئلہ مین بری کرنا متحقق ہوا تو اس سے کسی کو رجوع جائز نہین بنا بر آنکہ انشاء اللہ تعالیٰ معلوم ہوگا فاحفظہ۔ بالجملہ قیاس اسکو مقتضی ہوا کہ شوہر کو عورت سے نصف مہر لینے کا حق ہے اور استحسان اسکو مقتضی نہین۔ وجہ الاستحسان انہ وصل الیہ عین ما یستحقہ بالطلاق قبل الدخول وہو براءۃ ذمتہ عن نصف المہر وجہ استحسان یہ ہے کہ شوہر کو بعینہ وہ پہونچ گیا جسکا وہ طلاق قبل دخول کے سبب سے مستحق ہوا تھا اور وہ نصف مہر سے اسکا ذمہ بری ہونا ف یعنی عورت کے کل دین مہر سے بری کرنے کے سبب سے شوہر نصف مہر عورت سے بری ہوا اور دوسرے نصف سے بھی بری ہوا جو بعد کو طلاق قبل دخول سے خود شوہر کا حق ثابت ہوا صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے واپس دینے کے سبب سے پہونچنا چاہیے تھا وہ عورت کے بری کرنے کے سبب سے پہونچا لیکن جو مطلوب ہے وہ بہرحال پہونچ گیا تو یہی مقصود ہے۔ ولا یبالی باختلاف السبب عند حصول المقصود۔ اور مقصود حاصل ہونے کے وقت کچھ سبب مختلف ہونے کی پروا نہ کیجائیگی ف مترجم کی تقریر سے اول مسئلہ ہبہ اور دوسرے اس مسئلہ ہبہ مین فرق کی وجہ بھی ظاہر ہو گئی کہ اول مین قبضہ ہزار کے بعد جو عورت نے ہزار ہبہ کی تو یہ تعین ممکن نہین کہ وہی ہزار مین جو وصول کیے کیونکہ درم و دینار تو متعین ہوتے نہین پس ہبہ دیکھا جاوے اور سبب مختلف ہے کیونکہ ہبہ مین دے حتی کہ اگر یہ مسئلہ ہوتا کہ عورت نے کل مہر وصول کیا پھر وصول فسخ کر کے نصف پھیر دیا اور نصف وصول قائم رکھا تو بعد طلاق قبل دخول کے مرد کو کچھ اختیار نہوتا۔ کیونکہ بعینہ وہی حق پہونچ گیا اور دوسرے مسئلہ مین کل دین مہر سے بری کیا تو یعنی کہ نصف مہر سے اور نصف مہر دیگر سے بری کیا تو عین مہر ہی شوہر پاس رہا جس سے وہ بری ہوگیا پس بعد طلاق قبل دخول کے ثابت ہوا کہ مہر کے دو نون نصف بعینہ شوہر پاس ہین انمین سے ایک نصف عورت کا حق ہے جس سے وہ بری کر چکی اور دوسرا نصف خود شوہر ہی کا حق ہے کہ اس سے عورت کا بری کرنا لغو ہوگیا یہ توضیح کافی قابل فہم وحفظ ہے واللہ تعالیٰ الموفق م۔ ولو قبضت خمس مائۃ ثم وہبت الالف کلہا المقبوض وغیرہ۔ اور اگر عورت نے (ہزار سے) پانچ سو درم وصول کر لیے یعنے نصف مہر پھر شوہر کو یہ مقبوضہ اور باقی غیر مقبوضہ کل ہزار ہبہ کر دیے ف حتی کہ مقبوضہ کا تو ہبہ ہوا اور غیر مقبوضہ کا ہبہ یعنی بری کرنا ہوا۔ او وہبت الباقی۔ یا عورت نے صرف باقی ہبہ کیا ف یعنی نصف مہر جو باقی تھا وہ ہبہ کیا یعنی بری کیا اور نصف دخل نہین ہوا ہے۔ ثم طلقہا قبل الدخول بہا۔ پھر مرد نے قبل دخول کے اسکو طلاق دیدی۔ لم یرجع واحد منہما علی صاحبہ بشئ۔ تو بھی شوہر و جورو مین سے کوئی دوسرے سے کچھ واپس نہین لے سکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا یرجع علیہا بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالکل۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر اس سے مقبوضہ کا نصف واپس لے بقیاس بعض کے کل کے ساتھ ف یعنی کل ہزار درم قبضہ کر کے ہبہ کرنے مین حکم گذرا کہ اسکا نصف واپس لے سکتا ہے تو نصف قبضہ کر کے ہبہ کرنے مین اسکا نصف واپس لے۔ اور بھید یہ ہے کہ نصف مقبوضہ کو مع غیر مقبوضہ کے ہبہ کیا تو غیر مقبوضہ اگر بری کرنا ٹھہرا تو مقبوضہ عین مہر ہے اور یہ پانچ سو درم متعین نہونے پھر بعد طلاق کے ایک نصف کو تمام حق شوہر ٹھہرانا بغیر دلیل ہے صرف نصف ہو سکتا ہے تو نصف کا نصف واپس لے سکتا ہے۔ ولان ہبۃ البعض حط فیلتحق باصل العقد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بعض کو ہبہ کرنا مہر گھٹانے مین شمار ہے تو یہ اصل عقد سے ملحق ہوگا ف جیسے بیع مین ہے کہ ثمن گھٹانا اور بڑھانا اصل عقد

سے ملا ہو یعنی گویا اصل ثمن اسیقدر ٹھہرا جو بعد گھٹانے کے باقی رہا تو یہاں گویا مہر پانچ ہی سو درم بندھا اور یہ مقدار عورت نے وصول کر کے ہبہ کی ہو۔ چونکہ درم متعین نہیں ہوتے تو یہ نہیں کہا جائیگا کہ شوہر کو وہی درم پہونچے جو اُسنے بطریق ادائے دین مہر دیئے تھے پھر جب قبل الدخول طلاق ہوئی تو کل مہر پانچ سو درم میں سے صرف عورت کے قبضہ میں نصف رہنا چاہیے اور اسکا نصف وہ شوہر کو واپس دے۔ ولابی حنیفۃ ان مقصود الزوج حصل وہو سلامۃ نصف الصداق بلا عوض۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ شوہر کا مقصود حاصل ہو گیا یعنی آدھا مہر بغیر عوض کے اسکے پاس سالم رہنا ف۔ اسلیے کہ عورت نے صرف آدھا وصول کیا اور باقی سے بری کیا ہو تو یہ نصف خواہ مخواہ اُسکے پاس سالم رہا خواہ عورت نے مقبوضہ ہبہ کیا ہو کیا ہو فلا یستوجب الرجوع عند الطلاق۔ تو طلاق کے وقت وہ زوجہ سے واپس لینے کا مستحق نہیں ہو ف۔ کیونکہ قبل دخول طلاق میں اصلی حکم تو یہی کہ شوہر کے لیئے کل مہر میں سے آدھا سالم رہے۔ یہ یہاں حاصل ہو۔ اور گھٹانے کی دلیل صاحبین کی ٹھیک نہیں ہو۔ والحط لا یلتحق باصل العقد فی النکاح۔ اور عقد نکاح میں گھٹانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا۔ الا تری ان الزیادۃ فیہ لا یلتحق حتی لا یتنصف۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ مہر میں بڑھانا اصل عقد سے لاحق نہیں ہوتا حتی کہ زیادتی کا آدھا نہیں ہوتا ف۔ یعنی اگر پانچ سو درم مہر بندھا پھر شوہر نے پانچ سو درم دیگر بڑھا دیے حتی کہ ہزار ہوگئے پھر قبل دخول کے طلاق دیدی تو عورت نصف مہر کی مستحق ہوئی پس پانچ سو درم کا نصف پاویگی اور زیادتی مذکورہ اصل کے ساتھ لاحق نہ کیجائیگی۔ یہی حال کمی کا ہو۔ ہاں اگر دخول کے بعد طلاق دیتا تو عورت کو کل مہر ملتا اُسوقت اصل مع زیادتی کے ساتھ ہو کر کل ہزار درم ملتے چنانچہ مسئلہ گزر چکا۔ ولو کانت وہبت اقل من النصف وقبضت الباقی۔ اور اگر ایسا ہو کہ عورت نے نصف سے کم ہبہ کیا اور باقی وصول کر لیا ہو ف۔ مثلاً بارہ۱۲۰۰ سو مہر میں سے نو۹۰۰ سو وصول اور تین۳۰۰ سو ہبہ کیے پھر قبل دخول کے طلاق دی۔ فعندہ یرجع علیہا الی تمام النصف۔ تو امام رح کے نزدیک عورت سے نصف کی تمامی تک واپس لیگا ف۔ چنانچہ مثال مذکور میں اُسنے تین سو ہبہ پائے باقی تین سو دیگر واپس لیکر چھ سو یعنے نصف پورے کریگا۔ وعندہما بنصف المقبوض۔ اور صاحبین کے نزدیک مقبوضہ کا نصف واپس لیگا ف۔ چنانچہ مثال مذکور میں چار سو پچاس واپس لیگا۔ یہ صورتیں صرف درم یا دینار یا غیر معین کیلی و وزنی چیز کے مہر ہونے میں ہیں۔ ولو کان تزوجہا علی عرض۔ اور اگر اُسنے نکاح کیا عورت سے کسی عرض ف۔ یعنی اسباب معین پر مثل تخت و مکان وغیرہ کے۔ فقبضت اولم تقبض فوہبت لہ ثم طلقہا قبل الدخول بہا لم یرجع علیہا بشئی۔ پس عورت نے اُسکو قبضہ میں لیا یا نہیں لیا پھر اس عرض معین کو شوہر کو ہبہ کر دیا پھر شوہر نے قبل دخول کے اُسکو طلاق دیدی تو عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ وفی القیاس وہو قول زفر رح یرجع علیہا بنصف قیمتہ۔ اور زفر رح نے قیاس کو اختیار کیا وہ یہ ہو کہ شوہر اس سے عرض کی نصف قیمت واپس لے۔ لان الواجب فیہ رد نصف عین المہر علی ما مر تقریرہ۔ کیونکہ واجب ایسی صورت میں عین مہر کا آدھا واپس کرنا بنا بر اُس تقریر کے جو گزر چکی ف۔ کہ شوہر پاس یہ عرض عین اسکے بری کرنے سے رہا اور عورت پاس وصول کیا ہوا نصف شوہر کا استحقاق ہو وہ اس سے بری نہیں ہوئی لیکن ہمارے ائمہ نے یہ قیاس چھوڑ کر استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان ان حقہ عند الطلاق سلامۃ نصف المقبوض من جہتہا۔ وجہ استحسان یہ کہ طلاق کے وقت شوہر کا حق یہ کہ جو کچھ عورت کی طرف سے قبضہ میں آیا اُسکا نصف شوہر کے لیے سالم رہتا۔ وقد وصل الیہ۔ اور حال یہ کہ یہ نصف شوہر کو پہونچ گیا ف۔ خواہ عورت کے پھیرنے سے پہونچتا یا ہبہ کرنے سے پہونچ گیا کچھ سبب مختلف ہونے کا لحاظ نہوگا جبکہ عورت ہی کی طرف سے قبضہ میں آیا بخلاف اسکے جبکہ عورت نے کسی غیر کو ہبہ کیا اور غیر نے اسکے شوہر کو ہبہ کیا ہو تو بالاتفاق عورت سے نصف واپس لے کیونکہ اختلاف سبب کا لحاظ اسوقت نہیں کہ عورت ہی کیطرف سے یہ مال معین واپس ملا ہو۔ ولہذا لم یکن لہا دفع شئی آخر مکانہ۔ اور اسی جہت سے عورت کو یہ اختیار نہیں ہو کہ بجائے اُس معین

کے دوسری چیز پھیر دے۔ ف۔ کیونکہ یہ چیز تو معین ہے اسی کا نصف پھیرے گی بخلاف درم و دینار کے کہ اگر ہزار وصول کر لیے پھر طلاق قبل
دخول دی تو خواہ شوہر کے ہاتھ سے مقبوضہ کا نصف اپنے پاس سے یا بعینہ سے کوئی دام ہوں پانچ سو درم دیدے پس جب عرض معین
کرنے سے متعین ہو جاتا ہے تو بعینہ اسی کا نصف دینا لازم ہے وہ نصف شوہر پاس آگیا۔ بخلاف ما اذا کان المهر دينا۔ برخلاف اسکے
اگر مہر ال دین ہوتا۔ ف۔ یعنی درم دینار ہوتے یا کوئی کیلی وزنی چیز بدون اشارہ کے صرف وصف بیان کر کے اپنے ذمہ لی ہو کہ اسکا
نصف شوہر واپس لے سکتا ہے۔ وبخلاف ما اذا باعت من زوجها۔ اور برخلاف اسکے اگر عورت نے یہ عرض معین شوہر کے ہاتھ
فروخت کیا ہو۔ ف۔ ہبہ میں نہ دیا ہو تو شوہر نصف کی قیمت واپس لیگا بالاتفاق۔ لانه وصل اليه ببدل۔ کیونکہ یہ مال معین
شوہر کو داموں کے بدلے ملا ہے۔ ف۔ عورت کی طرف سے بدعوض نہیں ملا ہے۔ پھر یہ اسوقت تھا کہ عرض معین ہو۔ ولو تزوجها
على حيوان او عرض في الذمة فكذلك الجواب۔ اور اگر عورت سے کسی حیوان یا عرض غیر معین پر اپنے ذمہ رکھکر نکاح کیا ہو
تو بھی حکم یہی ہے۔ ف۔ جو عرض معین کی صورت میں بیان ہوا۔ لان المقبوض متعين في الرد۔ کیونکہ جس پر قبضہ ہوا وہ واپسی میں
متعین ہے۔ ف۔ یعنی ابتداء عقد میں اگرچہ وہ چیز اپنے ذمہ لی تھی مگر جب عورت نے وہ بطور ہبہ کے پھیر دی یا قبضہ کر کے پھیر دی
تو یہی معین ہو گئی کیونکہ قبضہ تو ضرور معین چیز کو مقتضی ہے اگرچہ آنکھوں سے متعین نہو۔ وهذا لان الجهالة تحملت في النكاح
فاذا عين يصير كان التسمية وقعت عليه۔ اور یہ واپسی میں متعین ہو جاتا اسواسطے ہے کہ نکاح میں مجہول ہونا برداشت
کیا گیا تھا پھر جب وہ حیوان یا عرض معین کیا گیا تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسی پر تسمیہ مہر واقع ہوا تھا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ اپنے ذمہ
حیوان یا کسی عرض کو لینا بھی صحیح ہے کہ حیوان کے جنس مثلاً گھوڑا یا اونٹ وغیرہ بیان کر دے اور عرض میں مثلاً کہے کہ ڈھاکہ کا
عمدہ یا ایک تھان یعنی اسطرح جنس و نوع وغیرہ بیان کرے کہ اس میں سے اوسط درجہ کا حکم ہو سکے پھر جس جانور یا تھان کو دیا وہی گویا
وقت تسمیہ کے معین ہوا تھا۔ م ع۔ واذا تزوجها على الف على ان لا يخرجها من البلدة او على ان لا يتزوج عليها
اخرى فان وفى بالشرط فلها المسمى۔ اور اگر عورت سے ہزار پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت کو اس شہر سے باہر نہیں لیجائیگا
یا اس شرط سے کہ اسکے اوپر دوسری عورت نہیں بیاہ لائیگا پس اگر یہ شرط پوری کی تو عورت کو قدر مسمی ملیگا۔ ف۔ یعنی ہزار درم جو
ٹھہرے ہیں۔ لانه صلح مهرا وقد تم رضاها به۔ کیونکہ یہ مقدار مہر ہو سکتی ہے اور اسکے ساتھ عورت کی رضامندی پوری ہو چکی۔ ف۔
بخلاف اسکے جب مہر نہونے کی شرط ہو کہ پورا مہر مثل ملیگا یا اس سے کم ہو کہ اس پورے کیے جاوینگے۔ پھر حکم مذکور بوفاے شرط ہے۔ و
ان تزوج عليها اخرى او اخرجها فلها مهر مثلها۔ اور اگر (شرط پوری نکی مثلاً) اس عورت پر دوسری بیاہ لایا یا عورت کو اسکے
شہر سے باہر لیگیا تو عورت کے لیے اسکا مہر المثل ہوگا۔ لانه سمى مالها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف فيكمل مهر مثلها
کیونکہ اسنے ایسی چیز بیان کی تھی جسمیں عورت کا نفع تھا تو اسکے گم ہونے کے وقت ہزار کے ساتھ عورت کی رضامندی گم ہو گئی تو عورت
کا مہر مثل پورا کر دیا جائیگا۔ كما في تسمية الكرامة والهدية مع الالف۔ جیسے ہزار کے ساتھ کرامت و ہدیہ کا تسمیہ کرنے میں ہوتا ہے
ف۔ مثلاً کہا کہ میں نے تجھسے ہزار درم پر اور اسکے ساتھ میں تیری بزرگداشت کرونگا یا تجھے ہدیہ بھی دونگا پس اگر اسکو وفا نکرے
تو عورت کے لیے مہر المثل ہوتا ہے کیونکہ وہ ہزار درم پر اس امر مرغوب کے ساتھ راضی ہوئی تھی اور جب یہ امر نہوا تو مہر المثل پورا ملیگا
یوں ہی بیان ہے۔ ولو تزوجها على الف ان اقام بها وعلى الفين ان اخرجها فان اقام بها فلها الالف وان
اخرجها فلها مهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف۔ اور اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر اس عورت کو لیکر
اسی شہر میں اقامت کرے تو ہزار درم مہر اور اگر اسکو باہر لیجاوے تو دو ہزار درم مہر تو پس اگر اسکو لیکر شہر میں اقامت کی تو عورت
کے لیے مہر ہزار درم ہوگا اور اگر اسکو باہر لیگیا تو عورت کو مہر المثل ملیگا جو دو ہزار درم سے زائد نہوگا اور ایک ہزار سے کم نہوگا۔ ف۔
پس اگر مہر المثل تو سو درم یا کم ہو تو ہزار پورے ملینگے اور اگر ہزار سے زائد مگر دو ہزار سے کم کوئی مقدار ہو تو وہی ملیگی دو ہزار تک پھر اگر

Marfat.com

دو ہزار سے بھی زائد ہو تو صرف دو ہزار ملینگے زائد نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حکم ہے ف کہ شرط اول جائز اور شرط دوم فاسد ہے۔ وقالا الشرطان جمیعا جائزان حتی کان لہا الالف ان اقام بہا والالفان ان اخرجہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شرطین دونوں جائز ہیں حتی کہ اگر شہر میں عورت کے ساتھ اقامت کرے تو عورت کے واسطے ایک ہزار اور اگر عورت کو باہر لیجاوے تو اسکے لیے دو ہزار ہونگے۔ وقال زفر الشرطان جمیعا فاسدان ویکون لہا مہر مثلہا لا ینقص من الالف ولا یزاد علی الفین۔ اور زفر رح (و مالک و شافعی رح) نے کہا کہ شرطین دونوں فاسد ہیں (خواہ باہر لیجاوے یا نہیں) اور عورت کے واسطے اسکا مہر المثل ہوگا جو ہزار سے کم نہ کیا جائیگا اور دو ہزار سے بڑھایا نہیں جائیگا۔ واصل المسألۃ فی الاجارات فی قولہ ان خطتہ الیوم فلک درہم وان خطتہ غدا فلک نصف درہم وسنبینہا فیہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس مسئلہ کی اصل تو اجارات میں ہے جہاں فرمایا کہ اگر درزی سے کہا کہ اگر تو نے اسکو سی دیا آج کے روز تو تیرے واسطے ایک درہم ہے اور اگر تو نے سی دیا اسکو کل کے روز تو تیرے لیے نصف درہم ہے اور عنقریب ہم اسکو کتاب الاجارات میں بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی ف اور اس سے ہر ایک کی دلیل واضح ہوگی۔ واضح ہو کہ اگر نکاح کیا اس شرط پر کہ اگر بدشکل ہو تو ہزار درہم ہیں اور اگر خوبصورت ہو تو دو ہزار درہم ہیں تو بالاتفاق دونوں شرطیں صحیح ہیں یہی قول صحیح ہے کیونکہ یہ معنی مجہول ہونے میں کمی ہے بخلاف اسکے اگر کہا کہ ثیبہ ہو تو ایک ہزار درہم اور باکرہ ہو تو دو ہزار درہم ہیں پس اگر ثیبہ ہے تو ہزار درہم ہیں ورنہ مہر مثل ہوگا جو ہزار سے کم نہیں اور دو ہزار سے زیادہ نہوگا۔ کما فی الفتح۔ ولو تزوجہا علی ہذا العبد او علی ہذا العبد۔ اور اگر عورت سے نکاح کیا اس غلام یا اوس غلام پر ف یعنی مہر یہ غلام یا وہ غلام ہے۔ فاذا احدہما اوکس والاخر ارفع۔ پھر دیکھا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک گھٹیا اور دوسرا بڑھیا ہے۔ فان کان مہر مثلہا اقل من اوکسہما فلہا الاوکس۔ پس اگر عورت کا مہر مثل ان دونوں میں سے گھٹیا سے بھی کم ہو تو عورت کے واسطے گھٹیا غلام ہوگا۔ وان کان اکثر من ارفعہما فلہا الارفع۔ اور اگر مہر المثل دونوں میں سے بڑھیا سے بھی زائد ہو تو عورت کے واسطے بڑھیا غلام ہوگا۔ وان کان بینہما فلہا مہر مثلہا۔ اور اگر مہر مثل ان دونوں کے بیچ میں ہو تو عورت کے لیے مہر مثل ہوگا۔ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لہا الاوکس فی ذلک کلہ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے واسطے ان سب صورتوں میں گھٹیا غلام ہوگا۔ فان طلقہا قبل الدخول بہا فلہا نصف الاوکس فی ذلک کلہ بالاجماع۔ پھر اگر دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدے تو ان سب صورتوں میں بالاجماع عورت کے واسطے گھٹیا غلام کا نصف ہوگا۔ لہما ان المصیر الی مہر المثل لتعذر ایجاب المسمی وقد امکن ایجاب الاوکس اذ الاقل متیقن۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مہر المثل کی طرف جانا ضرورت سے ہوتا ہے کہ جو مہر بیان ہوا وہ لازم کرنا ممکن نہو اور یہاں گھٹیا کو لازم کرنا ممکن ہے اسواسطے کہ کمتر مقدار تو یقینی ہو چکی۔ وصار کالخلع والاعتاق علی مال۔ اور یہ مانند خلع اور مال پر آزاد کرنے کے ہوگیا ف چنانچہ اگر کہا کہ میں نے خلع دیا اس غلام یا اوس غلام پر یا غلام سے کہا کہ میں نے تجھے اس غلام یا اوس غلام پر آزاد کیا تو ہر ایک میں جو کمتر ہے اسپر خلع یا اعتاق واقع ہوگا یہی اس مقام پر ہونا چاہیے۔ ولابی حنیفۃ رح ان الموجب الاصلی مہر المثل اذ ہو الاعدل۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اصل جو چیز واجب ہو وہ مہر المثل ہے کیونکہ مہر المثل سب سے زیادہ انصاف ہے ف پس ہر نکاح میں اصل مہر المثل ہے۔ والعدول عنہ عند صحۃ التسمیۃ۔ اور مہر المثل سے عدول کرنا بروقت تسمیہ صحیح ہونے کے ہوتا ہے۔ وقد فسدت لمکان الجہالۃ۔ حالانکہ یہاں جہالت پیدا ہو جانے سے تسمیہ فاسد ہو چکا ف پس مہر المثل سے عدول جائز نہوگا۔ بخلاف الخلع والاعتاق لانہ لا موجب لہ فی البدل بخلاف خلع و اعتاق کے کیونکہ ان دونوں میں کسی کے واسطے بدل میں کچھ واجب نہیں ہوا ہے ف یعنی شرع نے خلع یا اعتاق کے عوض میں مال لازم نہیں کیا ہے حتی کہ اگر بغیر مال کے خلع دیا یا آزاد کیا تو صحیح ہے بخلاف نکاح کے اگر بغیر مال نکاح کیا ہو تو مہر المثل ضرور واجب ہے پس ثابت ہوا کہ نکاح میں مہر المثل بیان لازم ہوگا۔ الا ان مہر المثل اذا کان اکثر من الارفع۔ لیکن بات یہ ہے کہ

Marfat.com

جب بڑھیا غلام سے مہر المثل زائد ہو ف۔ تو صرف بڑھیا غلام کا حکم ہوا۔ فالمرأۃ رضیت بالحط۔ کیونکہ عورت اپنے حق میں کمی پر راضی
ہو چکی ف۔ کیونکہ سب سے بڑھکر وہ اس بڑھیا غلام پر راضی ہوگئی ہے گویا اسنے مہر المثل سے گھٹا دیا۔ وان کان انقص من الاوکس
اور اگر مہر المثل گھٹیا غلام سے بھی کم ہو ف۔ تو مہر المثل نہیں بلکہ گھٹیا غلام کا حکم ہوا۔ فالزوج رضی بالزیادۃ۔ کیونکہ شوہر زیادہ کر
پر راضی ہوگیا ف۔ باوجودیکہ مہر المثل اس سے کم تھا تو عورت کو یہ زیادتی دلائی جائیگی۔ والواجب فی الطلاق قبل الدخول
فی مثلہ المتعۃ۔ اور ایسی صورت میں قبل دخول طلاق دینے میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ متعہ ہے ف۔ تو اصل حکم متعہ تھا لیکن ہمنے
گھٹیا غلام کا نصف واجب کیا۔ ونصف الاوکس یزید علیہا فی العادۃ فوجب لاعترافہ بالزیادۃ۔ اور عادت کی راہ سے معلوم
ہے کہ گھٹیا غلام کا نصف بہ نسبت متعہ کے زائد ہوگا تو بھی نصف واجب ہوا بوجہ اسکے کہ شوہر نے زیادتی کا اقرار کیا ف۔ حتی کہ مہر المثل
سے زائد غلام گھٹیا بیان کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو زیادتی اصل مہر پر ہو وہ طلاق قبل دخول کی صورت میں نصف نہیں ہوتی ہے پس بیان جب
مہر مسمی نہیں تو صرف متعہ واجب ہے اور زیادتی شوہر کے ذمہ لازم نہیں اگرچہ اعتراف کرے علاوہ بریں مہر مسمی نہیں تو نصف کس چیز کا
دلایا گیا علاوہ بریں مہر المثل کو اصل قرار دینا مشکل ہے اسواسطے کہ مہر المثل تو ایسی عورتوں کا مہر ہے جو انکے عقد ان میں بندھ چکا پس جو اتفاق
برضامندی ٹھہر چکا وہ اصل ہے اور اسی پر اس قوم کی عورتوں کا مہر مثل ہے پس مہر مثل فرع ہوا نہ اصل اور اگر فرع بعد متقرر ہونے کے اصل
ٹھہرائی گئی تو کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے فلیطلب التحقیق م۔ واذا تزوجہا علی حیوان غیر موصوف صحت التسمیۃ ولہا الوسط منہ
والزوج مخیر ان شاء اعطاہا ذلک وان شاء اعطاہا قیمتہ۔ اور اگر عورت سے ایک حیوان پر بدون بیان وصف کے نکاح کیا تو بیان
مہر صحیح ہے اور عورت کے لیے اس حیوان سے اوسط درجہ کا ہوگا اور شوہر مختار ہے چاہے عورت کو یہی وسط حیوان دے یا اسکی قیمت دیدے
ف۔ یعنی عورت قبول کرنے پر مجبور کیجائیگی۔ قال رحمہ اللہ تعالی معنی ہذہ المسئلۃ ان یسمی جنس الحیوان دون الوصف
بان تزوجہا علی فرس او حمار اما اذا لم یسم الجنس بان تزوجہا علی دابۃ لا یجوز التسمیۃ وتجب مہر المثل۔ مصنف رح نے
فرمایا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ عورت سے جس حیوان پر نکاح کیا اسکی جنس بیان کردی بدون وصف کے (کہ اعلی درجہ کا یا ادنی درجہ کا)
بایں طور کہ عورت سے ایک گھوڑے یا گدھے کے عوض نکاح کیا ہو۔ اور اگر جنس ہی بیان نکی مثلاً عورت سے ایک جانور پر نکاح کیا تو اسکے
بیان مہر نہیں جائز ہے (اگرچہ نکاح صحیح ہے) اور مہر المثل واجب ہوگا۔ وقال الشافعی یجب مہر المثل فی الوجہین جمیعا لان
عندہ ما لا یصلح ثمنا فی البیع لا یصلح مسمی اذ کل واحد منہما معاوضۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں (خواہ جنس
بیان کی یا نکی) مہر المثل واجب ہوگا کیونکہ شافعی رح کے نزدیک جو چیز بیع میں ثمن نہیں ہو سکتی وہ نکاح میں مہر مسمی نہیں ہو سکتی اسواسطے
کہ ثمن و مہر ہر ایک معاوضہ ہے۔ ولنا انہ معاوضۃ مال بغیر مال۔ اور ہمارے نزدیک عقد نکاح تو معاوضہ مالی بغیر مال ہے ف۔ کیونکہ
مال کے عوض عورت کی بضع ہے۔ فجعلناہ التزام المال ابتداء۔ پس ہمنے نکاح کو ابتداءً مال کا التزام قرار دیا ف۔ گویا اسنے اپنے
اوپر کچھ مال کا التزام کرلیا پس ابتدا سے ہمنے نکاح کو یہی قرار دیا کہ نکاح اپنے اوپر مال کا لازم کرلینا ہوتا ہے۔ حتی لا یفسد باصل
الجہالۃ۔ حتی کہ وہ اصل جہالت سے فاسد نہیں ہوتا۔ کالدیۃ والاقارير۔ جیسے دیت اور اقرارات ہیں ف۔ کیونکہ دیت ابتدائی
مال کا التزام ہے چنانچہ شارع نے سو اونٹ دیت ٹھہرائے حالانکہ یہ بیان نہیں فرمایا کہ کس درجہ کے اونٹ ہیں اور اسی طرح اقرار کیا کہ غیر
زید کا مال ہے حالانکہ مال مجہول ہے پھر بھی اقرار بالاتفاق صحیح ہے اسی وجہ سے کہ یہ اقرار ابتداء سے مال کا التزام ہے پس مجبور کیا جائیگا کہ اپنی
زبان سے اس مال کو بیان کرے پس اسی طرح ہمنے نکاح کو بھی ابتداء سے التزام مال ٹھہرایا۔ وشرطنا ان یکون المسمی مالا وسطہ معلوم
اور ہمنے شرط کیا کہ جو مہر مسمی ہو ایسا وہ مال ہو جسکا اوسط معلوم ہے ف۔ حتی کہ خالی جانور کہنا درست نہیں ہے بلکہ وسط معلوم ہونا شرط ہے
رعایۃ للجانبین۔ تاکہ عورت و مرد دونوں کی رعایت رہے ف۔ نہ مرد صرف ایک چیز یا دینے کا مدعی ہوگا کہ وہ بھی جانور ہے اور عورت
نفیس اعلی مانگیگی۔ اور جب ہمنے شرط کیا کہ ایسا مال ہو جسکا وسط معلوم ہے تو اختلاف نہوگا۔ وذلک عند اعلام الجنس لانہ یشتمل

Marfat.com

الجید والردی والوسط والوسط ذوحظ منہما۔ اور یہ معلوم ہونا جنس سے آگاہ کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ وہ کھرے و گرے، اور بیچ کے درجہ کو
شامل ہے اور درمیانی درجہ کا دونوں سے حصہ رکھتا ہے ف۔ کیونکہ اعلیٰ سے گرا ہوا اور گرے سے بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ بخلاف جہالۃ الجنس
لانہ لا وسط لاختلاف معانی الاجناس۔ برخلاف جنس مجہول ہونے کے کیونکہ جنس میں کوئی واسطہ نہیں بوجہ معانی اجناس
مختلف ہونے کے ف۔ یعنی اجناس تو بکثرت ہیں اور ہزاروں جنس کے جانور ہیں اور ہر ایک کی ذات وانکی اغراض ومقاصد مختلف
ہیں تو ہم کسی جنس کو وسط نہیں ٹھہرا سکتے ہیں کیونکہ اوسط تو ایک ہی جنس میں ممکن ہے۔ پھر امام شافعی نے اسکو بیع پر قیاس کیا تھا
اسکو قیاس مع الفارق ٹھہرا لینے کے لئے نکاح میں یہ بات جو ہے تجوز نکی ممکن ہے۔ بخلاف البیع لان مبناہ علی المضایقۃ والمماکسۃ۔
برخلاف بیع کے کہ بیع کی بنیاد تو تنگی و کنجوسی پر ہے ف۔ ہر ایک بائع ومشتری اپنے مال کا دوسرے سے دریغ کرتا اور کچھ بھی رائگاں دینا
منظور نہیں کرتا۔ تو جب مبیع معین نہ ہو تو اوسط درجہ متعین نہیں کرسکتے۔ اما النکاح فمبناہ علی المسامحۃ۔ اور رہا نکاح تو اسکی بنیاد
دلیری پر ہے ف۔ حتی کہ مرد کبھی ایسی طرح دریغ نہیں کرتا اور آسانی کے ساتھ دیدینا پسند کرتا ہے پس بیع ونکاح میں فرق ہے۔ رہا یہ کہ
اوسط جانور دینے یا قیمت دینے میں اختیار مرد کو دیا گیا ہے۔ وانما یتخیر لان الوسط لا یعرف الا بالقیمۃ فصارت اصلا فی
حق الایفاء۔ اور مرد کو اختیار اسی جہت سے کہ وسط کا پہچاننا قیمت ہی کے ذریعہ سے ہے تو ادا کرنے میں قیمت اصل ٹھہری ف۔ یعنی
اس راہ سے کہ وسط کی شناخت بذریعہ قیمت ہے قیمت اصل ہے۔ والعبد اصل تسمیۃ۔ اور غلام (یا جانور گھوڑا وغیرہ) باعتبار تسمیہ کے
کے اصل ہے ف۔ پس ایک راہ سے قیمت اصل اور ایک راہ سے غلام یا گھوڑا جو بیان ہوا وہ اصل ہے۔ فیتخیر بینہما۔ تو مرد ان دونوں
میں برابر مختار ہوا۔ وان تزوجہا علی ثوب غیر موصوف فلہا مہر المثل۔ اور اگر عورت کو ایک ایسے کپڑے کے عوض نکاح
میں لیا جسکا وصف بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے مہر المثل ہے باجماع ائمہ اربعہ۔ ع۔ ومعناہ انہ ذکر الثوب ولم یزد علیہ
اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ اسنے صرف کپڑا ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا ف۔ یعنی اونی یا سوتی یا ریشمی وغیرہ بیان نہیں کیا
ووجہہ ان ہذہ جہالۃ الجنس لان الثیاب اجناس۔ اور اسکی وجہ یہ کہ ایسی طرح مجہول ہونا تو جنس کا مجہول ہونا ٹھہرا کیونکہ کپڑے
بہت اجناس ہیں۔ ولو سمی جنسا بان قال ہروی۔ اور اگر اسنے جنس بیان کی بایں طور کہ کہا ہروی ف۔ یعنی سوتی تھان ہرات کی
یا ڈھاکہ کا سوتی ڈوریہ۔ تصح التسمیۃ ویخیر الزوج۔ تو تسمیہ مہر صحیح ہے اور شوہر مختار ہوگا ف۔ چاہے اس جنس میں سے اوسط دیدے
یا اسکی قیمت دیدے مثلا جیسا۔ بدلیل اسکے جو ہم بیان کرچکے۔ وکذا اذا بالغ فی وصف الثوب۔ اور یوں ہی اگر تھان کے بیان وصف
میں مبالغہ کیا ہو ف۔ یعنی پورے طور سے وصف بیان کردیا ہو مثلا بنارس کا جامہ دار گلبدن اعلیٰ ریشمی تھان ساڑھے چار گز کا اور
عرض سوا ہاتھ ہے نرم صاف گو یا نہیں ہوگیا تو بھی شوہر مختار ہے چاہے یہ تھان دے یا قیمت فی ظاہر الروایۃ لانہا لیست من
ذوات الامثال۔ بحکم ظاہر الروایۃ کیونکہ کپڑا مثلی چیزوں میں سے نہیں ہے ف۔ چنانچہ اگر تھان تلف کیا تو اسکا مثل نہیں بلکہ قیمت
ہی دینی پڑتی ہے۔ پھر قیمت کا اندازہ ایک گرانی وارزانی پر ہوگا کوئی اندازہ دام کا معین نہیں ہے یہی صاحبین کا قول اور اسی پر فتوی ہے۔ ع۔
وکذا اذا سمی مکیلا او موزونا وسمی جنسہ دون صفتہ۔ اور یوں ہی اگر مہر کا تسمیہ کسی کیلی یا وزنی چیز سے کیا اور اسکی جنس بیان کردی
بدون صفت کے ف۔ مثلا گیہوں یا چنا وغیرہ صرف کھرے کھوٹے یا اوسط بیان نکئے تو تسمیہ صحیح ہے اور اوسط پر واقع ہوگا پھر شوہر چاہے
اوسط دیدے یا قیمت دیدے۔ وان سمی جنسہ وصفتہ لا یخیر۔ اور اگر اس کیلی یا وزنی کی جنس وصفت بیان کردی ہو تو شوہر کو اختیار نہیں
ہے۔ لان الموصوف منہا یثبت فی الذمۃ ثبوتا صحیحا۔ کیونکہ کیلی ووزنی میں سے جو چیز وصف بیان کردیجاتی ہے وہ صحیح ثبوت کے
طور پر ذمہ ثابت ہوجاتی ہے ف۔ یہ سب اسوقت کہ مقابلہ میں مال ذکر کیا ہو خواہ تسمیہ صحیح ہوا یا نہیں ہوا۔ فان تزوج مسلم علی خمر
او خنزیر۔ اور اگر مسلمان نے شراب یا سور پر نکاح کیا ف۔ مثلا کسی یہودیہ یا نصرانیہ عورت سے حالانکہ اس عورت کے نزدیک شراب
یا سور مال ہے۔ فالنکاح جائز ولہا مہر مثلہا۔ تو نکاح جائز ہے اور عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا۔ لان شرط قبول الخمر شرط فاسد فیصح

النکاح ویلغو الشرط - کیونکہ شراب (یا سور) قبول کرنے کی شرط کرنا (مسلمان کے ذمہ) فاسد شرط ہے تو نکاح صحیح ہو جائیگا اور شرط لغو ہو جائیگی ف کیونکہ نکاح ایسا عقد ہے جو فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا۔ بخلاف البیع لانہ یبطل بالشروط الفاسدۃ - بخلاف بیع کے کہ وہ فاسد شرطوں سے فاسد ہو جاتی ہے پھر نکاح صحیح ہو تو ہاں - ولکن لم تصح التسمیۃ - لیکن جو مہر بیان ہوا وہ نہیں صحیح ہے لما ان المسمی لیس بمال فی حق المسلم - کیونکہ جو مہر مسمی ہوا (خمر و خنزیر) وہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے ف تو اسکا اپنے ذمہ قبول کرنا بھی صحیح نہیں ہے - فوجب مہر المثل - پس مہر المثل واجب ہوا ف یہی یہ صورت کہ بیان تو مال ہوا مگر وہ مال نہیں نکلا پھر یا وہ مثلی ہے یا قیمی ہے چنانچہ فرمایا - فان تزوج امرأۃ علی ہذا الدن من الخل فاذا ہو خمر فلہا مہر مثلہا - پس اگر ایک عورت سے اس مٹکے سرکہ پر نکاح کیا پھر دیکھا تو وہ شراب نکلی پس عورت کو اسکا مہر مثل ملیگا - عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا لہا مثل وزنہ خلا - اور صاحبین نے کہا کہ عورت کے لیے اسی وزن بھر سرکہ ملیگا - وان تزوجہا علی ہذا العبد فاذا ہو حر یجب مہر المثل - اور اگر عورت سے اس غلام پر نکاح کیا پھر معلوم ہوا کہ وہ تو آزاد ہے تو مہر المثل واجب ہوگا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف تجب القیمۃ - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ قیمت واجب ہوگی ف باین طور کہ اگر یہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی۔ بالجملہ سرکہ کے مسئلہ آزاد کے مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک فرق و اختلاف ہے چنانچہ دونوں ذکر فرمائے ہیں - لابی یوسف انہ اطمعہا مالا وعجز عن تسلیمہ فتجب قیمتہ او مثلہ ان کان من ذوات الامثال - ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مرد نے اسکو ایک مال کی طمع دلائی اور اسکو سپرد کرنے سے عاجز ہوا تو اس مال کی قیمت واجب ہوگی (اگر قیمتی ہو) یا اسکا مثل لازم ہوگا اگر یہ چیز مثلیات میں سے ہو - کما اذا ہلک العبد المسمی قبل التسلیم - جیسے مہر کا بیان کیا ہوا غلام سپرد کرنے سے پہلے مرگیا ف تو اسکی قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے کیلی یا وزنی بعد اشارہ سے متعین کرنے کے قبل سپرد کرنے کے تلف ہو گئی اور مثلی ہے تو اسکے مثل دیے - وابو حنیفۃ رح یقول اجتمعت الاشارۃ والتسمیۃ - اور ابوحنیفہ رح فرماتے ہیں کہ بیان اشارہ اور تسمیہ جمع ہوا ف یعنی کہا کہ یہ اور نام لیا کہ غلام پس یہ غلام کہنے میں اشارہ بھی ہے اور نام بھی بیان ہے - فتعتبر الاشارۃ لکونہا ابلغ فی المقصود وہو التعریف - تو معتبر بیان اشارہ ہوگا کیونکہ اشارہ دربارہ مقصود کے زیادہ بلیغ ہے اور مقصود یہی ہے کہ متعین کرنا ف حتی کہ اگر کہا کہ یہ گیہوں حالانکہ جو ہیں اور دکھلائی دیتے ہیں تو نام کا کچھ اعتبار نہیں اور اشارہ درست ہے پس جب بیان بھی اشارہ معتبر ہوا - فکانہ تزوج علی خمر او حر - تو گویا اسنے اس شراب یا اس آزاد پر نکاح کیا ف کیونکہ جسکو سرکہ کہا وہ تو شراب ہے جسکی طرف اشارہ کر دیا - اور نام کا کچھ اعتبار نہیں اور جب اس شراب یا اس آزاد پر نکاح باندھے تو تسمیہ باطل اور نکاح صحیح و بالاتفاق مہر المثل واجب ہے یہی بیان ہے - ومحمد یقول الاصل ان المسمی اذا کان من جنس المشار الیہ یتعلق العقد بالمشار الیہ لان المسمی موجود فی المشار الیہ ذاتا والوصف یتبعہ - اور امام محمد کہتے ہیں کہ اصل کلیہ یہ قرار پائی کہ جو چیز بیان کی گئی اگر وہ اسی جنس سے ہو جسکی طرف اشارہ کیا ہے تو عقد کا تعلق مشار الیہ سے ہوگا یعنی یہی مشار الیہ لازم ہوگا کیونکہ جو چیز بیان ہوئی وہ اس مشار الیہ میں اپنی ذات کی راہ سے موجود ہے (صرف وصف نہیں ہے) اور وصف تو ذات کا تابع ہوتا ہے ف پس وصف کا اعتبار نہیں اور عقد میں یہی مشار الیہ جس میں مسمی کی ذات موجود ہے لازم ہوگا لہذا قیمت غلام مثل مشار الیہ آزاد کے لازم ہوئی یہ اسوقت کہ مسمی جنس مشار الیہ ہو - وان کان من خلاف جنسہ یتعلق بالمسمی - اور اگر مسمی خلاف جنس مشار الیہ سے ہو ف جیسے نام لیا سرکہ اور اشارہ کیا خمر کی طرف حالانکہ سرکہ کے منافع اور احکام حلت برخلاف خمر کے مفاسد و حرمت کے ہیں - یتعلق بالمسمی - تو حکم عقد کا مسمی سے متعلق ہوگا ف اور اشارہ معتبر نہوگا - لان المسمی مثل للمشار الیہ ولیس بتابع لہ - کیونکہ جو نام بیان کیا وہ اشارہ کیے ہوئے کے برابر ہے اور مشار الیہ کا تابع نہیں ہے ف اور ہمارے نزدیک اشارہ زیادہ قوی نہیں ہے - والتسمیۃ ابلغ فی التعریف من حیث انہا تعرف الماہیۃ والاشارۃ تعرف الذات - اور نام بیان کرنا معرفہ کرنے میں بہت بلیغ ہے اس راہ سے کہ وہ ماہیت کو شناخت کر دیتا ہے اور اشارہ صرف ذات کو تبلاتا ہے ف اور ذات وہ ہے جو خارج میں محسوس ہو اور ماہیت وہ حقیقت جو علم میں ہے پس جب اشارہ

Marfat.com

کیا تو وہ اسی محسوس کیطرف منحصر ہے اور جب سرکہ کہا تو وہ یہ ہو یا دوسری ہو اسکا حاصل کرنا دینا واضح ہے تو تسمیہ زیادہ مفید ہوا لہٰذا اسکے
ان من اشتری فصاعلی انہ یاقوت فاذا ہو زجاج لا ینعقد العقد لاختلاف الجنس کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے ایک
نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت ہے پھر وہ آبگینہ نکلا تو عقد نہیں منعقد ہوگا بوجہ خلاف جنس کے ف کیونکہ اختلاف جنس میں عقد
کا تعلق اس مشارالیہ سے نہیں ہوا بلکہ جو نام لیا ہے یعنی یاقوت سے متعلق ہوا پھر نکلا کہ یاقوت موجود نہیں تو بیع باطل لہٰذا انعقاد نہیں ہوا
تو معلوم ہوا کہ اختلاف جنس میں مسمی سے عقد متعلق ہوتا ہے - ولو اشتری علی انہ یاقوت احمر فاذا ہو اخضر ینعقد العقد لاتحاد
الجنس - اور اگر سنے نگینہ خریدا اس بنا پر کہ وہ یاقوت سرخ ہے پھر وہ یاقوت سبز نکلا تو عقد منعقد ہوگا بوجہ اتحاد جنس کے ف تو معلوم
ہوا کہ جنس متحد ہونے میں عقد کا تعلق مشارالیہ سے ہوتا ہے - تو یہی ہمارے دونوں مسئلہ میں ہونا چاہیئے چنانچہ بیان کیا - وفی
مسالتنا العبد مع الحر جنس واحد لقلۃ التفاوت فی المنافع - اور ہمارے مسئلہ میں غلام مع آزاد کے ایک ہی جنس ہے کیونکہ
منافع میں باہم غلام و آزاد میں کم فرق ہے ف تو مشارالیہ آزاد سے عقد متعلق ہوکر اسکی قیمت واجب ہوئی - والخمر مع الخل
جنسان لفحش التفاوت فی المقاصد - اور سرکہ مع شراب کے دو جنس ہیں بوجہ اسکے کہ دونوں کے مقاصد میں تفاوت فاحش
ہے ف - تو عقد کا تعلق مسمی سے جو بیان ہوا یعنی سرکہ حتی کہ مثل وزن شراب کے سرکہ لازم ہے - پھر کلام میں اشارہ ہے کہ مقاصد کا اتحاد
اکثر امور میں معتبر ہے نہ جمیع میں - اور چونکہ امام مصنف رح کا داب یہ ہے کہ قول راجح کو آخر میں لاتے ہیں تو اشارہ ہے کہ قول امام محمد راجح
ہے واللہ تعالے اعلم - م - فان تزوجہا علی ہذین العبدین فاذا احدہما حر فلیس لہا الا الباقی اذا ساوی عشرۃ دراہم
اور اگر عورت سے ان دو غلاموں پر نکاح کیا پھر دیکھا تو ایک انمیں سے آزاد ہے تو عورت کے واسطے کچھ نہ ہوگا سوائے باقی کے بشرطیکہ
دس درم قیمت کا ہو - عند ابی حنیفۃ رح لانہ مسمی و وجوب المسمی وان قل یمنع وجوب مہر المثل - یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک
ہے کیونکہ یہ غلام تو مسمی ہے (اور تسمیہ صحیح بھی ہوگیا) اور مسمی کا واجب ہوجانا اگرچہ وہ مقدار قلیل ہو مہر المثل سے مانع ہے ف حتی کہ
اگر دس درم سکہ پر نکاح کیا تو مہر المثل نہیں بلکہ دس درم پورے کیے جاتے ہیں - اور مہر المثل وہاں آتا ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح نہو اور
ہمارے مسئلہ میں اگر آزاد کا تسمیہ صحیح نہیں لیکن غلام کا تسمیہ تو صحیح ہے پس مہر المثل نہوگا بلکہ یہی غلام ہوگا بشرطیکہ دس درم یا زیادہ کا ہو
ورنہ ملاکر دس درم پورے کردیے جاوینگے - وقال ابو یوسف لہا العبد وقیمۃ الحر لو کان عبدا لانہ اطمعہا سلامۃ العبدین
وعجز عن تسلیم احدہما فتجب قیمتہ - اور ابو یوسف رح نے فرمایا کہ عورت کو یہ غلام اور اس آزاد کی قیمت اس حساب سے کہ اگر وہ غلام
ہوتا تو کیا قیمت ہوتی دونوں ملینگے کیونکہ مرد نے عورت کو دونوں غلام سالم ہونے کی طمع دلائی اور ایک غلام کے سپرد کرنے سے عاجز ہوا
(کیونکہ آزاد ہے) تو اسکی قیمت لازم ہوگی ف اسمیں عورت کے حق کی نگہداشت ہے جبکہ وہ عقد کو فسخ نہیں کرسکتی اور اسی کو ابن الہمام
نے ترجیح دی - م - وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ رح لہا العبد الباقی الی تمام مہر مثلہا ان کان مہر مثلہا اکثر من
قیمۃ العبد - اور امام محمد نے اور یہی ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے فرمایا کہ عورت کے لیے باقی غلام اسکے مہر مثل کی تمامی تک ملیگا بشرطیکہ
اسکا مہر المثل اس غلام کی قیمت سے زائد ہو - ف چنانچہ اگر مہر مثل دو ہزار درم ہو اور غلام ایک ہزار کا ہے تو غلام مع ایک ہزار درم کے
اور اگر مہر مثل صرف ہزار درم یا کم ہو تو یہی غلام رہا - لانہما لو کانا حرین یجب تمام مہر المثل عندہ - کیونکہ اگر دونوں آزاد نکلتے تو امام محمد
کے نزدیک پورا مہر مثل واجب ہوتا ف چنانچہ مسئلہ سابقہ میں گزرا - فاذا کان احدہما عبدا یجب العبد الی تمام مہر المثل
تو جب دونوں میں سے ایک غلام نکلا تو باقی غلام مع مہر المثل تک کی تمامی کے واجب ہوگا - المسئلہ - واذا فرق القاضی بین
الزوجین فی النکاح الفاسد قبل الدخول فلا مہر لہا - اور جب قاضی نے نکاح فاسد میں جورو اور مرد کے درمیان قبل دخول
واقع ہونے کے جدائی کردی تو عورت کے واسطے مہر نہوگا - لان المہر فیہ لا یجب بمجرد العقد لفساده - کیونکہ نکاح فاسد میں خالی عقد
سے کچھ مہر نہیں واجب ہوتا بوجہ فساد عقد کے - وانما یجب باستیفاء منافع البضع - اور جب ہی مہر واجب ہوتا ہے کہ منافع بضع کے

Marfat.com

حاصل کرے ف یعنی فرج میں حقیقۃً وطی کرے تو مہر واجب ہوگا اگرچہ نکاح فاسد ہو۔ اور کلام اسوقت کہ بغیر وطی کے قاضی نے تفریق
کی ہو تو کچھ مہر نہیں۔ وکذا بعد الخلوۃ۔ اور یونہی بعد خلوت صحیحہ کے ف اگر تفریق کی تو کچھ مہر لازم نہیں۔ لان الخلوۃ فیہ
لا یثبت بہا التمکن۔ کیونکہ نکاح فاسد میں جو خلوت ہو اس سے وطی کا قابو نہیں ثابت ہوتا ف کیونکہ شرعاً اسکو بوجہ فساد عقد کے
وطی منع ہے۔ فلا تقام مقام الوطی۔ تو یہ خلوت صحیحہ بجائے وطی کے نہیں ٹھہرائی جائیگی۔ فان دخل بہا۔ پس اگر مرد نے عورت کے
ساتھ دخول کر لیا ف یعنی مقام فرج میں حقیقۃً دخول کیا نہ مقام مقعد وغیرہ میں۔ فلہا مہر مثلہا لا یزاد علی المسمی عندنا خلافاً لزفرؒ
تو عورت کے لیے اسکا مہر مثل ہوگا جو ہمارے نزدیک مقدار مسمی سے بڑھایا نجائیگا برخلاف قول زفرؒ کے۔ ہو یعتبر بالبیع الفاسد
زفرؒ اسکو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں ف چنانچہ بیع فاسد میں اگر مبیع پر قبضہ کر کے اسکو اپنے کام میں لا کر تلف کر دیا تو مشتری
پر مبیع کی پوری قیمت واجب ہوگی اگرچہ وہ ٹھہرے ہوئے داموں سے زائد ہو یونہی مہر مسمی سے زائد مہر مثل بھی واجب ہوگا۔
اس قیاس میں نظر ہے جبکہ بیع فاسد میں قیمت و مبیع دونوں مال ہیں اور نکاح فاسد میں فرج مال نہیں و مہر مال ہے تو قیاس مع الفارق
ہے۔م۔ ولنا ان المستوفی لیس بمال۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو چیز شوہر نے حاصل کی وہ مال نہیں ف یعنی فرج مال نہیں۔ وانما
یتقوم بالتسمیۃ۔ اور وہ بیان مہر ہی سے قیمت دار ہو جاتی ہے ف یعنی اسکا اندازہ قیمت تو بیان مہر صریح یا دلالت ہے کیا نہیں دیکھتے
کہ شریف و رذیل اس عضو میں برابر لیکن نوعیت الگ ہے۔ فاذا زادت علی مہر المثل لم تجب الزیادۃ لعدم صحۃ التسمیۃ۔ پھر جب مہر المثل
پر تسمیہ زیادہ ہوا تو زیادتی واجب نہوگی کیونکہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا ف جبکہ نکاح فاسد ہے تو معتبر صرف مہر المثل رہا۔ وان نقصت
لم تجب الزیادۃ علی المسمی لعدم التسمیۃ۔ اور اگر مہر مثل سے تسمیہ کم ہوا تو تسمیہ پر جو کچھ زیادتی ہے وہ واجب نہوگی کیونکہ اسکا تسمیہ
نہیں ہے ف یوں کہو کہ مہر المثل تو اندازہ بطور دلالت ہے اور صریح تسمیہ اس سے قوی ہے تو جب تسمیہ کم اور مہر المثل زیادہ ہے تو زیادتی
بطور دلالت ثابت ہوتی اور کمی صریح رضامندی ہے تو یہی راجح ہے اگرچہ تسمیہ صحیح نہیں ہوا۔ بخلاف المبیع لانہ مال متقوم فی نفسہ
فیتقدر بدلہ بالقیمۃ۔ برخلاف مبیع کے کیونکہ مبیع اپنی ذات میں قیمتی مال ہے تو اسکا عوض بقدر اسکی قیمت کے اندازہ ہوگا ف یعنی
قیمت بہت ہو اور داموں کا اعتبار نہوگا جبکہ بیع فاسد ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ کہ فاسد نکاح میں قبل دخول کے تفریق میں کچھ مہر نہیں اور
بعد دخول حقیقی فرج کے مہر المثل غیر زائد علی مسمی ہے۔ مسئلہ نکاح فاسد میں عورت و مرد ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہو خواہ دخول
ہو چکا یا نہیں اور یہی امر درست۔ وعلیہا العدۃ۔ اور اس عورت پر عدت واجب ہوگی ف اگرچہ وطی یا خلوت صحیحہ ثابت نہیں
تاہم شبہہ کی وجہ سے اسپر عدت لازم ہے۔ الحاقاً للشبہۃ بالحقیقۃ فی موضع الاحتیاط وتحرزاً عن اشتباہ النسب۔ بوجہ لاحق
کرنے شبہہ کو حقیقت کے ساتھ مقام احتیاط میں اور بوجہ بچا رکھنے کے اشتباہ نسب سے ف یعنی چونکہ یہ مقام احتیاط ہے تو یہاں شبہہ
نکاح بجائے حقیقۃً نکاح کے قائم کیا گیا اور چونکہ نسب میں اشتباہ کا ڈر ہے تو اس سے بھی بچاؤ کیا بایں طور کہ عورت پر عدت واجب کر دی
ویعتبر ابتداؤہا من وقت التفریق لا من آخر الوطیات۔ اور عدت کی ابتدا وقت تفریق سے معتبر ہوگی نہ آخری وطی سے۔ ہو
الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہا تجب باعتبار شبہۃ النکاح ورفعہا بالتفریق۔ کیونکہ یہ عدت بلحاظ شبہہ نکاح کے واجب ہوتی ہے
اور ایسے نکاح کا مرتفع ہونا تفریق کے ذریعہ سے ہے ف تو اسی وقت سے عدت ہوگی۔ ویثبت نسب ولدہا۔ اور ایسی عورت
کے فرزند کا نسب ثابت ہوگا ف یعنی منکوحہ بنکاح فاسد نے اگر بچہ جنا تو اسکا نسب مرد سے ثابت ہوگا۔ لان النسب یحتاط فی
اثباتہ احیاءً للولد فیترتب علی الثابت من وجہ۔ کیونکہ نسب ثابت کرنے میں بچہ کو زندہ رکھنے کی غرض سے احتیاط کیجاتی ہے تو
جو نکاح کسی وجہ سے ثابت ہوا اسپر بھی ثبوت نسب مترتب ہوگا ف اور مرد ناکح اسکا باپ قرار دیا جائیگا تاکہ بچہ کو تربیت و پرورش
کرے پس بچہ ضائع نہوگا۔ وتعتبر مدۃ النسب من وقت الدخول عند محمدؒ۔ اور نسب کی مدت امام محمدؒ کے نزدیک دخول کے
وقت سے معتبر ہوگی ف وقت نکاح سے معتبر نہوگی۔ وعلیہ الفتوی۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ لان النکاح الفاسد لیس بداعٍ

الیہ- کیونکہ نکاح فاسد تو وطی کی جانب داعی نہیں ہے ف بوجہ وطی حرام ہونے کے- بلکہ مرد کی شہوت داعی ہوئی تو جب سے وطی ہوا
اسی وقت سے اعتبار ہوا- نہ نکاح کے وقت سے- والاقامۃ باعتبارہ- اور قائم کرنا نکاح فاسد کو مقام وطی میں باعتبار داعی ہونے
کے ہے ف تو وقت دخول سے اعتبار ہوا اور مفاد یہ ہے کہ اگر یہ عورت چھ مہینہ بعد کو جنی لیکن وقت نکاح سے چھ ماہ اور وقت دخول
سے کم میں تو نسب ثابت نہوگا اور نکاح صحیح میں وقت نکاح سے شمار ہوتا ہے ع- واضح ہو کہ مہر المثل کے یہ معنی کہ اسکے مثل عورتوں کا جو
مہر ہے وہ اسکا مہر ہو لیکن کن عورتوں سے کن کن باتوں میں مماثلت معتبر ہوگی تو فرمایا- ومہر مثلہا یعتبر باخواتہا وعماتہا وبنات
اعمامہا- اور عورت کا مہر مثل معتبر ہوگا بقیاس اسکی بہنوں اور اسکی پھوپھیوں و اسکے چچا کی لڑکیوں کے ف غرض کہ اسکے باپ کی قوم والیوں
کا اعتبار ہے پھر ان عورتوں میں سے اول اسکی بہنیں حقیقی یا پدری ہیں پھر باپ کی بہنیں پھر چچا کی لڑکیاں علی الترتیب الادنی فالادنی
لقول ابن مسعود لہا مہر مثل نسائہا لاوکس فیہ ولا شطط- بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ ایسی عورت کے لیے (جسکا مہر
بیان نہوا اور شوہر مرگیا) اس عورت کی عورتوں کے مہروں کے مثل ہے نہ اسمیں کمی اور نہ زیادتی ہے- اور عورت پر عدت واسکے لیے میراث
ہے ف جب ابن مسعود نے یہ فتوی دیا تو معقل بن یسار الاشجعی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ واللہ آپ نے وہی حکم دیا جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے بروع بنت واشق الاشجعیہ کے حق میں حکم دیا تھا پس ابن مسعود رضی اللہ عنہ اسقدر خوش ہوئے کہ پہلے کبھی ایسے خوش
نہیں ہوئے تھے- رواہ محمد فی الآثار- و کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں- و رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم
ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح- بالجملہ حضرت ابن مسعود نے مثل نسائہا کہا یعنی اس عورت کی عورتوں الخ- وہن اقارب الاب
اور یہ عورتیں اس عورت کے باپ کی اقارب ہیں ف کیونکہ وہی اس عورت والیاں کہلاتی ہیں- ولان الانسان من جنس
قوم ابیہ- اور اس دلیل سے کہ آدمی اپنے باپ کے قوم کی جنس سے ہوتا ہے- وقیمۃ الشئ انما تعرف بالنظر الی قیمۃ جنسہ- اور کسی
چیز کی قیمت تو اسکی جنس کی قیمت دیکھکر پہچانی جاتی ہے ف پس عورت کی بضع کی قیمت اسکے جنس کے مہروں سے معلوم ہوگی- اور
وہ باپ ہی کی قوم والیاں ہیں- ولا یعتبر بامہا وخالتہا اذا لم تکونا من قبیلتہا- اور مہر مثل کا اعتبار اسکی ماں کے ساتھ نہیں
ہوگا اور نہ اسکی خالہ کے ساتھ جبکہ ماں وخالہ اسکی قبیلہ سے نہوں- لما بینا- بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف کہ اسکی جنس ہونا چاہیے
فان کانت الام من قوم ابیہا بان کانت بنت عمہ فحینئذ یعتبر مہرہا لانہا من قوم ابیہا- اور اگر اسکی ماں اسکے باپ
کی قوم سے ہو مثلاً اسکے باپ کے چچا کی بیٹی ہو تو ماں کے مہر سے اسکا مہر معتبر ہوگا کیونکہ اسکی ماں اسکے باپ کی قوم سے ہے ف پھر یہ سب مہر مثل
اندازہ کرلے میں ہے اور رہا مہر بیان کرنے میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے کو بقدر اپنی ماں کے مہر کے تیرے نکاح میں دیا تو اسی
طرح بیان مہر جائز ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ ع م- پھر مہر المثل اندازہ کرنے میں ایک تو اسکے باپ کی قوم والیوں پر ہے- اور دوم بیان
فرمایا کہ- ویعتبر فی مہر المثل ان تتساوی المرأتان فی السن والجمال والمال والعقل والدین والبلد والعصر- اور مہر المثل میں
معتبر ہے کہ دونوں عورتیں سن وجمال ومال وعقل ودین اور شہر وزمانہ میں برابر ہوں ف خلاصہ یہ کہ عورت کا مہر مثل اس
عورت کے مہر سے لیا جاوے جو اسکی قوم میں سے ان باتوں میں برابر ہو- لان مہر المثل یختلف باختلاف ہذہ الاوصاف
کیونکہ مہر المثل ان اوصاف کے مختلف ہونے سے بدل جاتا ہے ف اور بعض نے حسب و علم وادب وتقوی وعفت وکمال
خلق وکم سنی وباکرہ ہونا اور بچہ نہونا بھی معتبر کیا- کذا فی الفتح ع ف ت- اور شوہر میں بھی شرف وکمالات مردانہ کا لحاظ کیا گیا- کما
فی الفتح- م ت- پھر ان اوصاف میں مساوات معتبر ہے- وکذا یختلف باختلاف الدار والعصر- اور یوں ہی شہر وزمانہ کے اختلاف
سے بدلتا ہے ف اگرچہ یہ اوصاف ذاتیہ سے نہیں ہیں- قالوا ویعتبر التساوی ایضا فی البکارۃ لانہ یختلف بالبکارۃ والثیوبۃ
ہمارے مشائخ نے کہا کہ باکرہ ہونے میں برابری بھی معتبر ہے کیونکہ مہر المثل بلحاظ باکرہ ہونے وثیبہ ہونے کے بدلتا ہے ف الحاصل
جو باتیں عرف میں کمی زیادتی کی موجب ہوتی ہیں وہ معتبر ہونگی- محیط و مرغینانی میں ایک قول نقل کیا کہ شریف عورت میں جمال کم

Marfat.com

برابری شرط نہین ہی۔ کمافی العینی۔ لیکن جب باپ کی قوم سے اندازہ ہو تو الاظہر یہ کہ جمال معتبر ہو اور اگر غیر قوم اس سے کم درجہ پر قیاس ہو
تو اظہر یہ کہ جمال معتبر نہو چنانچہ اوسط درجہ کی عورت جمیلہ کا جو مہر ہو وہ شریف عورت کا ہوگا اگرچہ یہ جمال مین برابر نہو۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر
اگر قوم مین کوئی ایسی نہین ملی جس سے یہ عورت مماثل ہو تو جامع اماموں کا اجماع ہی کہ اسی شہر مین سے اسکے مانند عورتون کے مہر سے
اندازہ کیا جائیگا۔ کمافی المبسوط۔ اور واضح ہو کہ ان اوصاف مین مماثل ہونا نکاح کے دن کا معتبر ہی۔ المحیط والذخیرہ۔ ھ ع۔ پس اگر بعد کو
یہ عورت ان اوصاف مین گھٹ گئی تو کچھ ضرر نہین ہی۔ م۔ لونڈی کا مہر مثل باعتبار رغبت کی زیادتی کمی کے ہی۔ معت۔ منتقی مین ہی کہ شرط ہی
کہ مہر المثل کے خبر دینے والے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین ہون اور شرط ہی کہ لفظ شہادت سے بیان کرین پھر اگر ایسے عادل گواہ نہون
تو قسم کے ساتھ شوہر کا قول قبول ہوگا۔ الخلاصۃ ھ۔ **المسئلۃ واذا ضمن الولی المہر صح ضمانہ**۔ اور جب ولی نے مہر کی ضمانت کرلی
تو اسکا ضامن ہونا صحیح ہی ف۔ یعنی اگر ولی نے اپنی مولیہ کو بیاہا اور عورت کے لیے مہر کی ضمانت کرلی تو صحیح ہی خواہ شوہر صغیر ہو یا بالغ
ہو اور خواہ شوہر و زوجہ کے حکم سے ہو یا نہو لیکن صغیرہ کو جب باپ نے بیاہا تو بدون ضمانت کرنے کے باپ اسکے لیے ضامن ہی حتی کہ بعد بلوغ
کے وہ باپ سے مہر کا مطالبہ کرسکتی ہی۔ کمافی شرح الطحاوی۔ مع۔ لیکن مسئلہ مین مولیہ بالغہ مراد ہی چنانچہ آگے کا کلام شاہد ہی۔ م۔ پھر اسکی
وجہ یہ کہ ولی کچھ نکاح مین اصیل نہین ہی بلکہ احکام تو مولیہ کی طرف راجع ہین پس ولی ضامن ہوسکتا ہی۔ **لانہ اہل الالتزام**۔ کیونکہ وہ
خود ضامن ہونے کے لائق ہی۔ **وقد اضافہ الی مایقبلہ فیصح**۔ اور اُسنے ضمان کو ایسی چیز کی طرف لگایا جو قابل ضمانت ہی یعنی مہر کی
طرف و ضمان صحیح ہوگئی ف۔ کیونکہ مہر ایک قرضہ ہی تو وہ قابل ضمانت ہی۔ **ثم المرأۃ**۔ پھر عورت یعنی بالغہ۔ **بالخیار فی مطالبتہا**
اپنے مطالبہ کرنے مین مختار ہی۔ **زوجہا او ولیہا**۔ چاہے اپنے شوہر سے مطالبہ کرے یا اپنے ولی سے۔ **اعتبارا بسائر الکفالات**۔
بر قیاس دیگر کفالتون کے ف۔ یعنی کفالت مین جیسے ضامن ذمہ دار ہی ویسے ہی اصیل بھی ذمہ دار ہوتا ہی تو عورت بھی جس سے چاہے
مطالبہ کرے اسکو انکار نہین ہوسکتا۔ پھر اگر عورت نے ولی سے وصول کرلیا تو دیکھا جاوے کہ شوہر کے کہنے سے ضامن ہوا تھا یا بغیر کہنے
چنانچہ بغیر کہے ضامن ہو تو شوہر سے واپس لینے کا مستحق نہین۔ **ویرجع الولی علی الزوج اذا ادی ان کان بامرہ کما ہو الرسم فی الکفالۃ**
اور اگر شوہر کے حکم سے ضامن ہوا تھا تو ولی اس مال کو شوہر سے واپس لیگا جیسا کہ کفالت مین مرسوم ہی۔ **وکذلک یصح ہذا الضمان**
وان کانت الزوجۃ صغیرۃ۔ اور اسیطرح یہ ضمانت صحیح ہی اگرچہ زوجہ صغیرہ ہو ف۔ یعنی نابالغہ عورت کے واسطے اگر اسکے ولی نے
ضمانت کرلی تو بھی صحیح ہی۔ بلکہ مہر کا ضامن ہونا خود عورت کے ولی کو ہر حال مین صحیح ہی کیونکہ ولی اصیل کے حکم مین نہین ہوتا۔
بخلاف ما اذا باع الاب مال الصغیر وضمن الثمن۔ برخلاف اسکے جب ولی نے صغیر کا مال فروخت کیا اور داموں کی ضمانت
کرلی تو نہین جائز ہی۔ **لان الولی سفیر ومعبر فی النکاح**۔ کیونکہ نکاح مین تو ولی محض سفیر و تعبیر کرنے والا ہی ف۔ گویا اسنے صغیر
کی طرف سے عقد کا کلام ادا کردیا اور اسی جہت سے عقد کے حقوق اسکی جانب بالکل نہین ہوتے بلکہ صغیر کی طرف راجع ہوتے ہین۔ **و
فی البیع عاقد ومباشر حتی یرجع العہدۃ علیہ والحقوق الیہ**۔ اور بیع مین ولی عقد کرنے والا و خود اسکا مرتکب ہوتا ہی حتی کہ ذمہ داری
اسی پر اور حقوق اسی کیطرف راجع ہوتے ہین ف۔ جیسے مبیع سپرد کرنے اور ثمن وصول کرنے کا حق اسی کو ہو۔ حتی کہ اگر مشتری کے پاس
مبیع کسی غیر نے اپنی ملک ثابت کرکے لی تو مشتری ثمن کے لیے اسی ولی کا دامنگیر ہوگا کیونکہ یہی ذمہ دار ہی۔ **ویصح ابراؤہ عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح**۔ حتی کہ اسکا بری کرنا ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک صحیح ہی ف۔ یعنی چونکہ یہی مباشر بیع و اصل عاقد ہی لہذا اگر یہ مشتری کو ثمن سے
بری کردے تو طرفین رح کے نزدیک جائز ہی اور جسکے واسطے ولی تھا اسکو ضمان دیگا۔ اور یون ہی مشتری کو اختیار ہی کہ اس عاقد ولی کے
سوا بھی اصل مالک کو ثمن دینے سے انکار کرے کیونکہ مشتری پر عاقد بائع ہی کو ثمن دینا واجب ہی۔ **ویملک قبضہ بعد بلوغہ**۔ حتی کہ صغیر
کے بالغ ہوجانے کے بعد بھی ولی کو ثمن وصول کرنے کا اختیار ہی ف۔ بلکہ جسکا ولی ہی وہ وصول نہین کرسکتا مگر جبکہ ولی اسکو وکیل کردے
الحاصل ولی عاقد بیع خود ذمہ دار و حقدار ہوجاتا ہی۔ **فلو صح الضمان یصیر ضامنا لنفسہ**۔ پس اگر بیع مین ولی کا ضامن ہونا

Marfat.com

صحیح ہو تو وہ اپنے واسطے خود ضامن ہو جاوے ف۔ حالانکہ آدمی کا اپنے واسطے اصیل و کفیل دونوں ہونا باطل ہے۔ اگر کہو کہ عقد بیع میں
ثمن کی طرح عقد نکاح میں بھی مہر وصول کرنے کا مستحق باپ ہوتا ہے تو دونوں عقد یکسان ہوئے۔ جواب یہ کہ نہیں کیونکہ ثمن وصول کرنیکا
حق بوجہ عاقد اصل ہونے کے ہے۔ وولایۃ قبض المہر للاب بحکم الابوۃ۔ اور مہر وصول کرنے کی ولایت جو باپ کو ہوتی ہے وہ باپ
ہونے کی جہت سے ہے۔ لا باعتبار انہ عاقد۔ یعنی عاقد ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لا یملک القبض بعد بلوغہا۔ کیا
نہیں دیکھتے کہ منکوحہ کے بالغہ ہو جانے کے بعد باپ کو اسکا مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں رہتا ف۔ مگر اسکہ وہ باپ کو اسکا وکیل
کر دے تو حاصل یہ ہوا کہ عقد نکاح میں ولی کچھ عاقد و ذمہ دار نہیں ہوتا بلکہ زوجہ ہونے کی ذمہ داری عورت ہی پر ہے تو ولی کا ضامن
ہونا صحیح ہے۔ فلا یصیر ضامنا لنفسہ۔ تو وہ اپنی ذات کے لیے ضامن نہ ہو جائیگا ف۔ واضح ہو کہ اگر ولی نے مرض الموت میں ضمانت
کی اور وہ وارث ہے تو صرف تہائی سے صحیح ہے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ بعضے ملکوں میں کچھ مہر بطور تعجیل شرط ہوتا ہے اور اگر عام رواج ہو تو بدون
بیان کے جو حصہ کہ معجل ہوتا ہے وہ معجل یعنی پیشگی ادا کرنا لازم ہوگا (ت) مگر جب کہ عورت اپنی طرف سے تاخیر پر راضی ہو جاوے خواہ
صریحاً یا کسی فعل سے جو رضامندی پر دلالت کرے۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ وللمرأۃ ان تمنع نفسہا۔ اور عورت کو
اختیار ہے کہ اپنے نفس کو روک لے ف۔ مرد کے جماع سے اگرچہ وہ وطی کر چکا ہو۔ حتی تاخذ المہر۔ یہان تک کہ اپنا مہر لے لے ف۔ یعنی
قدر معجل جسقدر ہو وصول کرنے تک روکے۔ وتمنعہ ان یخرجہا۔ اور شوہر کو روکے کہ اسکو باہر لیجاوے۔ ای یسافر بہا۔ یعنی اسکو
سفر میں ساتھ لیجاوے۔ لیتعین حقہا فی البدل کما تعین حق الزوج فی المبدل۔ یہ اختیار اسواسطے تاکہ عورت کا حق بدل
میں یعنی مہر معجل میں متعین ہو جاوے جیسے شوہر کا حق مبدل یعنی بضع میں متعین ہو چکا۔ وصار کالبیع۔ اور یہ مثل بیع کے ہو گیا
ف۔ یعنی جیسے بیع میں ثمن فی الحال ہو ادھار نہو تو بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کو مبیع سے روکے حتی کہ ثمن وصول کرے یون ہی عورت کو
شوہر کو روکنے کا بضع سے اختیار ہے۔ ولیس للزوج ان یمنعہا من السفر والخروج من منزلہ وزیارۃ اہلہا حتی یوفیہا
مہرہا کلہ ای المعجل۔ اور شوہر کو ابھی اختیار نہیں ہے کہ عورت کو سفر کرنے اور اپنے گھر سے نکلنے و اپنے لوگون کی زیارت کرنے سے روکے
یہان تک کہ عورت کو اسکا پورا مہر ادا کر دے یعنی پورا مہر معجل ادا کرے۔ لان حق الحبس لاستیفاء المستحق۔ کیونکہ روکنے کا حق تو اپنا پورا
استحقاق حاصل کر لینے کے واسطے ہوتا ہے ف۔ یعنی جو منافع کہ شوہر کو بعقد نکاح حاصل ہوئے ہیں انکو بھرپور حاصل کرنے کے واسطے
اسکو اختیار ہے کہ عورت کو سفر و باہر جانے وغیرہ سے روکے۔ ولیس لہ حق الاستیفاء قبل الایفاء۔ اور حال یہ کہ شوہر کو مہر معجل ادا
کرنے سے پہلے اپنا استحقاق حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہے ف۔ تو وہ ابھی عورت کو سفر وغیرہ ایسے کام سے جسمیں استمتاع یعنی
خلل پڑیگا روک نہیں سکتا۔ یہ اسوقت کہ مہر کچھ معجل ہو۔ ولو کان المہر کلہ مؤجلا۔ اور اگر سب مہر مؤجل یعنی میعادی اودھار ہو
لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ تو عورت کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ذات کو روکے ف۔ یعنی شوہر کو جماع کا قابو نہ دے اور یہی قول امام
رستانی و احمدی ع۔ لاسقاطہا حقہا بالتاجیل۔ کیونکہ عورت نے اپنا حق خود میعاد دینے سے ساقط کر دیا۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع
میں ہوتا ہے ف۔ کہ جب دام میعادی اودھار ہون تو بائع کو اختیار نہیں کہ مشتری کو مبیع سے روکے۔ وفیہ خلاف ابی یوسف
رحمہ اللہ اسمین ابو یوسف کا خلاف ہے ف۔ یعنی بیع میں تو بائع اودھار مبیع کو روک نہیں سکتا لیکن نکاح میں جب مہر میعادی اودھار ہو
تو عورت کو میعاد اور وصول مہر تک روکنے کا اختیار ہے اور نہایہ میں لکھا کہ فتوی ابو یوسف کے قول پر رکھا گیا ہے ح۔ اور اسی پر استحساناً
فتوی رہیگا۔ اور واجب یہ سب اسوقت کہ عورت نے کبھی اپنے اوپر قابو نہ دیا ہو۔ وان دخل بہا فکذلک الجواب۔ اور اگر شوہر اس سے
دخول کر چکا ہو تو بھی حکم یہی ہے ف۔ کہ عورت تا وصول معجل روک سکتی اور شوہر اسکو منع نہیں کر سکتا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ
امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا لیس لہا ان تمنع نفسہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ اب عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے نفس کو
شوہر سے روکے ف۔ اسی پر ابوالقاسم الصفار نے فتوی دیا۔ والخلاف فیما اذا کان الدخول برضاہا حتی لو کانت مکرہۃ

او کانت صبیۃ او مجنونۃ لا یسقط حقہا فی الحبس بالاتفاق -اور یہ اختلاف ایسے دخول میں ہے کہ جب وطی کرنا عورت کی رضامندی سے ہو حتیٰ کہ اگر وہ مجبور کر کے مدخولہ کی گئی یا لڑکی غیر بالغہ تھی یا مجنونہ عورت تھی (جس سے دخول کر لیا) تو ایسی عورت کا حق روکنے کا بالاتفاق نہیں ساقط ہوگا - وعلی ہذا الخلاف الخلوۃ بہا برضاہا -اور اسی اختلاف پر حکم ہے عورت کے ساتھ اسکی رضامندی سے خلوت صحیحہ کرنے کا ف چنانچہ بعد خلوت صحیحہ کے عورت کو روکنے کا حق امام رح کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں - ویتبنی علی ہذا استحقاق النفقۃ اور اسی اختلاف پر نفقہ کا استحقاق مبنی ہے ف چنانچہ امام رح کے نزدیک جب کہ عورت نے بحق شرعی اپنے آپکو روکا تو نفقہ کی مستحق ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں روک سکتی تو روکنے کی مدت میں وہ سرکش ہوئی نفقہ کی مستحق نہ ہوگی - ولہما ان المعقود علیہ کلہ قد صار مسلما الیہ بالوطیۃ الواحدۃ او بالخلوۃ ولہذا یتاکد بہا جمیع المہر فلم یبق لہا حق الحبس کالبائع اذا سلم المبیع -صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس چیز پر عقد ٹھہرا یعنی بضع وہ تو سب کی سب شوہر کو بذریعہ ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے سپرد ہو چکی اور اسیوجہ سے ایک وطی یا خلوت صحیحہ کے ساتھ پورا مہر متاکد ہو جاتا ہے تو عورت کو اب روکنے کا حق نہیں رہا جیسے بائع کو نہیں رہتا جب وہ مبیع کو سپرد کر دے - ولہ انہا منعت منہ ما قابل بالبدل لان کل وطیۃ تصرف فی البضع المحترم فلا یخلی عن العوض ابانۃ لخطرہ -اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے شوہر سے وہی چیز روکی جو مقابل بدل ہے کیونکہ ہر بار وطی ایک ایسا تصرف ہے جو فرج محترم میں واقع ہوتا ہے تو وہ عوض سے خالی نہیں تاکہ فرج محترم کی عزت ظاہر ہو ف پس ایکبار سپرد کرنے سے باقیوں کا احترام ساقط نہیں ہوتا - والتاکد بالواحدۃ لجہالۃ ما وراءہا -اور ایکبار وطی سے مہر متاکد ہو جانا بوجہ ماسوائے مجہول ہونے کے ہے ف یعنی مہر کا تاکد تو وطی سے ہوتا ہے لیکن سب وطیات کی تعداد معلوم نہیں اور ایک بار متیقن تو اسی پر متاکد ہونے کا مدار رہا اور یہاں ایک بار کے بعد وطی معلوم سے روکنے میں کلام ہے - فلا یصلح مزاحما للمعلوم - تو جو مجہول ہے وہ معلوم کی مزاحم نہوگی ف پس خلاصہ یہ ہوا کہ ایکبار وطی سے منفعت بضع بھرپور حاصل ہو جانا مسلم نہیں جبکہ اسکے بعد دوسری وطیات معلوم ہوں یعنی انکا وقوع ہو تو جب ایک ہی وطی پر طلاق ہو گئی یا موت ہوئی تو حکم ہوگا کہ یہی متیقن اور اسپر تمام مہر واجب ہوا - ثم اذا وجد وطی آخر وصار معلوما تحققت المزاحمۃ - پھر اگر ایکبار کے بعد دوسری وطی پائی گئی اور معلوم ہو گئی تو مزاحمت پیدا ہو گئی - ف یعنی پہلے تو اول وطی کے مقابلہ میں مہر تھا اور دوسری وطیات معلوم نہ تھیں جو مزاحم ہوتیں -اور اب دوسری وطی متحقق ہو گئی تو وہ اول وطی کے ساتھ حصہ دار ہوئی - پھر ابھی روکنے کے واسطے تمام مہر ہے پھر جب تیسری وطی ہو چوتھی علی ہذا واقع ہوئیں تو سب مزاحم ہوئیں - وصار المہر مقابلا بالکل -اور تمام ان کل وطیات کے مقابلہ میں ہوگیا - ف ورنہ نہیں ہو سکتا کہ تمام مہر صرف پہلی وطی کے مقابلہ میں ہو اور باقی وطیات سب مفت کے مال میں استمتاع ہو - کالعبد اذا جنی جنایۃ یدفع کلہ بہا - نظیر اسکی وہ غلام ہے کہ جس نے کوئی جرم کیا تو حکم ہوگا کہ کل غلام اس جرم کے عوض دیدیا جاوے ف جبکہ مولیٰ اسکا فدیہ نہ دے اور یہ اسواسطے کہ یہی جرم معلوم ہے کوئی اور اسکا مزاحم موجود نہیں - ثم اذا جنی اخری واخری یدفع بجمیعہا پھر اگر غلام مذکور نے دوسرا جرم و تیسرا جرم و علی ہذا یعنی ایک کے بعد دوسرے جرم کیے تو وہ غلام ان سب جرموں کے مقابلہ میں دیا جائیگا ف کیونکہ معلوم ہو گیا کہ پہلا جرم اکیلا حصہ دار نہیں بلکہ دوسرے جرم بھی واقع و معلوم ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ زید کے غلام نے بکر کے غلام کو خطا سے مار ڈالا اور اسکا مال تلف کر دیا تو حکم ہوگا کہ زید اسکا فدیہ دے یا یہ غلام بکر کو دیا جاوے پھر اگر خالد و حماد کے غلاموں کو مارا تو یہ غلام ان سب کو دیدیا جائیگا اور زید پر اس سے زیادہ کچھ لازم نہوگا - م - واضح ہو کہ فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر میں لکھا کہ شیخ ابو القاسم الصفار بلخ میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیتے اور سفر میں ابو حنیفہ کے قول پر اور یہی احسن ہے - المجلد ع - یعنی عورت بعد ایک وطی یا خلوت کے روک نہیں سکتی مگر شوہر اسکو سفر میں نہیں لیجا سکتا جب تک مہر نہ دے - م - واذا اوفاہا مہرہا -اور جب شوہر نے عورت کو پورا مہر دیدیا ف پیشگی و میعادی سب ادا کیا - نقلہا الی حیث شاء - تو عورت کو جہاں چاہے لیجاوے ف بشرطیکہ عورت سے اسی کے شہر میں رہنے کی شرط نہ کی ہو - اور بشرطیکہ عورت کے

حق مین یہ مرد قابل اطمینان ہو۔ ت۔ لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم۔ بدلیل قوله تعالے اسکنوھن الخ یعنے ان عورتون
کو رکھو جہان خود تم رہو۔ ف۔ لیکن یہ عموم خاص کیا گیا جبکہ پورا مہر ادا کر دیا ہو۔ ع ب۔ بلکہ اعتراض ہوا کہ ان عورتون سے مراد مطلقہ
عورتین رجعی چنانچہ اسی آیت سے ہمارے علما نے مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ واجب کیا تو پھر اس آیت سے سفر مین لیجانے منکوحہ کا
استدلال ضعیف ہو گیا ح۔ مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم جب عورت سے شرط کی ہو کہ اسی شہر مین رکھونگا تو باہر نہین لیجا سکتا پس
مخصوص ہو کر آیت ظنی ہو گئی۔ م۔ وقيل لا يخرجها الى بلد غير بلدها لان الغربة تؤذي۔ اور کہا گیا (فقیہ ابو اللیث قائل
ہین) کہ عورت کو سوائے اسکے شہر کے غیر شہر مین نہین لیجا سکیگا کیونکہ پردیسی عورت ایذا پاتی ہے۔ وفي قرى المصر القريبة لا تتحقق
الغربة۔ اور شہر کے قریب والے گانوؤن مین پردیس ہونا متحقق نہین ہوتا۔ ف۔ امام ظہیر الدین مرغینانی رحمہ نے کہا کہ اللہ تعالے
کا قول اختیار کرنا بہتر ہے فقیہ ابو اللیث کے قول سے اولی ہے یعنی چاہیے پردیس لیجاوے۔ الظہیریۃ۔ اور اسی پر فتوی ہے التجنیس
والملتقط البحار۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے لیکن ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ عورت کو پردیس نہ لیجاوے۔ المحیط۔ یعنی عورت پر جبر نہین ہو سکتا
اسی پر بزازی وغیرہ نے جزم کیا اور یہی مختار اور اسی پر فتوی ہے اور فصول مین کہا کہ جو مصلحت نظر آوے اسپر فتوی دے۔ ف۔
مگر لوگون نے تو جزم کیا کہ مصلحت دیکھنا تو مفتی مجتہد کا کام ہے اور مقلد کچھ مصلحت نہین دیکھیگا وہ تو فتوی دیدیگا۔ م۔ جو حکم ظاہر الروایۃ
موافق آیت ہے یہی مذہب مالک و شافعی و احمد ہے ت ح۔ مین کہتا ہون کہ یہی اصح کیونکہ اسمین حق شوہر کا ابطال نہین اور اگر مرد کے
طرف سے کچھ خوف تھا تو شرط سے اسکا اطمینان ہو سکتا ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔ (مسئلہ) عورت کو نکلنا نہین جائز ہے مگر اپنے
حق کے واسطے جو غیر پر ثابت کرتا ہو یا غیر کا حق اسپر ہو کہ اسمین قاضی حاکم کی بارگاہ مین جاوے۔ مگر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار مین جبھی
کہ بذریعہ وکالت وغیرہ یہ کام ممکن نہو اور لاچار ضرورت ہو ورنہ نہین۔ اور جاوے اپنے والدین کی زیارت کو ہر جمعہ مین ایکبار اور دیگر
محرمات مثل بھائی و چچا و ماموں وغیرہ کے دیدار کو سال مین ایکبار اور جاوے گر اسکا کام جنائی یا مردہ عورتون کو نہلائی ہو اور یا اسکا سا
لسکے اگر مرد اجازت بھی دے تو دونون گنہگار ہونگے۔ د۔ مین کہتا ہون کہ ہمارے دیار مین مسلمان تائی دہون واپنی ضروریات خریدنے
والی وحرفہ والیان برقع و پردہ کے ساتھ جاوین تو مضائقہ نہین ہے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ حمام کے لیے بغیر آرایش کیجانے مین
مستحب جواز ہے کمافی الاشباہ۔ د۔ مین کہتا ہون کہ بدلیل بعض احادیث و اثر عمر رضی اللہ عنہ کے معتمد یہ کہ جائز نہین ہے اور ہمارے
دیار مین اسی پر فتوی ہوگا فاللہ تعالے اعلم۔ م۔ شہر سے اسکے دیہات مین اور ایک دیہہ سے دوسرے دیہہ مین منتقل کرنا مطلقاً
جائز ہے جبکہ درمیان مین مدت سفر لیجانا وطن کے نہو۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ ک د۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا۔ ومن
تزوج امرأة۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا۔ ثم اختلفا في المهر۔ پھر دونون نے مہر مین اختلاف کیا۔ ف۔ اور اسمین چند
صورتین ہین کہ اختلاف یا مقدار مہر مین ہے یا خود مہر مین کہ ٹھہرا تھا یا نہین۔ اور ہر ایک دو حال سے خالی نہین کہ حالت حیات مین
یا بعد طلاق یا موت کے اور ہر ایک یا تو قبل دخول کے یا بعد دخول کے ہے۔ اور یہان مراد یہ کہ بعد دخول کے دونون نے مقدار مہر مین اختلاف
کیا۔ فالقول قول المرأة الى تمام مهر مثلها۔ تو عورت کے پورے مہر مثل تک عورت کا قول قبول ہے۔ والقول قول الزوج
فيما زاد على مهر المثل۔ اور جو مقدار کہ مہر المثل سے زائد ہے اسمین شوہر کا قول قبول ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ بعد دخول واقع ہونے کے
قبل طلاق کے یا بعد طلاق کے شوہر نے کہا کہ مہر ہزار درم ہے اور عورت نے کہا کہ نہین بلکہ دو ہزار درم ہے اور مہر المثل پندرہ سو (۱۵۰۰) درم ہین
تو مہر المثل تک عورت کا قول ہے مع اس قسم کے کہ واللہ مثل قول شوہر کے کم نہین ہے اور اس سے زائد مین پانچ سو تک شوہر کا قول
قبول ہے مع قسم کے واللہ مین نے دو ہزار پر اسکو نکاح مین نہین لیا۔ اور پہلے قسم لینے مین قرعہ ڈالا جاوے پس اگر شوہر نے قسم سے انکار
کیا تو دو ہزار ثابت اور اگر عورت نے انکار کیا تو ہزار لازم اور اگر دونون نے قسم کھالی تو پندرہ سو مہر المثل واجب اور اگر دونون نے گواہ دیے
تو دونون ساقط ہو کر کے مہر المثل واجب اور اگر کسی ایک نے گواہ دیے تو اسی کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہر المثل ہزار یا کم ہو تو قسم سے انکار

Marfat.com

قول حق کہ اگر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار لازم ہے اور جسنے گواہ دیے قبول۔ اور اگر دونوں نے گواہ دیے تو عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر مہرالمثل دو ہزار سے زائد ہو تو عورت سے قسم لیجاوے کہ تین ہزار درم پر راضی نہیں ہوئی حتی کہ اگر انکار کرے تو یہی لازم اور اگر قسم کھاگئی تو دو ہزار لازم اور جسنے گواہ دیے اسکے گواہ قبول اور اگر دونوں نے گواہ دیئے تو بقول الصحیح شوہر کے گواہ قبول ہونگے۔ مع۔ الحاصل یہیں مہرالمثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا۔ وان طلقها قبل الدخول بها فالقول قوله فی نصف المهر۔ اور اگر مرد نے عورت کے ساتھ دخول سے پہلے عورت کو طلاق دیدی تو نصف مہر کے بارہ میں قول شوہر کا قبول ہوگا ف۔ اور یہاں مہرالمثل کو حکم نہیں کیا جائیگا یہی روایت مبسوط بھی ہے۔ ع۔ اور عورت پر اپنے گواہ لانا لازم ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور یہ سب جو مذکور ہوا امام ابوحنیفہ و محمد کا مذہب ہے۔ وقال ابویوسف القول قوله بعد الطلاق وقبله الا ان یاتی بشیٔ قلیل۔ اور ابویوسف نے کہا کہ قول شوہر ہی کا قبول ہوگا خواہ اختلاف قبل الطلاق ہو یا بعد الطلاق ہو مگر آنکہ شوہر کوئی قلیل چیز لاوے ف۔ یعنی کہے کہ یہ قلیل چیز اس عورت کا مہر تھا تو اس صورت میں قول مرد کا نہوگا اور علماء نے اختلاف کیا کہ قلیل چیز لانے سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ یعنی دس درم سے کم بیان کرے اور ایک جماعت جسمیں امام مصنف ہیں فرمایا کہ۔ ومعناه ما لا یتعارف مهرا لها۔ قلیل چیز سے یہ مراد کہ ایسی چیز بیان کرے جو عرف میں عورت کا مہر نہیں ہوتی ہے ف۔ مثلاً میں نے چالیس ریسیوں یا پچاس چٹائیوں پر نکاح کیا تھا کیونکہ ایسا مہر متعارف نہیں ہے۔ هو الصحیح۔ یہی تفسیر صحیح ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر۔ یعنی گواہ تو مدعی پر لازم ہے اور قسم اسپر عائد جو انکار کرے۔ پھر علماء فقہاء نے کہا کہ دونوں شخصوں میں مدعی اور منکر کو پہچاننا دشوار کام ہے چنانچہ اس مقام پر بھی غور کرو۔ لابی یوسف ان المرأة تدعی الزیادة۔ ابویوسف کی دلیل یہ ہے کہ عورت مدعیہ زیادتی کی ہے ف۔ یعنی شوہر کے اقرار پر زیادہ مقدار دعوی کرتی ہے تو اسپر گواہ لازم ہوئے۔ والزوج ینکر والقول قول المنکر مع یمینه۔ اور شوہر اس سے منکر ہے اور قول اسی کا قسم کے ساتھ قبول ہوتا ہے جو منکر ہو ف۔ اور بظاہر جسقدر شوہر کہتا ہے شاید یہی مہر ہو۔ الا ان یاتی بشیٔ یکذبه الظاهر فیه۔ لیکن اگر شوہر ایسی چیز بیان کرے جسکو ظاہر حال جھٹلاتا ہے ف۔ تو اسمیں شوہر کا قول نہیں ہوگا۔ بالجملہ ابویوسف مہرالمثل کو حکم نہیں ٹھہراتے ہیں بلکہ مہر مسمی کو مدار رکھتے ہیں۔ وهذا لان تقوم منافع البضع ضروری۔ اور ایسا کرنا اسواسطے کہ منافع بضع کا قیمت دار ہونا امر ضروری ہے ف۔ یعنی کچھ وہ مال نہیں بلکہ ضرورت کی وجہ سے اسکو بعوض کیا جاتا ہے کچھ دیا جاتا ہے۔ فمتی امکن ایجاب شیٔ من المسمی لا یصار الیه۔ سو جب تک کہ مہر مسمی میں سے کسی چیز کا واجب کرنا ممکن ہو جب تک مہرالمثل کی طرف جانا نہیں ہوگا۔ ولهما ان القول فی الدعاوی قول من یشهد له الظاهر۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ دعووں میں اسکا قول ہوا کرتا ہے جسکے واسطے ظاہر حال شاہد ہو ف۔ تاکہ دوسرا اسکا منکر ٹھہرایا جاوے مثلاً ایک شخص ایک مکان پر قابض متصرف ہے تو ظاہر اسی کا شاہد کہ یہی مالک ہے تو قول اسی کا ہوگا جب کوئی دوسرا مدعی پیدا ہو حتی کہ مدعی پر گواہ لانے لازم ہونگے یہ بیان ہے۔ والظاهر شاهد لمن یشهد له مهر المثل۔ اور ظاہر حال یہاں اسکا شاہد ہے جسکے واسطے مہرالمثل شاہد ہو۔ لانه هو الموجب الاصلی فی باب النکاح۔ کیونکہ باب نکاح میں اصلی جو چیز واجب ہوئی وہ یہی مہرالمثل ہے ف۔ پس مہرالمثل کی تحکیم ہوگی یعنی یہی حکم بنایا جائیگا۔ وصار کالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا فی مقدار الاجر یحکم فیه قیمة الصبغ۔ اور ایسا ہوگیا جیسے رنگریز کپڑے کے مالک کے ساتھ جبکہ دونوں نے اجرت کی مقدار میں اختلاف کیا (بعد رنگے جانے کے) تو اسمیں رنگ کی قیمت کو حکم بنایا جائیگا ف۔ فرض کرو کہ ایک درم قیمت ہے اور کپڑے والا دو درم کہتا اور رنگریز چار درم کہتا ہے تو ظاہر حال واسطے کپڑے والے کے شاہد ہے پس قول اسی کا اور رنگریز پر گواہ واجب ہیں۔ ثم ذکر ههنا ان بعد الطلاق قبل الدخول القول قوله فی نصف المهر۔ پھر یہاں ذکر کیا کہ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بعد اختلاف کرنے میں آدھے مہر کے بارہ میں شوہر کا قول قبول ہوگا ف۔ اور نصف مہر اس وقت ہوتا ہے کہ عقد میں جو مسمی ہوا اور اگر مسمی نہو تو متعہ واجب ہوتا ہے تو یہاں گویا مہر مسمی ہو چکا ا

حکم نہیں ہے۔ وہذا روایۃ الجامع الصغیر والاصل۔ اور یہ جو مذکور ہوا جامع صغیر کی اور مبسوط کی روایت ہے۔ وذکر فی الجامع الکبیر
انہ یحکم متعۃ مثلہا وہو قیاس قولہما۔ اور جامع کبیر میں ذکر کیا کہ اس صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جائیگا اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد
کے قول کا قیاس ہے ف۔ کیونکہ انکا قول جو مہر المثل کو حکم ٹھہراتا ہے تو یہاں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرانا چاہیے۔ لان المتعۃ موجبۃ بعد
الطلاق کمہر المثل قبلہ۔ کیونکہ بعد طلاق کے متعہ واجبی چیز ہے جیسے قبل طلاق کے مہر المثل واجبی ہے ف۔ بلکہ اصل عبارت یہ کہ جیسے
بعد دخول کے مہر المثل شرعاً واجبی حق ہوتا ہے یونہی قبل دخول کے طلاق ہونے میں یہاں بجائے مہر المثل کے متعہ بقدر واجبی
حق ہوا۔ فیحکم کہ تو متعہ مثل بھی مانند مہر المثل کے حکم ہو ف۔ لیکن تحقیق یہ کہ دونوں روایتیں مختلف نہیں بلکہ ہر روایت کا مفروض مسئلہ الگ
ہے جس سے دونوں میں موافقت ہوگئی۔ ووجہ التوفیق۔ اور وجہ باہمی موافقت کی یہ کہ انہ وضع المسالۃ فی الاصل فی الالف
والالفین۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں مسئلہ کا مفروض ہزار اور دو ہزار بیان کیا ف۔ یعنی قبل الدخول طلاق دی پھر شوہر نے کہا کہ ہزار مہر ٹھہرا تھا
مجھ پر پانچ سو درم لازم ہوئے اور عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ٹھہرا تو ہزار لازم آئے۔ تو یہاں متعۃ المثل کو حکم نہیں ٹھہرا سکتے کیونکہ
حکم تو کسی ایک کے قول کا شاہد ہوتا تھا حالانکہ یہاں پانچ سو اور ہزار میں جھگڑا ہے۔ والمتعۃ لا تبلغ ہذا المبلغ فی العادۃ فلا یفید
تحکیمہا۔ اور عادت کی راہ سے متعہ اس مقدار کو نہیں پہونچا کرتا ہے تو متعہ کو حکم بنانا کچھ مفید نہیں ہوگا۔ ف۔ لہذا حکم دیا کہ قول شوہر
کا مع قسم کے اور عورت پر گواہ ہیں۔ ہاں متعۃ المثل کو جامع کبیر میں حکم بنایا۔ ووضع المسالۃ فی الجامع الکبیر فی المائۃ والعشرۃ
اور جامع کبیر میں مسئلہ کو سو درم و دس درم میں مفروض کیا ف۔ یعنی قبل دخول کے طلاق کے بعد عورت نے دعوی کیا کہ سو درم
مہر تھا مجھے پچاس چاہییں اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ دس درم تھا پانچ چاہییں۔ ومتعۃ مثلہا عشرون۔ اور ایسی عورت کا
متعہ بیس درم ہوتے ہیں ف۔ تو حکم دیا کہ ایسی صورت میں متعۃ المثل کو حکم ٹھہرایا جاوے۔ فیفید تحکیمہا۔ تو متعہ مثل کو حکم
ٹھہرانا مفید ہوگا ف۔ کیونکہ وہ پانچ درم سے بہت زیادہ ہے تو عورت کے قول کا مؤید ہے پس قول عورت کا مع قسم ہے اور گواہ شوہر
پر لازم ہیں۔ اگر کہو کہ اچھا اصل میں ہزار و دو ہزار پر فرض مسئلہ ہے وہاں اس عذر سے قول شوہر کا مگر جامع صغیر میں تو کچھ بھی
مفروض نہیں وہاں بھی قول شوہر قرار دیا۔ جواب دیا کہ والمذکور فی الجامع الصغیر ساکت عن ذکر المقدار فیحمل علی ما ہو المذکور
فی الاصل۔ جو کچھ جامع صغیر میں مذکور ہے وہ مقدار ذکر کرنے سے خاموش ہے (ہزار و دو ہزار وغیرہ کچھ مذکور نہیں) تو اس خاموشی
کو اسی مقدار پر محمول کیا جاوے جو کتاب الاصل میں مذکور ہے ف۔ یعنی ہزار و دو ہزار تاکہ متعۃ المثل شاہد نہ ہو سکے پس قول شوہر مع
قسم مقبول ہے۔ یہاں مستفاد ہوا کہ مہر المثل کو حکم ٹھہرانا جبھی ہوگا کہ وہ دونوں میں سے کسی کا شاہد ہو۔ م۔ وشرح قولہما فیما اذا
اختلفا فی حال قیام النکاح ان الزوج اذا ادعی الالف۔ وقول ابو حنیفہ و محمد رحم کی شرح در صورتیکہ جورو مرد نکاح قائم
ہونے کی حالت میں اختلاف کریں یہ ہے کہ جب شوہر نے ہزار درم کا دعوی کیا ف۔ یعنی مہر ہزار درم ٹھہرا تھا۔ والمرأۃ الالفین
اور عورت نے دو ہزار کا دعوی کیا ف۔ پس دونوں کی اصل پر مہر المثل حاکم ہے۔ فان کان مہر مثلہا الفا او اقل فالقول
قولہ۔ پس اگر عورت کا مہر المثل بھی ہزار درم یا کم ہو تو قول شوہر کا ہے ف۔ اسی کے واسطے مہر المثل شاہد ہے تو عورت اپنے دعوی پر
گواہ لاوے ورنہ شوہر کی قسم لیکر حکم ہوگا لیکن اگر شوہر قسم سے انکار کرے تو دو ہزار درم عورت کا دعوی ثابت ہو جائیگا۔ وان کان
الفین او اکثر فالقول قولہا۔ اور اگر مہر المثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو قول عورت کا ہے ف۔ اور شوہر اپنے گواہ لاوے۔ یہ سب اس وقت
ہے کہ کسی نے گواہ نہیں دیے۔ وایہما اقام البینۃ فی الوجہین تقبل۔ اور دونوں میں سے جس ایک نے دونوں صورتوں مذکورہ میں
گواہ دیے اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔ حتی کہ اول صورت میں قول مرد کا تھا اگر عورت گواہ لاوے کہ مہر دو ہزار ٹھہرا تو اسی کا دعوی
ثابت ہو جائیگا اور دوسری صورت میں قول عورت کا تھا اگر مرد گواہ دیوے کہ ہزار مہر ہوا تو [illegible] ہوگیا ہے جبکہ ایک نے گواہ دیے۔ وان
اقاما البینۃ۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ دیے ف۔ اور دونوں کے گواہ عادل ٹھہرے۔ فی الوجہ الاول تقبل بینتہا

پہلی صورت میں عورت کے گواہ قبول ہونگے۔ لانہا تثبت الزیادۃ۔ کیونکہ یہ گواہی زیادت کو ثابت کرتی ہو ف۔ یعنی مرد کی گواہی
صرف ہزار کو ثابت کرتی اور عورت والے گواہ ہزار سے زائد ایک ہزار دیگر ثابت کرتے ہیں اور قاعدہ ٹھہرا کہ دو فریق گواہان میں جو
زیادہ ثابت کرے اسکی زیادتی قبول ہو جیسے حدیث کی روایت میں ایک راوی نے مختصر روایت کی اور دوسرے ثقہ راوی نے اسپر
زیادہ بھی روایت کیا تو زیادتی حجت ہو۔ یہ توجہ اصل میں ہو۔ وفی الوجہ الثانی بینتہ۔ اور دوسری صورت میں مرد کے گواہ قبول ہونگے
ف۔ یہی صحیح ہو۔ م۔ اور حالت یہ پیدا ہوئی کہ مہر مثل ہزار کا ہو اور مرد ہزار کا مدعی اور اسپر گواہ عادل موجود ہیں۔ پھر عورت کے دو ہزار
کے بھی گواہ عادل موجود ہیں اور یہ معلوم کہ دونوں باتیں نہیں ممکن ہیں تو جتنے عادل گواہوں کو جھٹلایا نہیں بلکہ تجویز کیا کہ اصل مہر
دو ہزار ٹھہرا تھا جیسا گواہ کہتے ہیں۔ پھر عورت نے گھٹا کر مہر مثل ایک ہزار رکھا جیسا کہ مرد کے گواہ کہتے ہیں تو مرد کے گواہوں نے یہ بات
زائد بیان کی۔ لانہا تثبت الحط۔ کیونکہ مرد والے گواہ گھٹانے کو ثابت کرتے ہیں ف۔ پس یہی قبول ہونگے۔ میں کہتا ہوں کہ
اسی بنا پر اگر قبل دخول کے طلاق دی اور ایسا معاملہ پیش آیا تو چاہیے کہ عورت کے گواہ قبول ہوں کیونکہ قبل دخول کے گھٹانا و بڑھانا
بکھ ثابت نہیں ہوتا ہو لیکن غور کرنا۔ م۔ وان کان مہر مثلہا الفا وخمس مائۃ۔ اور اگر اسکا مہر مثل ہزار پانچ سو درم ہو ف۔
یعنی دونوں کے دعوے کے درمیان ہو۔ تحالفا۔ تو دونوں سے باہم قسم لیجاوے ف۔ یعنی ہر ایک دوسرے کے دعوے سے
انکار پر قسم کھاوے پھر جو کوئی قسم سے منکر ہوا اسپر دوسرے کا دعویٰ ثابت ہو جائیگا۔ واذا حلفا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھائی
ف۔ اور گواہ نہیں۔ تجب الف وخمس مائۃ۔ تو ایک ہزار پانچ سو درم یعنی مہر مثل واجب ہوگا ف۔ لیکن امام رحمہ سے
صحیح قول مروی نہیں۔ وہذا تخریج الرازی۔ اور یہ رازی رحمہ کی تخریج ہو ف۔ یعنی امام ابوبکر الجصاص الرازی رحمہ نے
امام ابوحنیفہ و محمد کے اصل سے یہ سب نکالا ہو۔ وقال الکرخی۔ اور کرخی ف۔ یعنی امام ابوالحسن الکرخی استاد شیخ جصاص الرازی
نے کہا کہ یتحالفان فی الفصول الثلثۃ۔ تینوں صورتوں میں دونوں سے باہم قسم لیجاویگی ف۔ یعنی مہر مثل خواہ مرد
کا شاہد ہو یا عورت کا شاہد ہو یا دونوں کے درمیان ہو ہر صورت میں ہر ایک سے دوسرے کے دعوے پر قسم لیجاوے تاکہ بات ایک
کی قسم یا انکار سے نکل آوے تو انہیں کے اقرار پر قاضی حکم دیدے۔ ثم یحکم مہر المثل بعد ذلک۔ پھر بعد باہمی قسم کے مہر مثل
کو حکم بنایا جاوے ف۔ کیونکہ جب دونوں قسم کھا گئے تو مہر مسمی نہیں رہا اب مہر مثل لامحالہ موجود ہوا۔ لیکن اسمیں اشکال ظاہر
ہو لہذا عینی نے ذکر کیا کہ تخریج الرازی اصح ہو۔ پھر یہ سب اسوقت کہ مہر مسمی ہو جانے پر دونوں اتفاق کرتے ہیں لیکن مقدار میں
مختلف ہیں۔ ولو کان الاختلاف فی اصل المسمی۔ اور اگر مہر مسمی ہونے میں اختلاف واقع ہو ف۔ مثلاً مرد مدعی ہو کہ
مہر کچھ مسمی نہیں ہوا تھا اور عورت دعویٰ کرے کہ مہر ٹھہر چکا ہو۔ تجب مہر المثل بالاجماع۔ تو بالاتفاق مہر مثل واجب ہوگا۔
ف۔ پس امام ابوحنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وجوب مہر مثل۔ لانہ ہو الاصل عندہما۔ اسلیئے کہ مہر مثل ہی ان دونوں کے
نزدیک اصل ہو۔ وعندہ۔ اور ابویوسف کے نزدیک ف۔ اگرچہ مہر مثل اصل نہیں لیکن بیان واجب ہوگا اسلیئے کہ تعذر
القضاء بالمسمی فیصار الیہ۔ مہر مسمی کا حکم دینا متعذر ہو تو مہر مثل ہی کیطرف مرجع ہوگیا ف۔ یہ اختلاف شوہر و زوجہ کی حیات
میں تھا۔ ولو کان الاختلاف بعد موت احدہما۔ اور اگر دونوں میں سے ایک کی موت کے بعد اختلاف ہوا۔ ف۔ اسطرح کہ
میت کے وارث میں اور زندہ شوہر یا جورو میں اختلاف ہوا۔ فالجواب فیہ کالجواب فی حیاتہما۔ تو اسمیں حکم ویسا ہی ہو جیسا کہ
دونوں کی زندگی میں اختلاف کا مذکور ہوا۔ ف۔ خواہ مہر کے مسمی ہونے میں یا مقدار میں اختلاف ہو۔ لان اعتبار
مہر المثل لایسقط بموت احدہما۔ کیونکہ مہر مثل کا معتبر ہونا کسی ایک کی موت سے ساقط نہ ہوگا ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ وارث
سے قسم قطعی نہیں ہوگی بلکہ اسکے علم پر اسطرح کہ واللہ میں نہیں جانتا کہ میرے مورث نے مہر کی بابت ایسا کیا ہو۔ فافہم۔ م۔ ولو کان
الاختلاف بعد موتہما فی المقدار۔ اور اگر دونوں کی موت کے بعد مہر کی مقدار میں اختلاف ہوا ف۔ اسطرح کہ شوہر کے وارث

Marfat.com

اور زوجہ کے وارث جھگڑے تو ہمارے تینوں آئمہ باہم مختلف ہیں۔ فالقول قول ورثة الزوج عند ابی حنیفة رح ولا یستثنی
القلیل ۔ پس امام ابوحنیفہ کے نزدیک وارثان شوہر کا قول قبول ہوگا اور ابوحنیفہ رح قلیل کو مستثنیٰ نہیں کرتے ہیں ف یعنی
اگرچہ شوہر کے ورثہ ایسی قلیل چیز مہر بیان کریں جو عادت کی راہ سے عورت کا مہر نہیں ہوتی ہو تو بھی قسم سے قول انہیں کا ہے اور
عورت کے ورثہ پر گواہ دینا لازم ہے۔ وعند ابی یوسف القول قول الورثة الا ان یاتوا بشیء قلیل ۔ اور ابو یوسف کے نزدیک
قول تو وارثان شوہر کا ہے مگر آنکہ وہ کوئی قلیل چیز بیان کریں ف جو عادت میں مہر نہیں ہوتی تو اس صورت میں وارثان شوہر کا
قول نہیں ہوگا۔ جیسا کہ سابق میں گزرا۔ وعند محمد الجواب فیہ کالجواب فی حالة الحیات ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک
جواب اس صورت میں ایسے جواب حالت حیات میں ف یعنی جیسے شوہر و زوجہ کی زندگی میں مقدار مہر میں اختلاف کا حکم مفصل
مذکور ہو چکا ہے یہی حکم جبکہ دونوں کی موت کے بعد وارثوں میں مقدار مہر کا اختلاف ہو۔ وان کان فی اصل المسمی ۔ اور اگر
اصل مسمی میں اختلاف پیدا ہوا ف یعنی بعد موت شوہر و زوجہ کے دونوں کے وارثوں میں اصل مسمی میں اختلاف
ہوا۔ فعند ابی حنیفة القول قول من انکرہ ۔ تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک قول اسکا جو منکر ہو ف مثلاً وارثان عورت
نے کہا کہ مہر دو ہزار درم ٹھہرا تھا اور وارثان شوہر نے کہا کہ مہر کچھ بیان نہیں ہوا ہے تو قول وارثان شوہر کا ہوگا اور وارثان عورت
پر گواہ لانا لازم ہیں۔ فالحاصل انہ لا حکم لمہر المثل عندہ بعد موتہما علی ما نبینہ من بعد انشاء اللہ ۔ تو حاصل یہ ہوا کہ
شوہر و زوجہ کی موت کے بعد امام رح کے نزدیک مہر المثل کا حکم نہیں ہے چنانچہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم آئندہ بیان کرینگے ف کہ اسکے
مثل عورتیں تو مر چکیں بجز مہر المثل ممکن نہیں ہے م۔ اور صاحبین نے کہا کہ مہر المثل کا حکم دیا جائیگا اور یہی مالک و شافعی و احمد کا
قول اور اسی پر فتویٰ ہے مع۔ واذا مات الزوجان وقد سمی لہا مہرا فلورثتہا ان یاخذوا ذلک من میراثہ وان لم
یسم لہا مہرا فلا شیء لورثتہا عند ابی حنیفة ۔ اور جب شوہر و زوجہ دونوں مر گئے حالانکہ زوجہ کا مہر مسمی یعنی بیان ہو چکا تھا تو زوجہ
کے وارثوں کو اختیار ہے کہ یہ مہر مسمی کو شوہر کی میراث سے وصول کریں اور اگر زوجہ کے واسطے مہر بیان نہیں ہوا تھا تو ابوحنیفہ کے
نزدیک وارثان زوجہ کے واسطے کچھ نہیں ہے۔ وقالا لورثتہا المہر فی الوجہین ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وارثان زوجہ کے لئے دونوں
صورتوں میں مہر ہے۔ معناہ المسمی فی الوجہ الاول ومہر المثل فی الثانی ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اول صورت میں مہر مسمی ہوگا
اور دوسری صورت میں جبکہ مہر بیان نہیں ہوا تھا مہر المثل ہے۔ اما الاول فلان المسمی دین فی ذمتہ ۔ پس بیان اول یعنی مہر مسمی کو ورثہ لے سکتے ہیں
اسلئے کہ جو مہر مسمی ہو چکا وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہے۔ وقد تاکد بالموت فیقضی من ترکتہ ۔ حالانکہ وہ موت سے مستحکم ہو چکا تو شوہر کے
ترکہ سے اسکا حکم دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہا ماتت اولا فیسقط نصیبہ من ذلک ۔ مگر جبکہ یہ معلوم ہو کہ زوجہ پہلے مری ہے تو اس
مہر مسمی میں سے شوہر کا حصہ ساقط ہو جائیگا ف کیونکہ جب عورت پہلے مری تو عورت کے ترکہ سے شوہر کا حصہ مفروض نصف جبکہ اولاد
نہ ہو یا چہارم جبکہ فرزند ہے وہ شوہر کا حق ہو چکا لہذا دین مہر میں سے یہ حصہ کم ہو کر جو کچھ باقی بچے وہ وارثان زوجہ کو ملیگا۔ رہا جبکہ مہر مسمی نہ ہو تو
صاحبین کے نزدیک مہر المثل و امام رح کے نزدیک کچھ نہیں۔ واما الثانی ۔ اور رہا بیان اس امر دوم کا۔ فوجہ قولہما ان مہر المثل صار
دینا فی ذمتہ کالمسمی فلا یسقط بالموت کما اذا مات احدہما ۔ تو صاحبین کے قول کی یہ وجہ ہے کہ شوہر کے ذمہ مہر المثل قرضہ ہو گیا
جیسے مہر مسمی قرضہ ہو جاتا ہے تو یہ قرضہ بوجہ موت کے ساقط نہیں ہوگا جیسے اس صورت میں کہ دونوں میں سے ایک مر گیا ف کہ اس
صورت میں بالاتفاق ساقط نہیں ہوتا۔ ولابی حنیفة ان موتہما تدل علی انقراض اقرانہا فبمہر من یقدر القاضی مہر المثل
اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر و زوجہ دونوں کا مر جانا انکے برابر والوں کے مر جانے پر دلالت کرتا ہے تو پھر کس عورت کے مہر کے ساتھ
قاضی مہر المثل کا اندازہ فرمادیگا ف لیکن یہ دلالت کرتا ہے کہ اگر زمانہ بعید گزرا ہو تو مہر المثل کا حکم دیگا۔ العنایہ وغیرہ۔ ومن بعث
الی امرأتہ شیئا ۔ جس مرد نے اپنی جورو کے پاس کچھ چیز بھیجی ف اور وہ تصریح نہیں کہ مہر میں سے ہے یا ہدیہ ہے آخر میں ان چیزوں کا

لگا دشرع ہوئی- فقالت ہو ہدیۃ- پس عورت نے دعوی کیا کہ وہ ہدیہ ہے ف اور شوہر وزوجہ مین ہبہ ہدیہ واپس نہین ہوسکتا
تو زوجہ کا مہر پورا بذمہ شوہر باقی ہے- وقال الزوج ہو من المہر- اور شوہر نے کہا کہ وہ چیزین مہر مین سے ہین ف ہدیہ نہین ہین
فالقول قولہ- تو قول شوہر ہی کا ہوگا ف مع قسم کے- فع د- لانہ ہو المملک- کیونکہ شوہر ہی مالک کرنے والا ہے ف یعنی
وہی ان چیزون کو زوجہ کی ملک مین دینے والا ہے- فکان اعرف بجہۃ التملیک- تو مالک کرنے کی راہ کا وہی زیادہ جاننے والا ہے
ف تو جب اسنے کہا کہ مین نے مہر کی جہت مین دیا ہے تو یہی مسلم رکھا جائیگا- کیف وان الظاہر انہ یسعی فی اسقاط الواجب
اور کیونکر اسکا قول مسلم نہو حالانکہ ظاہر حالت یہی ہے کہ مرد اپنے ذمہ کے واجب کو ساقط کرنے مین کوشش کریگا ف یعنی پہلے اپنا
مہر ساقط کرنے مین سعی کریگا پھر البتہ احسان و ہدیہ دیگا پھر اگر عورت گواہ لاوے کہ اسنے ہدیہ مین دی ہین تو گواہ قبول ہونگے ورنہ
سوائے قول شوہر کے یہ چیزین مہر مین رکھی جاوینگی- قال الا فی الطعام الذی یوکل- سوائے ایسے طعام کے جو کھایا جاتا
ہے ف جیسے بھونا گوشت اگرچہ پوری بکری و مرغی ہو اور حلوا، وروٹی سالن وگڑدی کھیرا و خربوزہ وغیرہ جو دیرتک ٹھہر نہین سکتے
ہین- فان القول قولہا- تو ایسے طعام مین قول عورت کا قبول ہے ف یعنی استحسانا- والمراد منہ ما یکون مہیا للاکل
اور طعام مذکور سے وہ مراد کہ جو کھانے کے واسطے مہیا ہو ف بالفعل کھایا جاوے وایک مہینہ تک ذخیرہ ہونے کے لائق نہین
ہے تو عورت کا کہنا کہ یہ ہدیہ تھا مسلم ہوگا- لانہ یتعارف ہدیۃ- کیونکہ اسکا ہدیہ ہونا متعارف ہے ف تو ظاہر حال عورت کا
شاہد ہے- فاما فی الحنطۃ والشعیر فالقول قولہ لما بینا- رہا گیہون وجو کے بارہ مین تو قول مرد کا مسلم ہوگا بوجہ اسکے جو بیان ہوچکا
ف کہ یہ چیزین ذخیرہ ہوسکتی ہین تو مرد نے اپنے سر سے قرضہ مہر ساقط کیا- وقیل ما یجب علیہ من الخمار والدرع وغیرہ
لیس لہ ان یحتسبہ من المہر لان الظاہر یکذبہ واللہ اعلم- اور کہا گیا (ابو القاسم الصفار نے کہا- ع) کہ اوڑھنی و
کرتی وغیرہ (ازار، پائجامہ وغیرہ) جو جیز اسپر واجب ہے (روٹی کپڑے مین سے) تو مرد کو یہ اختیار نہین کہ ایسی چیز کو مہر مین سے
شمار کرے کیونکہ ظاہر حال اسکو جھٹلاتا ہے واللہ تعالی اعلم ف فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ مختار یہ ہے کہ جو چیز اسپر واجب نہین
جیسے موزہ و باہر جانے کی چادر وغیرہ تو اسمین شوہر کا قول قبول ہے اور جو اسپر واجب جیسے اوڑھنی وکرتی وغیرہ اسمین قبول نہین
ہے- پھر اگر مرد نے قسم کھائی اور یہ چیز عورت پاس موجود ہے تو اسکو اختیار ہے کہ واپس کرکے اپنا باقی مہر لیوے- شوہر نے زیور
وغیرہ بھیجا تھا پھر عاریت کا دعوی کرکے پھیر لیا پس اگر عورت نے عوض دیا ہو تو عوض کو اسکی جنس سے پھیرے- زیلعی مع باپ نے
دختر کو زیور وغیرہ سے سنوار کر بھیجا پھر دعوی کیا کہ یہ عاریت ہے اور دختر نے کہا کہ نہین بلکہ مجھے آپ نے جہیز دیا ہے یا بعد موت دختر کے
وارثون نے یہ دعوی کیا تو صدر الشہید نے کہا کہ فتوی کے واسطے مختار یہ کہ اگر ایسی چیزون مین عرف جہیز کا ظاہر ہو تو قول شوہر ہی کا
اگر رواج مشترک ہو تو قول باپ کا قبول ہے- مع- اگر باپ اشراف مین سے ہو تو استحسانا اسکا قول قبول نہین ہوگا- النہر ق
ماں یا ولی صغیرہ کا حکم مثل باپ کے ہے- اگر ماں نے دختر کو جہیز مین باپ کی چیزین اسکے علم وحضور مین دین اور باپ خاموش ہے اور
لڑکی سسرال گئی تو پھر باپ کو اختیار نہین کہ دختر سے واپس لے. ع- شوہر کے پاس بقدر اپنے لائق جہیز کے بھیجی گئی- تو کہا گیا کہ جبتک
زمانہ دراز نہین گذرا ہے داماد اپنے خسر سے نقد مطالبہ کرسکتا ہے لیکن نہر الفائق مین بزازیہ سے لایا کہ صحیح یہ کہ مطالبہ نہین کرسکتا-

فصل- نکاح کفار وغیرہ کے بیان مین- واذا تزوج النصرانی نصرانیۃ- اور اگر نکاح کیا نصرانی نے نصرانیہ کے ساتھ
ف یا مجوسی یا ہندو نے اپنے دین والی عورت سے لہذا مبسوط مین کہا کہ ذمی یا مستامن نے ذمیہ یا مستامنہ کے ساتھ نکاح کیا
علی میتۃ- مردار پر ف جو جانور شرعا ذبح نہین ہوا ہے مثلا خود مر گیا یا نکاح کیا جانور کے خون پر غرضکہ ایسی چیز پر جو مال متقوم
نہین ہے- او علی غیر مہر- یا بغیر مہر پر ف یعنی نکاح اس بنیاد پر کیا کہ مہر کچھ نہین ہے- وذلک فی دینہم جائز- اور ایسا نکاح
انکے دین مین جائز ہے ف یعنی حالت یہ ہے کہ انکے بزرگون کے طریقہ مین جسکی وہ پابندی اعتقاد کرتے ہین ایسا نکاح جائز بھی ہے-

Marfat.com

ودخل بہا- اور ذمی نے اس ذمیہ سے دخول کر لیا- او طلقہا قبل الدخول بہا- یا اسکے ساتھ دخول سے پہلے اسکو طلاق دیدی
اومات عنہا- یا عورت کو چھوڑ کر مر گیا ف- یا عورت ہی اسکے ایسے نکاح میں مر گئی- فلیس لہا مہر- تو حکم یہ ہے کہ اس عورت
کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف- یعنی جو کچھ باہم قرارداد ہوا وہ تو مال متقوم نہیں ہے اور پہلی آیت گذری کہ اللہ تعالے نے مال کے عوض
فرج کا طلب کرنا لازم کیا تو بیان بیان کر دیا کہ وہ خطاب خاص کر مسلمانوں کو ہے اور جو لوگ کہ مسلمانوں کے ماتحت رہتے ہیں انپر لازم
نہیں ہوگا پس عورت کو کچھ مال مہر نہیں دلوایا جائیگا خواہ مرفوع وغیرہ ہو کر مہر ساکت کی صورت پیدا ہو یا نہیں- وکذلک
الحربیان فی دار الحرب- اور یوں ہی اگر حربی کافر نے حربیہ کافرہ سے دار الحرب میں اسطرح عقد باندھا تو بھی سب صورتوں
میں یہی حکم ہے ف- اگرچہ بعد اسکے دونوں مسلمان ہو جاویں یا وہاں سے دار الاسلام میں آکر ہمارے قاضی حاکم کے سامنے اپنا
مقدمہ پیش کریں- وہذا عند ابی حنیفۃ وہو قولہما فی الحربیین- اور یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حربی مرد و عورت کے
حق میں صاحبین کا بھی یہی قول ہے ف- یعنی صاحبین موافق امام رح ہیں حربیوں کے مسئلہ میں- واما فی الذمیۃ فلہا
رہا صاحبین کا قول ذمیہ کے حق میں ف- یعنی صاحبین کے نزدیک جبکہ دار الاسلام کے کافر رعایا میں سے ذمی نے ذمیہ سے اسطرح
نکاح کیا ہو- فلہا مہر مثلہا ان مات عنہا او دخل بہا- تو عورت ذمیہ کے واسطے اسکے مثل عورتوں کا مہر ملیگا بشرطیکہ مرد ذمی اسکو
چھوڑ مرا یا اسکے ساتھ دخول کر لیا ہو- والمتعۃ ان طلقہا قبل الدخول بہا- اور متعہ ملیگا اگر ذمی نے اسکو قبل دخول کے طلاق
دیدی ہو ف- یعنی جسطرح مسلمانوں میں مال دلانے کا حکم ہوتا ہے وہی ذمی و ذمیہ میں فیصلہ کیا جائیگا جبکہ دونوں مسلمان ہو جائیں
یا بدون اسلام کے ہمارے حاکم قاضی سے نالش کریں- اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے- ع- وقال زفر رح لہا مہر المثل
فی الحربیین ایضا- اور زفر رح نے کہا کہ حربی جورو مرد میں بھی عورت کے واسطے مہر المثل کا حکم ہوگا ف- جیسے ذمیوں میں
صاحبین کا قول ہے- لان الشرع ما شرع ابتغاء النکاح الا بالمال- زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ شرع حق نے طلب نکاح کو نہیں
مشروع فرمایا سوائے بعوض مال کے ف- تو کوئی نکاح نہیں مگر یہ کہ اسکے عوض مال لازم ہے یہ شرع حق کا کلیہ حکم ہوا- وہذا الشرع
وقع عاما- اور یہ شرع حق تو عام واقع ہوئی ف- چنانچہ کچھ شک نہیں کہ حضرت رسول اللہ محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی رسالت و
شریعت تا قیامت سب پر کوئی ہو قطعا لازم ہے- فیثبت الحکم علی العموم- تو حکم شرع بھی علی العموم لازم ہوگا ف- اور جبتک
حربی اپنی ملک میں سرکش خود مختار موجود ہے تو اسپر شرع کا حکم جاری نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ مسئلہ ہے کہ وہ مسلمان ہو گیا یا اسنے شرع
حق کے حضور میں اپنا فیصلہ چاہا تو کوئی امر مانع نہیں رہا پس جو حکم حق ہے وہی دیا جائیگا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ اصل میں عورت کے
واسطے عمل سے یہ مہر واجب ہوا تھا اگرچہ ظلم کے قانون کفر میں اسکو اپنا حق لینا ممکن نہ تھا تو ثابت ہو گیا کہ اصل حکم عورت حربیہ
میں بھی یہی ہے کہ اسکے لیے مہر المثل یا متعۃ المثل مستحق ہے- یہ امام زفر رح کی تقریر دلیل بطور اختصار ہے م- ولہما ان اہل الحرب غیر ملتزمین
احکام الاسلام- اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حربیوں نے قانون اسلام کے احکام کی پابندی کا التزام نہیں کیا ہے ف- پس التزام
نہونے سے انپر حکم عمل لازم نہیں کر سکتے- رہا حکومت کے طور پر لازم کرنا بھی ممکن نہیں- وولایۃ الالزام منقطعۃ لتباین الدار
اور حکومت کے طور پر لازم کرنے کی ولایت اسوجہ سے منقطع ہے کہ دونوں ملکوں میں جدائی کلی ہے ف- ہمارا حاکم اسلام صرف دار الاسلام
کا والی ہے اور حربیوں کا وطن اس سے الگ دار الحرب ہے- بخلاف اہل الذمۃ- بر خلاف اُن کافروں کے جو دار الاسلام کی رعیت
میں جنکو ذمی کہتے ہیں ف- چنانچہ ذمیہ کے واسطے مہر المثل مانند مسلمان عورت کے لازم ہوگا- لانہم التزموا احکامنا فیما یرجع
الی المعاملات- کیونکہ ذمیوں نے ہمارے ان احکام ماننے کو اپنے اوپر لازم کر لیا جنکا تعلق معاملات سے ہے ف- سوائے عبادات
کے- کالربوا والزنا- جیسے سود اور زنا ف- حتی کہ زناکاری سے انپر سزائے حد شرعی ماری جائیگی- وولایۃ الالزام متحققۃ
لاتحاد الدار- اور وہ حکم لازم کرنا اپنے والی ہونے کے ساتھ بھی متحقق ہے کیونکہ ملک ایک ہی ہے ف- دار الاسلام میں وہ بھی رہتے ہیں

مترجم کہتا ہے کہ غور نظر کے بعد معلوم ہوگا کہ زفر رح کی دلیل کا جواب شافی نہیں دیا گیا فتامل فیہ۔م۔ ولابی حنیفہ رح ان اہل الذمۃ لا یلتزمون احکامنا فی الدیانات وفیما یعتقدون خلافہ فی المعاملات۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ذمیون نے دار الاسلام کے کافر رعایا نے ہمارے احکام کا جو دیانات یعنی متعلق طاعات ہیں اور معاملات میں سے جنکے برخلاف وے لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اپنے اوپر التزام نہیں کیا ہے ف۔ توضیح یہ کہ احکام شرع دو قسم کے ہیں ایک وہ کہ دیانت سے متعلق ہیں مانند روزہ نماز زکوٰۃ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ کافر رعایا نے جیسے یہ عہد نہیں کیا کہ انکو ان احکام کی پابندی منظور ہے۔ قسم دوم وہ احکام جو دنیاوی معاملات کی طرف راجع ہیں اسمیں بعضے احکام تو جیسے شرع عمل میں ہے اسیطرح وے بھی اعتقاد کرتے ہیں تو اپنے اعتقاد سے اسی کے موافق چلتے ہیں اور بعضے ایسے ہیں کہ شرع عمل سے انکا اعتقاد مخالف ہے تو اسمیں بھی انھون نے یہ التزام نہیں کیا کہ برخلاف انکے اعتقاد کے شرع حق کی پابندی انپر لازم ہوگی حتی کہ سود و شراب کی خرید فروخت انمین جاری ہے حالانکہ مخالف شرع حق ہے اور اسی قسم سے معاملہ نکاح مذکورہ ہے تو اسمین بھی انھون نے جیسے معاہدہ نہین کیا کہ احکام عمل کی پابندی انپر لازم ہوگی۔ پس انکا خود التزام نہین پایا گیا۔ ہا انپر حکومت سے لازم کرنا تو یہ بطور قہر ممکن ہے لیکن بطور حکومت عمل نہین ممکن ہے چنانچہ فرمایا۔ وولایۃ الالزام بالسیف او بالمحاجۃ۔ اور لازم کرنے کی ولایت یا تو تلوار سے یا حجت غالب کرنے سے ف۔ یعنی ہمارے قول پر عمل کرو ورنہ ہم تلوار سے قتل کرینگے سیا ہماری بات حق ہے باین دلیل پس قبول لازم ہے بلکہ الزام صرف تلوار سے ہے کیونکہ حجت کا غلبہ اکثر اوقات مفید نہین ہوتا۔ وکل ذلک منقطع عنہم باعتبار عقد الذمۃ۔ اور ذمیون سے یہ ہر ایک منقطع ہے بلحاظ عہدنامہ کے ف۔ یعنی جبکہ انکو عہد دیدیا گیا کہ تمہارے جان ومال کی حفاظت ہمپر ہے جب تک تم ہمارے مطیع رہو۔ فانا امرنا بان نترکہم وما یدینون۔ پس ہم حکم دیے گئے ہیں (یعنی شرعا) کہ ذمیون کو انکے دین پر چھوڑ دین ف۔ تو ہم انکو تلوار کے خوف سے اپنے دین کی پابندی پر مجبور نہین کرسکتے ہین اگرچہ ہم انکو حجت سے قائل کرین پھر بھی وہ عمل نکرین انکو اختیار ہے پس اہل الذمہ کو دینی معاملات مین ہمکو شرعا الزامی ولایت نہین ہے۔ فصاروا کاہل الحرب۔ تو (اس بارہ مین) ذمی لوگ بھی مثل حربیون کے ہوگئے ف۔ کہ ہمکو عدل کی راہ سے ذمیون پر الزامی ولایت نہین جیسے حربیون پر قابو نہین ہے۔ بخلاف الزنا۔ برخلاف زنا کے ف۔ کہ زنا کرنے مین ذمیون پر حد مارنے کی ولایت ہے مگر اسوجہ سے نہین کہ ہم انپر اپنا دین جاری کرتے رہین بلکہ۔ لانہ حرام فی الادیان کلہا۔ اسوجہ سے کہ زنا کرنا تمام دینون مین حرام ہے ف۔ بلکہ حق یہ کہ زنا وغیرہ ایسے افعال جنسے عام لوگون مین فساد پیدا ہوتا ہے وہ ذمی وغیرہ کسی سے روا نہین ہوگا۔ اگرچہ مجوسی وغیرہ کوئی زناکاری کو یا ماں بہن بیٹی سے نکاح کو جائز رکھے۔ والربوا مستثنی عن عقودہم لقولہ علیہ السلام۔ اور سود خواری ذمیون کے عہد سے مستثنی ہے بدلیل حدیث حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ف۔ کہ آپ نے نجران کے نصرانیون کو لکھا کہ خبردار رہو کہ جسنے تم مین سے سود کا معاملہ کیا تو اسکے واسطے ذمہ داری نہین ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن الشعبی مرسلا وروی ابو عبید نحوہ عن ابی الملیح مرسلا۔ ت ۲۔ اور امام مصنف نے یہ الفاظ ذکر کیے کہ۔ الا من اربی فلیس بیننا وبینہ عہد۔ خبردار ہو کہ جسنے سود کھایا تو ہمارے اور اسکے درمیان عہد نہین ہے ف۔ بہرحال سود کا معاملہ خاصکر مستثنی ہے بلکہ جیسا مترجم نے کہا کہ یہ منجملہ ایسے امور کے ہے جنسے عام فساد پیدا ہوتا ہے جیسے علانیہ قماربازی وغیرہ ہے۔ لہذا زیلعی نے لکھا کہ ذمیون کو شرک و شرابخواری وسور کھانے وغیرہ کی اجازت ملتی ہے مگر سود خواری سے منع فرمایا۔ اسوجہ سے کہ مسلمانون کو انکے ساتھ معاملات ضرور ہونگے تو انکی سود خواری سے عوام مین فتنہ کا خوف ظاہر ہے۔ مت۔ اور اس تحریر سے واضح ہوا کہ ذمی لوگ اپنے دین پر تمام باتون مین چھوڑے جاوینگے سوائے زنا وسود خواری وعلانیہ قماربازی وغیرہ کے جنسے عام فساد جاری ہونے کا خوف ہے اور نکاح مذکور خود انکے ذاتی معاملات ہین اسمین عوام کو خلل نہین تو باب نکاح مین وے اپنے دین پر چھوڑے جاوین چنانچہ اگر انکے طریقہ مین مردار پر یا بغیر مہر پر نکاح جائز ہو تو حاکم اسلام ان کو انکے مذہب پر چھوڑیگا اور عورت کے واسطے کچھ مہر لازم نہین ہوگا۔ م۔ وقولہ فی الکتاب او علی غیر مہر۔ اوما

Marfat.com

یہ جو کتاب میں فرمایا او علی غیر مہر ف یعنی بغیر مہر پر نکاح کیا یہ دو معنی کو محتمل ہے۔ یحتمل نفی المہر ویحتمل السکوت۔ احتمال ہے کہ مہر کی نفی
ہو یعنی عورت کے واسطے کچھ مہر نہیں ہے اور احتمال ہے کہ سکوت ہو ف یعنی شاید یہ مراد ہو کہ بغیر بیان مہر کے نکاح کیا۔ وعلی ہذا یہ معنی ہونگے
کہ اگر ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور مہر بیان نہیں ہوا تو عورت کے واسطے انکے دین کے موافق کچھ مہر نہیں ہوگا۔ وقد قیل فی المیتۃ
والسکوت روایتان۔ حالانکہ کہا گیا کہ مردار کو مہر کرنے میں اور مہر سے سکوت کرنے میں دو روایتیں ہیں ف یعنی اگر ذمی نے
ذمیہ سے مردار پر نکاح کیا یا نکاح میں مہر کچھ بھی بیان نہیں کیا تو امام ابوحنیفہ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت میں مہر المثل واجب ہوگا
جیسے صاحبین کا قول ہے اور دوسری روایت میں کچھ بھی نہیں واجب ہوگا۔ العنایہ۔ والاصح ان الکل علی الخلاف۔ اور اصح
یہ کہ کل صورتوں مذکورہ میں اختلاف ہے ف یعنی سب صورتوں میں امام رح سے یہی ایک روایت ہے کہ کچھ واجب نہیں ہوگا یہی اصح ہے
اور صاحبین کے نزدیک مہر المثل واجب ہوگا ع۔ پھر یہ سب صورتیں جب ہیں کہ بغیر مہر ہو یا مہر میں مردار یا خون ہو جو حقیقت میں
مال متقوم نہیں ہے۔ فان تزوج الذمی ذمیۃ علی خمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی نے ذمیہ سے شراب یا سور پر نکاح کیا ف
حالانکہ یہ چیزیں مسلمان کے حق میں حرام و مال متقوم نہیں ہیں لیکن ذمیوں کے حق میں مال ہیں۔ ثم اسلما۔ پھر شوہر و زوجہ
دونوں مسلمان ہو گئے۔ او اسلم احدہما۔ یا ایک ہی شخص فقط شوہر یا فقط زوجہ مسلمان ہوا ف حالانکہ مہر ہنوز ادا نہیں ہوا
ہے۔ فلہا الخمر والخنزیر۔ تو عورت کے واسطے یہی شراب یا سور ہوگا۔ معناہ اذا کانا باعیانہما۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم
جب ہے کہ شراب یا سور معین ہوں ف یعنی کسی اشارہ کی ہوئی معین شراب پر یا کسی خاص معین سور پر نکاح ٹھہرا ہو۔ والاسلام
قبل القبض۔ اور مسلمان ہو جانا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے واقع ہوا ف تو بعد اسلام کے عورت کی ملک یہی معین شراب یا سور ہی
در المختار میں کہا کہ پھر شراب کو سرکہ کرے اور سور کو چھوڑ دے۔ مترجم کہتا ہے کہ مالک ہو جانا عورت کا اور مالک کر دینا شوہر کا مسلمان ہونے
سے پہلے واقع ہو چکا کیونکہ یہ چیز معین تھی پس ملکیت صحیح ہو چکی پھر اسلام کے بعد وہ شراب کو سرکہ کرکے بربادی سے بچا سکتی ہے مگر سور
کو رہا کرنے کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ وان کانا بغیر اعیانہما فلہا فی الخمر القیمۃ وفی الخنزیر مہر المثل۔ اور اگر شراب و سور
غیر معین ہوں تو عورت کے واسطے شراب مہر ہونے کی صورت میں اسکی قیمت ملیگی اور سور مہر ہونے میں مہر المثل ملیگا۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ سب حکم امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لہا مہر المثل فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے
کہا کہ عورت کے واسطے مہر المثل دونوں صورتوں میں ہے ف خواہ شراب یا سور معین ہوں یا غیر معین ہوں۔ اور یہی امام مالک و
شافعی و احمد کا قول ہے ع۔ وقال محمد لہا القیمۃ فی الوجہین۔ اور امام محمد نے کہا کہ عورت کے لیے دونوں صورتوں (معین
و غیر معین) میں قیمت واجب ہوگی ف بالجملہ صاحبین متفق ہیں کہ خود شراب یا سور کسی حال میں نہ ہوگی۔ پھر ابو یوسف کے
نزدیک مہر المثل ہے اور امام محمد کے نزدیک قیمت ہے۔ وجہ قولہما ان القبض موکد للملک فی المقبوض۔ قول صاحبین کی دلیل
یہ ہے کہ قبضہ ایک ایسی چیز ہے جو مقبوض چیز میں ملکیت کو مستحکم کرتا ہے ف تو ملک پر ایک استحکام پیدا کرتا ہے۔ فیکون لہ شبہ
بالعقد۔ تو قبضہ کو عقد کے ساتھ ایک مشابہت ہے ف کیونکہ عقد مثلاً بیع بھی ایک چیز نئی پیدا کرتا ہے تو قبضہ کرنا بمنزلہ عقد باندھنے
کے ہوتا ہے حالانکہ اسلام میں شراب یا سور پر عقد باندھنا ممتنع ہے۔ فیمتنع بسبب الاسلام کالعقد۔ تو قبضہ کرنا بھی اسلام واقع ہونے
کے سبب سے مانند عقد کے ممتنع ہوا ف پس جبکہ سور یا شراب معین ہوں تو قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ وصار کما اذا کانا بغیر اعیانہما۔
اور معین کا معاملہ ویسا ہی ہو گیا جیسے اس صورت میں کہ شراب یا سور غیر معین ہوں ف کیونکہ غیر معین کی صورت میں بالاتفاق اعلی
درجہ کی شراب یا اوسط جائز سور پر قبضہ کرنا ممتنع ہے۔ اور خلاصہ اسکا یہی کہ قبضہ کرنا بھی عقد کرنے کے ساتھ لاحق ہے۔ واذا التحقت
حالۃ القبض بحالۃ العقد۔ فابو یوسف یقول لو کانا مسلمین وقت العقد یجب مہر المثل فکذا ہہنا۔ اور جب قبضہ کی حالت
بھی عقد کی حالت سے مل گئی تو ابو یوسف رح کہتے ہیں کہ اگر دونوں وقت عقد کے مسلمان ہونے (اور شراب یا سور معین یا غیر معین ہو

عقد باندھتے تو تسمیہ صحیح نہ ہوتا) تو مہر المثل واجب ہوتا پس یوں ہی یہاں ف۔ یعنی یوں ہی جب قبضہ کے وقت دونوں مسلمان ہیں تو مہر المثل واجب ہوگا۔ یوں ہی جب ایک مسلمان ہو کیونکہ زوجہ فقط مسلمان ہوئی تو وہ شراب یا سور کی مالک نہیں ہو سکتی اور اگر شوہر فقط مسلمان ہوا تو وہ ایسی چیز کو دوسرے کے ملک میں نہیں دے سکتا۔ ومحمد رح یقول صحت التسمیۃ۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ تسمیہ صحیح ہو چکا تھا ف۔ کیونکہ شراب و سور کو مسمی کرتے وقت دونوں ذمی تھے۔ لکون المسمی مالا عندہم۔ کیونکہ جو مسمی ہوا وہ انکے نزدیک مال تھا ف۔ اور شرط یہی کہ مسمی مال ہو پس یہی مسمی واجب رہتا۔ الا انہ امتنع التسلیم للاسلام فیجب القیمۃ۔ لیکن بات یہ ہوئی کہ اس مسمی کو سپرد کرنا یعنی قبضہ واقع ہونا بوجہ اسلام لانے کے ممتنع ہو گیا تو قیمت واجب ہوگی ف۔ کیونکہ یہی قاعدہ ہے کہ جہاں تسمیہ صحیح ہو جاوے پھر مسمی کو سپرد کرنا متعذر ہو تو اسکی قیمت لازم آتی ہے۔ کما اذا ہلک العبد المسمی قبل القبض۔ جیسے غلام مسمی مہر ہو کر قبضہ سے پہلے تلف ہو گیا ف۔ تو بالاتفاق اسی غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ ولابی حنیفۃ ان الملک فی الصداق المعین یتم بنفس العقد۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ معین مہر مسمی میں ملک تو خالی عقد سے پوری ہو جاتی ہے ف۔ قبضہ کی ضرورت نہیں بلکہ قبضہ اسلیے ہوتا ہے کہ شوہر اسکی ضمانت سے بری ہو جاوے۔ ولہذا تملک التصرف فیہ۔ اور اسی ملک ہو جانے کے سبب سے عورت اس مہر معین میں تصرف کرنے کی مالک ہوتی ہے ف۔ چاہے شوہر کو ہبہ کرے یا کسی کے ہاتھ فروخت کرے۔ وبالقبض ینتقل من ضمان الزوج الی ضمانہا۔ اور قبضہ کی وجہ سے وہ شوہر کی ضمانت سے منتقل ہو کر عورت کی ضمانت میں آجاتا ہے ف۔ ورنہ ملکیت تو عورت کی پہلے سے ثابت ہو چکی۔ وذلک لایمتنع بالاسلام کاسترداد المغصوب۔ اور یہ منتقل ہونا بوجہ اسلام کے ممنوع نہیں جیسے غصب کی ہوئی چیز کو واپس لینا ف۔ مثلاً ذمی کی شراب معین یا سور معین کسی نے غصب کی پھر ذمی مسلمان ہو گیا پھر غاصب نے واپس دی تو وہ واپس لے بعد اسکے شراب کو سرکہ کر سکتا ہے لیکن سور کو وہ سر بدون فروخت وغیرہ کے بلکہ مفت چھوڑ دے یا قتل کر دے۔ پھر یہ تو معین مہر مسمی میں ہے۔ وفی غیر المعین القبض موجب لملک العین۔ اور غیر معین مہر میں قبضہ کرنا مال عین کے ملک کا موجب ہے ف۔ لہذا جب شراب یا سور غیر معین ہو تو ابھی عورت کی ملک نہیں ہے ہاں قبضہ کے بعد ہو سکتی ہے۔ فیمتنع بالاسلام۔ تو قبضہ سے ملک ہونا بوجہ اسلام کے ممتنع ہے ف۔ شوہر مسلمان سے ملک میں دینا اور زوجہ مسلمہ سے ملک میں لینا ممتنع ہے۔ بخلاف المشتری۔ برخلاف خریدی ہوئی معین شراب یا سور کے ف۔ کہ خریدی ہوئی میں ملکیت ایسی پوری نہیں ہوتی کہ جو تصرف چاہے کرے۔ لان ملک التصرف انما یستفاد بالقبض۔ کیونکہ تصرف کی ملکیت تو قبضہ ہی سے حاصل ہوتی ہے ف۔ خواہ خریدی ہوئی ہو یا مہر غیر معین ہو۔ اور قبضہ بوجہ اسلام کے ممتنع ہے۔ واذا تعذر القبض فی غیر المعین۔ اور جب غیر معین شراب و سور میں قبضہ کرنا متعذر ہوا ف۔ حالانکہ عقد ہو چکا اور مہر مسمی صحیح ہو چکا کیونکہ اسوقت دونوں ذمی تھے حتی کہ امام محمد رح نے دونوں کی قیمت واجب کی لیکن امام ابو حنیفہ رح فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ۔ لاتجب القیمۃ فی الخنزیر لانہ من ذوات القیم۔ سور غیر معین میں اسکی قیمت نہیں واجب ہوگی کیونکہ سور ذوات القیم سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جنکا مثل نہیں ہوتا بلکہ قیمت ہی اسکا مثل ہے۔ فیکون اخذ قیمتہ کاخذہ۔ تو اسکی قیمت لینا مثل خود اسکے لینے کے ہے ف۔ کیونکہ اسکا قائم مقام یہی قیمت ہے۔ ولا کذلک الخمر۔ اور یہ حال شراب غیر معین کا نہیں۔ لانہا من ذوات الامثال۔ کیونکہ وہ تو ذوات الامثال سے ہے ف۔ یعنی ایسی چیزوں میں سے ہے جنکے بدلے میں اسکا مثل لازم آتا ہے تو اصل میں اسکا قائم مقام اسکے مثل شراب ہے اور جب مثل ممکن نہو تو قیمت دلوائی جاتی ہے تو قیمت بجائے شراب کے نہوئی لہذا ہمنے کہا کہ سور جو مثلی نہیں ہے اسمیں قیمت نہیں جائز ہے تو پھر عورت کو اسکا مہر المثل ملیگا اور شراب جو مثلی ہے اور مثل نہیں دیا جا سکتا تو قیمت واجب ہوگی۔ الا تری انہ لو جاء بالقیمۃ قبل الاسلام تجبر علی القبول فی الخنزیر دون الخمر۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر مسلمان ہو جانے سے پہلے شوہر مہر مسمی کی قیمت لایا تو سور کی قیمت میں عورت قبول کرنے کے لیے مجبور کیجائیگی اور شراب کی قیمت میں نہیں ف۔ یہ اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت گویا

خود ہے کیونکہ ہر ایک سور مین دوسرے سور سے فرق ہوتا ہی تو مثل نہین بلکہ اسکا قائمقام قیمت ہی اور شراب کا مثل بہت ممکن ہی صورت خواہ مخواہ قیمت نہ لینے پر مجبور نہین ہو سکتی ہی۔ ولو طلقھا قبل الدخول بہا۔ اور اگر (اس مسئلہ مذکورہ مین) شوہر نے اسکو دخول سے پہلے طلاق دیدی۔ فمن اوجب مہر المثل اوجب المتعۃ۔ تو جس امام نے مہر المثل واجب جانا تھا اسنے متعہ واجب کیا۔ ف یعنی ابو یوسف و ائمہ ثلثہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین متعۃ المثل واجب ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی سور غیر معین مین یہی حکم کہ متعۃ المثل واجب ہی۔ ومن اوجب القیمۃ اوجب نصفھا۔ اور جس امام نے قیمت واجب جانی اسنے نصف قیمت واجب کی ف یعنی امام محمد کے نزدیک مطلقا اور شراب و خنزیر معین مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق قبل الدخول مین نصف قیمت واجب ہی (الفروع)۔ ذمیون کے نکاح مین دیگر احکام مانند نان نفقہ واجب ہونا اور طلاق پڑنا اور عدت بیٹھنا و نسب کا ثبوت و نکاح مین خیار بلوغ اور نکاح صحیح مین باہمی وارث ہونا اور تین طلاق والی کا بغیر حلالہ جائز نہونا اور ماں بہن وغیرہ محرمات ابدی کا دائمی حرام ہونا جملہ احکام مثل مسلمانون کے جاری ہونگے۔ ت د۔ دار الاسلام مین کوئی وطی بغیر معاوضہ شرعی یا بغیر سزاے شرعی نہین پس جہان شرع اجازت دے تو مہر ہی اور جہان معذور رکھے تو عقر یا مہر المثل ہی اور جہان فساد زنا قرار دے وہان سزاے حد یا رجم ہی سواے دو مسئلہ کے ایک یہ کہ غیر بالغ لڑکا بغیر اجازت ولی کے نکاح کرے و عورت اسکے تحت مین آجاوے۔ دوم باندی بیچنے والے نے قبل سپردگی کے وطی کی لیکن ثمن مین سے جسقدر بمقابلہ باندی کی بکارت کے ہو وہ ساقط ہوگا۔ م د۔ دو لڑکیون نے باہم ماندہ کیا حتی کہ ایک کی بکارت زائل کردی تو دوسری پر مہر المثل لازم آویگا۔ د۔

باب نکاح الرقیق

باب رقیق کے نکاح کے بیان مین۔ رقیق مملوک مرد یا عورت اگرچہ بالغ ہو خواہ بالکلیہ مملوک ہو وہ قن ہی یا بالبعض ہو یا اسکو اُسکا آزادی لکھدی ہو یعنی مکاتب ہو یا کہدیا کہ بعد موت آزاد ہی یعنی مدبر ہو یا لونڈی سے مالک کی اولاد ہونے سے وہ ام ولد ہو گئی کہ بعد موت مالک کے آزاد ہی اور کسی غیر کی مملوکہ نہین ہوسکتی ہی۔ پھر امام مصنف نے اول رقیق سے شروع کیا۔ لا یجوز نکاح العبد والامۃ الا باذن مولاھما۔ غلام و باندی کا نکاح نہین جائز ہی مگر انکے مولی کی اجازت کے ساتھ ف۔ واضح ہو کہ حافظ الدین نسفی رح سے منقول ہی کہ نکاح جائز و منعقد ہی لیکن نافذ نہین ہوتا بدون اجازت مولی کے۔ سروجی نے کہا کہ یہی صواب ہی یعنی نکاح بدون اجازت کے موقوف ہی۔ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و ابراہیم نخعی وغیرہم سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ عراقی رح نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک نکاح جائز نہین ہوتا ہی اور یہی قول حماد بن ابی سلیمان و اوزاعی و شافعی و احمد و اسحق کا ہی۔ عینی رح نے کہا کہ بقول صاحب الہدایۃ لا یجوز۔ یعنی جائز نہین ہی یہی صواب ہی اور یہی بدائع و مفید و قدوری مین مذکور ہی۔ مع۔ لیکن ظاہر المذہب یہ کہ نکاح نافذ نہین ہوتا مگر منعقد ہوجاتا ہی پھر اگر مولی نے اجازت دی تو نافذ ہوا ورنہ باطل ہوا اور کچھ مہر لازم نہین تا وقتیکہ غلام اس سے دخول نکرے اور بعد دخول کے مہر المثل واجب ہوگا لیکن غلام سے اسکا مطالبہ بعد آزاد ہو جانے کے ہوگا۔ م د۔ وقال مالک یجوز للعبد لانہ یملک الطلاق فیملک النکاح۔ اور امام مالک نے کہا کہ غلام کے واسطے جائز ہی یعنی بغیر اجازت مولی کے جائز ہی کیونکہ غلام کو طلاق دینے کا خود اختیار ہی تو اسکو نکاح کرنے کا بھی خود اختیار ہی ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام مالک کا صحیح مذہب مثل ہمارے مذہب کے ہی۔ مت۔ لیکن جواہر المالکیہ مین ہی کہ اگر بغیر اجازت کے غلام نے نکاح کیا تو صحیح ہی اور مولی مختار ہی کہ فسخ طلاق دیدے وہ غلام پر نافذ ہوگی۔ مع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فھو عاھر۔ اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جس کسی غلام نے بغیر اجازت اپنے مولی کے نکاح کیا تو وہ زانی ہی ف۔ رواہ الترمذی والحاکم من حدیث جابر رضی اللہ عنہ اور دونون نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ اور ابن ماجہ و دارقطنی نے اسکو حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا لیکن دارقطنی نے کہا صواب یہ کہ ابن عمر

Marfat.com

رضی اللہ عنہا کا قول ہی اور دیگر اسانید سے ثبوت ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ ایسے غلام پر حد زنا جاری کرنے کا فتوی دیتے جبکہ جانتے
اور اصول حدیث کے موافق مضائقہ نہین کہ حضرت ابن عمر رض سے انکا قول آیا حالانکہ یہ قول دلیل ہی کہ انھون نے قطعی حدیث سے
پایا ہی اور مرفوع حدیث کو راوی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور ثقہ کی زیادت مقبول ہی۔ پھر اسکا زانی ہونا دلالت کرتا ہی کہ
نکاح جائز ہی نہین ہوا۔ اور مؤید اسکی حدیث ابوداؤد بطریق عبد اللہ بن عمر العمری ہی جسمین آیا کہ ایسے غلام کا نکاح باطل ہی۔
لہذا عراقی رح نے کہا کہ حدیث اس شخص پر حجت ہی جو کہے کہ نکاح منعقد صحیح ہی نافذ نہین ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ انعقاد نکاح
نہونے مین کوئی نص نہین ہی اور باطل کی حدیث خود ضعیف ہی اور زانی ہونا اسکو نافذ کرنے و وطی کرنے مین ہی اور یہ باختلاف ہمارے نزدیک
نہین جائز ہی بدلیل حدیث م۔ ولان فی تنفیذہ نکاحہما تعییبہما۔ اور اس دلیل سے کہ ان دونون کے نکاح نافذ کرنے مین دونون
کا عیبدار کرنا لازم ہوتا ہی۔ اذ النکاح عیب فیہما۔ اسواسطے کہ نکاح ان دونون مین عیب ہی ف۔ چنانچہ اگر غلام یا باندی خریدے
پھر معلوم ہو کہ وہ نکاح مین ہی تو اسکو پھیر دینے کا اختیار ہی۔ فلا یملکانہ بدون اذن مولاہما۔ تو غلام و باندی کو نکاح کا اختیار بدون
اجازت اپنے مولی کے نہین ہی ف۔ پھر باندی کے حق مین مولی سے مراد وہ جسکو باندی کے نکاح کرنے کی ولایت ہو جیسے باپ و دادا
و قاضی و مالک و وصی و مکاتب و مفاوض و متولی و غلام ماذون۔ رہا غلام تو اسکو اجازت دینے والا وہی ہی جو اسکو آزاد کرنے کا مالک ہی
الدر فی الغرر۔ وکذلک المکاتب۔ اور یہی حکم مکاتب کا ہی ف۔ کہ بدون اجازت مولی کے اسکا نکاح نافذ نہین کیونکہ بحکم حدیث
ہر مکاتب غلام ہی جب تک اسپر ایک درم باقی ہو۔ لان الکتابۃ اوجبت فک الحجر فی حق الکسب فبقی فی حق النکاح علی
حکم الرق۔ کیونکہ عقد کتابت نے تو کمائی کے حق مین اسکی ممانعت کھول دینا واجب کیا تو نکاح کے حق مین وہ رقیت کے حکم پر
رہگیا ف۔ یعنی خود تصرف سے ممنوع رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام جو کہ جمیع تصرفات خود مختاری سے ممنوع ہوا تھا اسکو کتابت سے صرف
یہ اجازت ملی کہ اپنی راے سے جسطرح چاہے کمائیان جمع کرکے کل مقدار مال اتنی قسطون سے ادا کرے تو آزاد ہی پس صرف کمائیون مین
خود مختاری ملی اور باقی اسی طرح ممنوع رہا اور یہ اموال درحقیقت مولی کی ملک ہین حتی کہ جو اموال اسکے پاس ہین انمین اسطرح تصرف نہین
کر سکتا کہ مولی کے حق مین خسارہ ہو۔ ولہذا لا یملک المکاتب تزویج عبدہ۔ اور اسی وجہ سے مکاتب اپنے غلام کو تزویج نہین کر سکتا
ف۔ جو غلام اسنے اپنی کمائی سے خریدا ہی کیونکہ غلام کی تزویج مین کوئی فائدہ نہین سواے اس نقصان کے کہ یہ غلام اپنی زوجہ کے
مہر مین مکفول ہو جاوے۔ ویملک تزویج امتہ لانہ من باب الاکتساب۔ اور مکاتب اپنی لونڈی کو (غیر سے) بیاہ سکتا ہی کیونکہ
یہ کمائی کے باب سے ہی ف۔ یعنی مال حاصل کرنے کا ذریعہ ہی کیونکہ باندی کا مہر اور اسکی اولاد سب اسکو حاصل ہونگی اسی جہت سے
اگر اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہے تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی۔ وکذا المکاتبۃ لا یملک تزویج نفسہا بدون اذن المولی
وتملک تزویج امتہا لما بینا۔ اور اسیطرح مکاتبہ باندی کو یہ اختیار نہین کہ اپنے آپ کو بدون اجازت مولی کے تزویج کرے اور یہ
اختیار ہی کہ اپنی باندی کو بیاہ دے بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف۔ اگر کہو کہ مکاتبہ اپنی تزویج سے مہر کما دیگی تو جائز ہوگا جواب
یہ کہ ذاتی کمائی کا اختیار مولی کو ہی اور مکاتبہ کا نفس شاید کہ زنا سے حفاظت وغیرہ کے قصد سے ہو۔ وکذا المدبر وام الولد۔ اور یہی
حکم مدبر و ام الولد کا ہی ف۔ کہ بغیر اجازت مولی کے تزویج جائز نہین۔ خواہ مدبر غلام ہو یا باندی ہو۔ لان الملک فیہما قائم
کیونکہ مولی کی ملک مدبر و ام الولد مین قائم ہی ف۔ اگرچہ ام الولد بعد وفات مولی کے قطعا آزاد ہوگی اور یہی مدبر کو وعدہ ہی
پس حاصل یہ ہوا کہ مملوک مذکر یا مونث خواہ قن ہو یا مکاتب یا مدبر یا ام الولد ہر ایک کا عقد کرنا بدون اجازت مولی کے منعقد ہوتا
مگر مولی کی اجازت پر نفاذ موقوف ہی حتی کہ اگر مولی نے رد کیا تو باطل ہوگیا۔ اور اگر اجازت دی تو عقد منعقد اب نافذ ہوگیا م۔ واذا
تزوج العبد باذن مولاہ۔ اور جب غلام نے (سواے مدبر و مکاتب کے) مولی کی اجازت کے ساتھ عقد نکاح کیا ف۔ حتی کہ
صحیح ہوا تو اسکی جورو کا مہر کچھ مولی پر نہین ہوگا۔ پس اگر کسی آزادہ عورت نے اپنا یا لونڈی کے مالک نے لونڈی کا اسکے ساتھ نکاح منظور کیا

Marfat.com

تو وہ سمجھ لے کہ غلام کا مالک اسکے مہر یا نان نفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ فالمہر دین فی رقبتہ یباع فیہ۔ پس مہر اس غلام کی گردن میں قرضہ ہے
جسکے مطالبہ میں غلام فروخت کیا جائیگا۔ ف۔ یہی امام مالک و شافعی و احمد کا بھی مذہب ہے۔ ع۔ لان ہذا دین وجب فی رقبۃ العبد
لوجود سببہ من اہلہ۔ کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو غلام کی گردن میں واجب ہوا کیونکہ قرضہ کا سبب اپنے لائق سے پایا گیا۔ ف۔ یعنی نکاح
جو سبب اس دین مہر کا ہے وہ ایسے شخص سے پایا گیا جس میں لیاقت نکاح کی ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ اور مولی کی طرف سے اجازت پایا ہوا ہے
اور یہ جو کہا گیا کہ (گردن میں قرضہ ہے) اور یہ نہیں کہا کہ گردن پر قرضہ ہے تو یہ اسلئے کہ گردن پر قرضہ تو صرف ذمہ داری ہے چنانچہ مرد آزاد
کی گردن پر بھی قرضہ ہوا کرتا ہے اور یہاں مراد یہ کہ غلام کی گردن یعنی ذات جو ایک مال ہے اسی مال میں سے یہ قرضہ بھی واجب الادا ہوگا
یعنی کہ فروخت کیا جائیگا۔ پھر یہ ظاہر ہے کہ غلام فروخت ہونے میں مولی کا نقصان ہوگا کہ اسکے ہاتھ سے اسکا غلام جاتا رہیگا۔ وقد ظہر
فی حق المولی لصدور الاذن من جہتہ۔ اور اس سبب کا ظہور مولی کے حق میں ہوگیا کیونکہ مولی کیطرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے
ف۔ لیکن مولی کے ساتھ ذمہ داری متعلق نہ ہوگی۔ فیتعلق برقبتہ دفعا للمضرۃ عن اصحاب الدیون۔ پس تعلق دین مہر کا غلام
کی گردن کے ساتھ ہوگا تاکہ قرضخواہوں سے مضرت دور ہو۔ ف۔ کیونکہ اگر غلام کمائی کرکے ادا کرے تو قرضخواہوں یعنی مہر کی حقدار
عورتوں کو بتدریج تھوڑا تھوڑا وصول ہونے میں ضرر لاحق ہوگا لہذا یکبارگی ہوا۔ کما فی دین التجارۃ۔ جیسا کہ تجارت کے قرضہ
میں حکم ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر مولی نے اپنے کسی غلام کو تجارت کی اجازت دی اور اسنے معاملات خرید فروخت میں سوداگروں سے ادھار
مال خریدے حتی کہ اسپر قرضہ چڑھ گیا تو قرضخواہوں کا حق اس غلام کی گردن میں ہے وہ اسکو فروخت کرا دیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر
قرضداروں نے اسکو ایکبار فروخت کرایا تو دام باہم تقسیم کرلیں پھر وہ دوبارہ فروخت نہیں کرایا جائیگا اگرچہ سبکو پورا قرضہ وصول
نہ ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اول درجہ کے حقداروں نے فروخت کرکے باہم تقسیم کرلیا اور کچھ نہیں بچا اور ایسے قرضدار باقی ہیں جنکا قرضہ دوم درجہ
کا ہے تو یہ لوگ پھر تیسرے کے پاس فروخت نہیں کرا سکتے ہیں بلکہ بعد آزاد ہونے کے اس سے مطالبہ کرسکتے ہیں۔ (فرع) غلام کی جورو
کا نفقہ بھی غلام کی گردن میں ہے حتی کہ اسکے مطالبہ میں فروخت ہوسکتا ہے۔ ع۔ والمدبر والمکاتب یسعیان فی المہر ولا یباعان
فیہ۔ اور جو غلام کہ مدبر کیا ہوا ہو یا وہ مکاتب ہو تو یہ دونوں مہر میں سعایت کرینگے اور مطالبہ مہر میں فروخت نہیں کیے جاوینگے۔ لانہما
لا یحتملان النقل من ملک الی ملک مع بقاء الکتابۃ والتدبیر۔ کیونکہ مدبر و مکاتب اس لائق نہیں ہیں کہ تدبیر و کتابت
باقی رہنے کے باوجود ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہوں۔ ف۔ کیونکہ اس مولی نے مدبر یا مکاتب کیا پھر فروخت ہوں تو
غالباً مشتری انکو اپنے ملک میں مدبر یا مکاتب نہ رکھے حالانکہ عقد تدبیر و عقد کتابت لازمی ہوتے ہیں۔ تو فروخت کرنا ممکن نہ ہوا۔ فیؤدی
من کسبہما لا من نفسہما۔ (تو مہر) یہ دین مہر ان دونوں کی کمائی سے ادا کیا جائیگا نہ ان دونوں کی ذات سے۔ ف۔ پھر مولی کی
اجازت نکاح کبھی صریح ہوتی ہے اور کبھی دلالۃ ہوتی ہے۔ واذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فقال المولی طلقہا او فارقہا
اور اگر غلام نے بغیر مولی کی اجازت کے نکاح کیا پھر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے یا اسکو جدا کردے۔ ف۔ تو وہم ہوتا ہے کہ
مولی نے نکاح تسلیم کر لیا کیونکہ طلاق دینا و جدا کرنا تو بعد نکاح کے ہے لیکن یہ وہم کافی نہیں۔ فلیس ہذا باجازۃ۔ پس یہ کلام کچھ بھی
اجازت نہیں ہے۔ لانہ یحتمل الرد۔ کیونکہ یہ کلام تو رد کرنے کو محتمل ہے۔ لان رد ہذا العقد ومتارکتہ یسمی طلاقا ومفارقۃ۔
کیونکہ ایسے عقد باہمی کو رد کرنا و اسکو ترک کرنا طلاق و جدائی کہا جاتا ہے۔ وہو الیق بحال العبد المتمرد۔ اور غلام سرکش کے حال
کے ساتھ یہی زیادہ مناسب ہے۔ ف۔ اور غلام کی سرکشی بغیر اجازت نکاح کر لینے سے ظاہر ہے۔ پس یہ دلیل صریح ہے کہ یہ کلام رد پر محمول
ہے۔ او ہو ادنی فکان الحمل علیہ اولی۔ یا رد بہت نزدیک ہے تو اسی پر محمول کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ہم اسکو حقیقی فراق
و طلاق پر محمول کریں تو یہ نتیجہ ہوگا کہ نکاح کو مولی نے ثابت کرکے پھر طلاق کا حکم دیکر اٹھایا اور اگر رد کے معنی میں محمول کریں یعنے
مولی نے اجازت نہ دی بلکہ رد کردیا تو یہ نتیجہ ہوا کہ مولی نے پہلے ہی سے نکاح کو ثابت ہونے نہ دیا تو زیادہ نزدیک و آسان یہی ہے بخلاف

Marfat.com

اجازت دیکر دور کرنے کے پس کلام اسی پر محمول ہوگا۔ وان قال طلقہا تطلیقۃ۔ اور اگر مولی نے کہا کہ اس عورت کو طلاق دے
طلاق دیناف۔ تو یہی شق اول کے حکم تاکید ہی حکم رد پر محمول ہوگا۔ اور اگر کہا کہ اس عورت کو طلاق دے ایسا طلاق دینا کہ۔
تملک الرجعۃ۔ تجھے رجوع کرنے کا اختیار ہو۔ فہذا اجازۃ۔ تو یہ نکاح کی اجازت ہے۔ لان الطلاق الرجعی لا یکون الا فی
نکاح صحیح فیتعین الاجازۃ۔ کیونکہ رجوع کرنے والی طلاق تو ہو نہیں سکتی سوائے صحیح نکاح میں تو اجازت دینا متعین ہوگیا ف
پس حاصل یہ ہوا کہ اجازت یا تو کلام صریح سے ہو یا ایسے کلام محتمل سے جو اجازت کے معنی میں راجح ہو۔م۔ ومن قال لعبدہ
تزوج ہذہ الامۃ۔ اور جس مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کرلے ف۔ پس آیا تزوج صحیح کا حکم ہوگا یا
تزوج فاسد کو بھی شامل ہے کیونکہ تزوج دونوں طرح کا ہوتا ہے صحیح و فاسد چنانچہ فرمایا۔ فتزوجہا نکاحا فاسدا۔ پس غلام نے اس باندی سے
فاسد نکاح کے طور پر تزوج کرلیا ف۔ یعنی شرائط صحت مانند گواہ وغیرہ سے کوئی شرط فوت ہوئی۔ ودخل بہا۔ اور غلام نے اس عورت کے
ساتھ دخول بھی کرلیا ف۔ حتی کہ مہر لازم آگیا۔ فانہ یباع فی المہر۔ تو غلام مذکور مہر کے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا ف۔ اور مولی کا یہ اجازت
دینا اس فاسد نکاح کی بھی اجازت ہوگا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یؤخذ منہ اذا اعتق۔ اور صاحبین
نے کہا کہ جب غلام آزاد کیا جاوے تب اس سے یہ مہر لیا جائیگا ف۔ بالفعل فروخت نہیں ہوسکتا کیونکہ مولی کی اجازت نہیں ہے۔ واصلہ
ان الاذن فی النکاح ینتظم الفاسد والجائز عندہ فیکون ہذا المہر ظاہرا فی حق المولی وعندہما ینصرف الی الجائز لا غیر فلا
یکون ظاہرا فی حق المولی فیؤاخذ بہ بعد العتاق۔ اور اصل بنیاد اس اختلاف کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نکاح کی اجازت دینا
صحیح و فاسد نکاح جائز دونوں کو شامل ہوتا ہے تو یہ مہر جو نکاح فاسد کی وطی سے لازم آیا) مولی کے حق میں ظاہر ہوگا (حتی کہ اسکا غلام
فروخت ہوگا) اور صاحبین رح کے نزدیک یہ اجازت فقط نکاح جائز کی جانب راجع ہوگی نہ غیر جائز کی طرف تو یہ مہر مولی کے حق
میں ظاہر نہیں ہوگا (کیونکہ اسنے اس نکاح فاسد کی اجازت نہیں دی) تو اس مہر کے واسطے غلام بعد آزاد کیے جانے کے ماخوذ
ہوگا۔ لہما ان المقصود من النکاح فی المستقبل الاعفاف والتحصین وذلک بالجائز۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ
زمانہ مستقبل میں نکاح سے مقصود اپنے آپکو عفیف رکھنا اور شرمگاہ کو محفوظ کرلینا۔ اور یہ مقصود صرف نکاح جائز سے حاصل ہوتا ہے
ولہذا لو حلف لا یتزوج ینصرف الی الجائز۔ اور اسی واسطے اگر کسی نے قسم کھائی کہ تزوج نہیں کریگا تو یہ نکاح جائز کیطرف
راجع ہوگی ف۔ حتی کہ نکاح جائز کیا تو جھوٹا ہوا اور اگر نکاح فاسد کیا تو قسم میں جھوٹا نہ ہوگا۔ ہاں اگر قسم کھا وے کہ زمانہ ماضی میں
اسنے تزوج نہیں کیا حالانکہ اسنے فاسد نکاح کیا تھا تو جھوٹا ہوگیا کما فی المبسوط۔ اور یہاں مولی کی اجازت زمانہ مستقبل ہی کیواسطے
تھا پھر تو صرف نکاح جائز پر منحصر ہوئی۔ بخلاف البیع۔ بخلاف بیع کے ف۔ کہ اگر بیع کی اجازت دے تو وہ البتہ بیع صحیح و بیع فاسد
دونوں کو شامل ہے۔ لان بعض المقاصد حاصل وہو ملک التصرفات۔ کیونکہ مقاصد میں سے بعض تو حاصل ہے اور وہ
تصرفات کی قدرت ہے۔ ولہ ان اللفظ مطلق فیجری علی اطلاقہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ لفظ تو مطلق ہے پس وہ اپنے اطلاق
پر جاری کیا جائیگا ف۔ تو جب کہا کہ تو اس باندی سے تزوج کر۔ تو تزوج مطلقا خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو اسکی اجازت میں آگیا۔
کما فی البیع۔ جیسے بیع میں ف۔ بالاتفاق بیع جائز و بیع فاسد کو شامل ہے بخلاف وکیل کے چنانچہ اگر وکیل کیا کہ میرا نکاح کردے تو
فاسد نکاح کو شامل نہیں حتی کہ اگر نکاح فاسد کے واسطے وکیل کیا تو وہ نکاح صحیح نہیں کرسکتا بخلاف بیع کے۔م۔ اور یہ کہنا کہ بیع
میں بعض مقاصد کے حاصل ہونے میں نکاح سے فرق ہے۔ یہ فرق صحیح نہیں۔ ولبعض المقاصد فی النکاح الفاسد حاصل
اور فاسد نکاح میں بھی بعض مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ کالنسب و وجوب المہر والعدۃ علی اعتبار وجود الوطی۔ جیسے
نسب ثابت ہونا اور مہر و عدت واجب ہونا باعتبار وطی پائے جانے کے ف۔ اگرچہ عدت کا شمار کچھ یہاں مقصود امور میں سے
نہیں ہے۔ ہاں قسم کا مسئلہ البتہ معارض ہوتا بشرطیکہ یہی حکم ہوتا مگر وہ تو عرف معلوم کرنے کے طریقہ پر ہے۔ ومسئلۃ الیمین ممنوعۃ

Marfat.com

علی ہذہ الطریقۃ - اور اس طریقہ پر (کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہو) قسم والا مسئلہ ممنوع ہے ف بلکہ صحیح یہ ہے کہ اگر قسم کھائی
کہ تزوج نہ کرونگا تو فاسد تزوج کرنے سے بھی حانث ہو جائیگا - اور برتقدیر تسلیم یہاں نکاح کا قیاس قسم پر منع ہے اسواسطے کہ قسم کا مدار عرف
و رواج پر ہے بخلاف نکاح کے - م ع - پھر واضح ہو کہ اگر مولی کی نیت فقط صحیح نکاح کی ہو تو اسی پر اجازت منحصر ہوگی اور اگر صریح فاسد نکاح
کی اجازت دے تو نکاح فاسد و نکاح صحیح دونوں جائز ہیں - النہر - واضح ہو کہ مولی نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی اسنے اپنے معاملات
میں لینے دینے پر قرضہ لیا تو یہ قرضہ اسی غلام کی گردن میں ہوتا ہے - ومن زوج عبدا مدیونا ماذونا لہ امرأۃ - اور جس شخص نے
غلام قرضدار ماذون التجارۃ کو ایک عورت بیاہ دی ف یعنی مولی نے اجازت دی - جاز - تو نکاح جائز ہے ف اور عورت کا
مہر بھی مثل تجارتی قرضوں کے اس غلام کی گردن میں متعلق ہو جائیگا - والمرأۃ اسوۃ للغرماء فی مہرہا - اور عورت اپنے مہر کے
بارہ میں دوسرے قرضخواہوں کے ساتھ یکساں برابر کی شریک ہوگی - ف یہ نہیں ہوگا کہ قرضخواہ لوگ مقدم ہوں - پس اگر غلام مثلاً
دو ہزار کو فروخت کیا گیا اور تین قرضخواہ ہر ایک کا قرضہ ایک ہزار درم ہے اور چوتھی عورت جسکا مہر ایک ہزار درم ہے ہر ایک اس دو ہزار
میں سے چہارم یعنے پانچ سو درم پاویگا اور باقی کا مطالبہ بعد آزادی کے کر سکتا ہے - غرضکہ بحساب اپنی مقدار قرضہ کے ہر قرضخواہ کو حصہ
ملیگا - اور عورت بھی انکے ساتھ برابر استحقاق کی شریک ہے - ومعناہ اذا کان النکاح بمہر المثل - اور مراد یہ کہ برابری کا حق اسوقت
کہ نکاح مذکور مہر المثل کے عوض ہوا ہو ف یا کم پر ہو غرضکہ زائد نہو - ورنہ قدر مہر المثل میں تو عورت بھی قرضخواہوں کے برابر ہے اور
زائد میں متاخر حتی کہ جب قرضخواہوں سے بچ جاوے تو زائد کے لیے عورت کا حق متعلق ہوگا جیسے آدمی پر حالت صحت کے قرضہ حالت
مرض کے قرضے سے مقدم ہیں - اور اس سے معلوم ہوا کہ مہر المثل سے کم کی صورت میں عورت لامحالہ قرضخواہوں کے برابر حق شرکت
رکھتی ہے - ووجہہ ان سبب ولایۃ المولی ملکہ الرقبۃ علی ما نذکرہ - اور یکساں مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولی کا غلام کی گردن کا
مالک ہونا ہی مولی کی ولایت کا سبب ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے - ف آئندہ مسئلہ میں - تو جب مولی نے اسکا نکاح کیا تو ولی نے
اسپر یہ مہر چڑھایا - والنکاح لایلاقی حق الغرماء بالابطال مقصودا - اور نکاح یہاں قرضخواہوں کے حق کے ساتھ اسطرح
نہیں متصل ہوا کہ انکے حقوق باطل کرنے کا قصد ہو ف بلکہ نکاح تو بمقتضائے بشریت اور حفظ حرمت ہے تو اس سے قرضخواہوں
کا قرضہ باطل کرنا اصلی مقصود نہیں ہوا - الا انہ - لیکن یہ بات ف بے شک ہوئی کہ ضمناً قرضخواہوں کے حق میں منازعت
پیدا ہو گئی - اسطرح کہ - اذا صح النکاح وجب الدین بسبب لا مرد لہ - جب نکاح صحیح ہو گیا تو قرضہ ایسے سبب سے واجب
ہو گیا کہ اسکا کچھ دفعیہ نہیں ہے ف کیونکہ نکاح بدون مال نہیں ہوتا - فشابہ دین الاستہلاک - تو دین مہر مشابہ دین استہلا
ک ہو گیا ف یعنی جب غلام نے کسی غیر کا مال تلف کر ڈالا تو اسکا تاوان اس غلام کی گردن سے دین متعلق ہوتا ہے اسی طرح عورت
منکوحہ سے منفع اٹھایا کہ دین مہر متعلق ہوا اور دونوں صورتوں میں قرضہ اصلی ہے تو قرضخواہوں کے ساتھ برابر کا حق ہوا - وصار
کالمریض المدیون اذا تزوج امرأۃ فبمہر مثلہا اسوۃ الغرماء - تو اس غلام کا حال مثل اس مریض کے ہو گیا جو ایسے مرض
میں مبتلا تھا کہ آخر اسی بیماری میں مر گیا اور وہ قرضدار بھی تھا اگر اسنے کسی عورت سے نکاح کیا تو یہ عورت بقدر اپنے مہر المثل کے قرضخواہوں
کے ساتھ برابر کی حقدار شریک ہے ف پس اگر زید کا قرضہ (۵) اشرفی اور بکر کا (۳) اشرفی اور خالد کا (۲) اشرفی اور عورت کا
مہر (۹) اشرفی ہے اور اسیقدر اسکا مہر المثل بھی ہے پھر مریض مر گیا اور (۹) اشرفیاں ترکہ چھوڑیں یا گویا غلام (۹) اشرفیوں کو
فروخت ہوا - تو ترکہ میں سے زید کو (۳) اور بکر کو ڈیڑھ اور خالد کو سوا دو اشرفی اور اسیقدر عورت کو ملیگا - (فروع) اگر مولی نے غلام
کو ایک عورت سے تزویج کے بعد فروخت کیا تو بیع جائز ہے اور عورت کا مہر اسکی گردن سے متعلق رہیگا جہاں جاوے ساتھ جائیگا جیسے
کسی کا مال تلف کرنے کا تاوان ہوتا ہے - ت - حتی کہ عورت کو مشتری کے پاس سے بمطالبہ مہر اسکو فروخت کرانے کا اختیار ہے - م - اور یہ
اختیار نہ ہوگا کہ مولی کی بیع فسخ کرادے جیسے قرضخواہوں کو اختیار ہوتا ہے - ع م - واضح ہو کہ مہر کے واسطے غلام ایکبار فروخت ہوگا اور باقی

مطالبہ بعد آزاد ہوجانے کے رہا لیکن اگر مولی نے خود عورت کے ہاتھ فروخت کیا تو نہیں۔ ق۔ اور نکاح فسخ ہوگیا لیکن اس صورت میں اگر اسپر غیر کا مال تعلق کرنے کا یا تجارتی قرضہ ہو تو عورت کے پاس مطالبہ ہوگا۔ م۔ اگر مولی نے اپنی باندی کو اپنے غلام سے بیاہا تو مہر واجب نہیں۔ ع۔ یہی اصح ہے ۱۲ او الجہد۔ ومن زوج امتہ۔ اور جسنے بیاہ دی اپنی باندی ف یا ام ولد خواہ غلام کو یا آزاد کو۔ فلیس علیہ ان یبوئہا بیت الزوج۔ تو مولی پر یہ واجب نہیں کہ اس باندی کو اسکے شوہر کے گھر میں بسا دے۔ ف اور اپنا حق خدمت چھوڑ دے۔ م۔ اگرچہ شوہر نے وقت عقد کے ایسی شرط کر لی ہو۔ ف۔ ولکنہا تخدم المولی۔ ولیکن باندی مذکورہ اپنے مولی کی خدمت کرتی رہیگی ف اور شوہر کو بحکم نکاح سپرد کرنا اصلح ہے۔ ویقال للزوج متی ظفرت بہا وطئتہا شوہر سے کہا جائیگا کہ جب تو اس عورت پر قابو پاوے اس سے وطی کرے ف درحالیکہ وہ مولی کی خدمت سے فارغ ہو۔ ت۔ لان حق المولی فی الاستخدام باقی۔ کیونکہ خدمت لینے میں مولی کا حق باقی ہے ف کچھ نکاح کی اجازت دینے سے ساقط نہیں گیا والتبوئۃ ابطال لہ۔ اور شوہر کے گھر بسانا اس حق الخدمۃ کا باطل کرنا ہوگا ف حالانکہ یہ جائز نہیں تو مولی پر شوہر کے گھر بسانا بھی واجب نہوا۔ م۔ لیکن باندی کے واسطے نفقہ و سکنی نہوگا۔ ت۔ فان بواہا معہ بیتا۔ پھر اگر مولی نے (باختیار خود) اس باندی کو اسکے شوہر کے ساتھ ایک مکان میں بسایا ف یعنی رات کو تنہا مکان میں رہنے کی اجازت دی اگرچہ دن میں اس سے خدمت لیا کرے یا بعض حکم مولی کے وہ اپنی خوشی سے خدمت کرتی رہی۔ ن۔ فلہا النفقۃ والسکنی۔ تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے ف۔ جو اسکے شوہر پر واجب ہے حتی کہ غلام ہو تو اسکے مطالبہ میں فروخت کیا جائیگا یا کل رات میں شوہر کے ساتھ خلوت میں چھوڑے تو باندی کے واسطے نفقہ و سکنی ہے۔ والا فلا۔ ورنہ نہیں۔ لان النفقۃ تقابل الاحتباس۔ کیونکہ نفقہ مقابل احتباس ہے ف۔ احتباس روکنا بند کرنا۔ پس اگر اپنی خدمت میں روکا تو شوہر پر نہیں۔ اور اگر شوہر کے پاس اپنی خدمت سے روکا تو شوہر پر لازم اور اپنے اوپر نہیں ہے ولو بواہا بیتا۔ اور اگر مولی نے باندی کو (شوہر کے ساتھ) کسی مکان میں شب باشی دی ف اور اپنا حق خدمت خود ساقط کیا ثم بدا لہ ان یستخدمہا ذلک۔ پھر اسکی رائے میں آیا کہ اپنی باندی سے خدمت لیا کرے تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے ف کہ شب باشی کی اجازت منسوخ کردے اور شوہر سے نفقہ یعنی ساقط ہو جائیگا۔ لان الحق باق لبقاء الملک فلا یسقط بالتبوئۃ کما لا یسقط بالنکاح۔ کیونکہ حق مولی تو باقی ہے بوجہ ملک باقی ہونے کے تو تبویہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا جیسے نکاح کر دینے سے ساقط نہیں ہوا ف۔ واضح ہو کہ مولی اپنی باندی کو سفر میں لیجاوے اگرچہ اسکا شوہر مانع ہو الظہیریہ۔ قال رحمۃ اللہ تعالی۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ ذکر تزویج المولی عبدہ وامتہ ولم یذکر رضاہما۔ امام محمد نے جامع صغیر میں مولی کا اپنا غلام و باندی بیاہنا ذکر فرمایا اور غلام و باندی کی رضامندی کا ذکر نہیں کیا ف۔ اور یہ کچھ نہیں لکھا کہ غلام یا باندی کو اسکی رضامندی سے بیاہا بلکہ مطلقا ذکر کیا۔ وہذا یرجع الی مذہبنا ان للمولی اجبارہما علی النکاح۔ اور ایسا اطلاق ہمارے مذہب کی طرف راجع ہے کہ مولی کو اختیار ہے کہ اپنے غلام و باندی کو نکاح پر مجبور کرے ف۔ اگرچہ وے راضی نہوں اور اگرچہ بالغ ہوں۔ وعند الشافعی لا اجبار فی العبد۔ اور شافعی رح کے نزدیک غلام کے حق میں جبر کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے ف۔ اگرچہ یہ روایت شاذہ ہے جسکو طحاوی رح نے روایت کیا۔ ع۔ لان النکاح من خصائص الآدمیۃ۔ کیونکہ نکاح تو انسان ہونے کا خاصہ ہے ف۔ اور آدمیت و انسانیت کسی شخص کی مملوک نہیں ہوسکتی ہے۔ والعبد داخل تحت ملک المولی من حیث انہ مال۔ اور غلام تو مولی کے تحت ملک اس راہ سے داخل ہے کہ وہ مال ہے ف۔ نہ از راہ آدمیت۔ فلا یملک انکاحہ۔ تو مولی اسکے نکاح کرنے کا مالک نہیں ف۔ یعنی اسکے آدمیت کے خاصہ کا بالجبر مالک نہیں ہے کیونکہ نکاح کرنے میں اس کا کچھ فائدہ نہیں ہے بلکہ نقصان ہے۔ بخلاف الامۃ۔ برخلاف باندی کے ف۔ کہ بالاتفاق جبرا اسکا نکاح کر سکتا ہے بشرت المعنوی۔ لانہ مالک منافع بضعہا فیملک تملیکہا۔ کیونکہ مولی اپنی

باندی کے بضع کی منفعتوں کا مالک ہے تو ان منافع کو غیر کے ملک میں کرنے کا بھی مالک ہے۔ ف۔ لیکن فرج کی منفعت دینا فرضاً بطریق نکاح
فرض ہے تو نکاح کرنا اسکے اختیار میں ہوگیا۔ خلاصہ یہ کہ باندی پر جبر کا اختیار از راہ مالی منفعت ہے نہ از راہ آدمیت ہے اور غلام چونکہ
مالی منفعت نہیں تو جبر بھی نہیں ہے۔ لیکن اس دلیل میں یہ کلام ہے کہ مالی منفعت کچھ مہر میں منحصر نہیں بلکہ جن امور سے ملک کی درستی ہو
وہ بھی جائز ہیں لہٰذا ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک غلام پر بھی اجبار کا اختیار ہے۔ ولنا ان الانکاح اصلاح ملکہ۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ نکاح کر دینے میں اپنی ملک یعنی غلام کی اصلاح کرنا موجود ہے۔ لان فیہ تحصینہ عن الزنا الذی ہو سبب الہلاک
والنقصان۔ کیونکہ نکاح کر دینے میں غلام کو محفوظ کر لینا زناکاری سے جو کہ زانی کی ہلاکت و نقصان کا سبب ہے۔ ف۔ اگرچہ غلام
پر رجم نہیں مگر کوڑوں کی ضرب بھی موجب نقصان شدید ہے۔ فیملکہ اعتبارا بالامۃ۔ تو مولی نکاح کرنے کا مالک ہوا بقیاس باندی
کے ف۔ یعنی جیسے باندی میں اسکو از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہے اسی طرح غلام میں از راہ تصرف مالی یہ اختیار ہے۔ بخلاف المکاتب
والمکاتبۃ۔ برخلاف ایسے غلام کے جسکو نوشتہ لکھدیا ہے اور ایسی باندی کہ جو نوشتہ پاگئی ہے ف۔ یعنی اسقدر مال کماکر باقساط
ادا کرے تو وہ آزاد ہے پس مکاتب یا مکاتبہ پر بالاجماع جبر کا اختیار نہیں ہے۔ لانہما التحقا بالاحرار تصرفا۔ کیونکہ یہ دونوں
تصرف کی راہ سے آزادوں میں مل چکے۔ فیشترط رضاہما۔ تو ان دونوں کی رضامندی لینا شرط ہے۔ ف۔ جیسے از راہ ذاتی
ملکیت کے انکو مولی کی اجازت لینا شرط ہے۔ قال ومن زوج امتہ ثم قتلہا۔ فرمایا کہ اور جسنے اپنی باندی کو بیاہ دیا پھر خود اسکو
قتل کر ڈالا ف۔ اگرچہ خطا و چوک سے قتل کیا ہو۔ ف۔ قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ یہ قتل جو مولی کے فعل سے ہے قبل اسکے
واقع ہوا کہ باندی کا شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا خلوت صحیحہ کرے جس سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے اور حال یہ کہ مولی مکلف آدمی ہے
طفل نہیں ہے۔ فلا مہر لہا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اس باندی کے واسطے کچھ مہر
نہیں ہوگا ف۔ جو کہ مولی کا حق ہوتا ہے۔ اور یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ وقالا علیہ المہر لمولاہا اعتبارا بموتہا حتف
انفہا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر اس باندی کے مولی کے واسطے مہر واجب ہوگا بقیاس اسکے خود اپنی موت سے مر جانے کے
ف۔ یعنی اگر اپنی موت سے مر جاتی تو مہر مؤکد ہو کر لازم آتا اسی طرح مولی کے فعل سے مقتول ہونے میں بھی مہر واجب ہوگا۔ وہذا
لان المقتول میت باجلہ۔ اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مقتول ہو جاتا ہے وہ اپنی اجل پر مرتا ہے ف۔ یہی تمام اہل السنت
والجماعۃ کا مذہب و اعتقاد صحیح ہے برخلاف معتزلہ وغیرہ گمراہوں کے جو سمجھتے ہیں کہ اسکی موت نہ تھی بلکہ قاتل نے اسکی عمر کاٹ ڈالی حالانکہ
یہ بالکل باطل ہے اور اللہ تعالی نے مقتول کی اسیقدر حیات مقدر فرمائی تھی۔ لہٰذا مہر مؤکد ہونے میں جیسے قتل سے اپنے وقت پر مرنا
ویسے ہی بغیر سبب ظاہری کے یا مرض کے مرنا دونوں برابر ہیں۔ فصار کما اذا قتلہ اجنبی۔ پس مولی کا قتل کرنا ایسا ہوگیا جیسے
باندی کو کسی اجنبی نے قتل کیا ف۔ حالانکہ اجنبی کے قتل کرنے میں بالاتفاق پورا مہر واجب ہے تو مولی کے قتل کرنے میں بھی پورا
مہر واجب ہوگا۔ ولہ انہ منع المبدل قبل التسلیم فیجازی بمنع البدل۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے مبدل کو یعنی
بضع کنیز کو سپرد کرنے سے پہلے منع کر دیا تو اسکو بدل یعنی مہر روکے جانے کے ساتھ بدلا دیا جائیگا۔ کما اذا ارتدت الحرۃ۔ جیسے آزاد عورت
مرتدہ ہوگئی ف۔ تو وہ جورو بنانے کے لائق نہیں رہی اگرچہ نصرانیہ ہو جاوے پس اسکا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے کفر فرقت باطنی
موت حقیقی ہے ویسے ہی قتل بھی موت ظاہری ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے لیکن کلام تو احکام میں ہے۔ اور احکام میں
فرق ہے۔ والقتل فی احکام الدنیا جعل اتلافا حتی وجب القصاص والدیۃ۔ اور دنیاوی احکام میں قتل کو تلف کرنا
ٹھہرایا گیا حتی کہ قصاص و دیت واجب ہوا کرتی ہے۔ فکذا فی حق المہر۔ پس یونہی مہر کے حق میں ف۔ مولی کا باندی کو قتل کرنا
سلطنت دنیہ کو تلف کرنا ٹھہرا اور چونکہ قتل بسبب اسکی ہے تو مہر سب ساقط ہوا ف۔ فرع ۔ اگر اجنبی نے قتل کیا تو بالاتفاق مہر ساقط نہ ہوگا کیونکہ مولی
بے قصور ہے۔ جیسے بعد دخول کے مولی کا قتل کرنا۔ اگر مولی نے باندی کو ایسی جگہ غائب کیا کہ شوہر کو اسکی خبر نہیں یا سلطان کے ہاتھ فروخت کیا

Marfat.com

یا باندی خود غائب ہوئی۔ یا مولی نے قبل دخول اسکو آزاد کیا اور اسنے اپنے کو اختیار کیا حتی کہ نکاح فسخ ہو گیا تو بالاتفاق مہر کا مطالبہ ساقط ہی ہے۔ مع۔ وان قتلت حرۃ نفسہا قبل ان یدخل بہا زوجہا۔ اور اگر آزاد عورت نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا قبل اسکے کہ شوہر اسکے ساتھ دخول کرے ف۔ یا اسکے وارث نے اسکو قتل کیا۔ اور یہی حکم باندی میں بقول صحیح ہے۔ ق۔ فلہا المہر۔ تو اس حرہ کے واسطے مہر واجب ہو گا ف۔ جو اسکی میراث ٹھہریگا۔ خلافا لزفر رح ہو یعتبرہ بالردۃ وبقتل المولی امتہ والجامع بینہما۔ بخلاف قول زفر رح کے (کہ نہیں واجب ہو گا) زفر رح اسکو مرتد ہو جانے پر اور مولی کا اپنی باندی قتل کرنے پر قیاس کرتے ہیں اور جامع وہ جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی مقیس و مقیس علیہ میں امر مشترک جو وجہ قیاس ہے یہ کہ آزادہ کا مرتد ہونا اور مولے کا باندی قتل کرنا اسواسطے مہر ساقط کرتا تھا کہ مبدل کو تسلیم نہیں کیا یہی آزادہ کے خود قتل میں موجود ہے اور باندی کے بارہ میں روایت نہیں اور مشائخ نے اختلاف کیا اور قاضیخان نے کہا کہ صحیح یہ کہ اسکا حکم مثل حرہ کے ہے م۔ ولنا ان جنایۃ المرء علی نفسہ غیر معتبرۃ فی حق احکام الدنیا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آدمی کا اپنی جان پر جرم کرنا دنیاوی احکام میں معتبر نہیں ہے ف۔ اگرچہ آخرت میں وہ جہنمی ہو گا۔ فشابہ موتہا حتف انفہا۔ تو عورت کا خودکشی کرنا بمنزلہ اپنی خود موت مرنے کے ہے ف۔ تو مہر متاکد واجب ہوا۔ بخلاف قتل المولے امتہ لانہ یعتبر فی احکام الدنیا حتی تجب الکفارۃ علیہ۔ برخلاف مولی کا اپنی باندی مار ڈالنے کے کہ وہ تو دنیاوی احکام میں معتبر ہے حتی کہ مولی پر اس قتل کا کفارہ لازم ہو گا ف۔ اگرچہ قصاص لازم نہو۔ قال فی الجامع الصغیر واذا تزوج امۃ فالاذن فی العزل الی المولے۔ اور جب کسی باندی کے ساتھ نکاح کیا تو عزل کرنے کی اجازت اسکے مولی کے اختیار میں ہے ف۔ کیونکہ عزل تو یہی کہ جماع میں اندر انزال نکرے تاکہ حمل نہ رہے حالانکہ حمل سے جو بچہ ہو تا وہ مولی کا مملوک ہوتا تو عزل کی اسی سے اجازت لے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف و محمد رح ان الاذن الیہا۔ اور امام ابو یوسف و محمد سے روایت ہو اور آئی کہ عزل کی اجازت اسی باندی کے اختیار میں ہے ف۔ جیسے آزادہ عورت میں ہے۔ لان الوطی حقہا حتی تثبت لہا ولایۃ المطالبۃ۔ کیونکہ وطی تو باندی کا حق ہے حتی کہ اسکو مطالبہ کا استحقاق ہے ف۔ یعنی اگر شوہر ایسا نکرے تو وہ خود مطالبہ کر سکتی ہے۔ وفی العزل تنقیص حقہا۔ اور عزل میں اسکے حق میں کمی کرنا ہو گا ف۔ اور یہ جائز نہیں۔ فیشترط رضاہا کما فی الحرۃ۔ تو باندی منکوحہ کی رضامندی شرط ہے جیسے آزاد منکوحہ میں ہے۔ بخلاف الامۃ المملوکۃ۔ بخلاف اپنی مملوکہ باندی کے ف۔ کہ مولی اس سے وطی کرنے میں خود مختار ہے۔ لانہ لا مطالبۃ لہا فلا یعتبر رضاہا۔ کیونکہ مملوکہ باندی کے لیے وطی کا مطالبہ نہیں تو اسکی رضامندی بھی شرط نہیں ہے ف۔ پس مولی باوجود اسکی ناخوشی کے عزل کر سکتا ہے۔ اگر عزل کیا پھر حمل ظاہر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر پیشاب کرنے کے بعد دوبارہ وطی کی ہو تو حلال ہے کہ کہے میرا بچہ نہیں ہے اور پیشاب کرنے سے پہلے دوبارہ وطی کی تو حلال نہیں چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے پس محمول ہے کہ قطرہ منی جو سوراخ میں رہگیا تھا دوسری وطی میں منتقل بہ رحم ہوا۔ م ع۔ ظاہر الروایۃ میں عزل کی اجازت بالاتفاق مولی کے قبضہ میں ہے۔ ووجہ ظاہر الروایۃ ان العزل یخل بمقصود الولد وہو حق المولی فیعتبر رضاہ۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ عزل کرنا بچہ کے مقصود میں خلل ہے اور بچہ حق المولی ہے تو مولی کی رضامندی معتبر ہے ف۔ اور باندی کا مطالبہ وطی ہے نہ نطفہ ڈالنا اور نطفہ سے حق المولی متعلق ہے۔ وبہذا فارقت الحرۃ۔ اور اسی دلیل سے منکوحہ باندی کا منکوحہ حرہ سے فرق ہو گیا ف۔ کیونکہ فرزند منکوحہ حرہ میں ولی وغیرہ کا حق نہیں ہے (فروع) جب عزل کا اختیار مولی کو ہے اور کسی نے اسکی باندی سے نکاح چاہا اور مولی نے عزل کی اجازت نہ دی پس آزاد مرد نے وقت عقد کے مولی سے اپنی اولاد کے آزاد ہونیکی شرط کر لی تو صحیح ہے اور اس نکاح میں جو اولاد ہو وہ آزاد ہو گی ف۔ اس زمانہ میں بدکار اولاد ہونے کے خوف سے آزادہ حرہ میں بھی بغیر اسکے رضامندی کے عزل کرنا جائز ہے۔ ق م ع۔ اگر بخوف فساد زمانہ کے چار ماہ سے پہلے کسی معالجہ سے حمل گرایا تو بلاجازت شوہر بھی جائز ہے۔ م ع د۔ عزل عامہ علماء کے نزدیک جائز ہے اور بعض صحابہ وغیرہم رضی اللہ عنہم نے مکروہ جانا بدلیل حدیث

Marfat.com

ذلک الواد الخفی یعنے یہ خفیہ زندہ درگور کرنا ہے رواہ مسلم عن عائشہ رضہ۔ اور اسی کے موافق ابن مسعود رضہ وابو امامہ رضی اللہ عنہما اور منع کرنا
مارنا حضرت عمر و عثمان و علی سے ثابت ہے۔ مین کہتا ہون کہ شاید منع بے موقع عزل پر ہوگا مانند آزادہ عورت کے یا وہ وقت کثرت نسل
و جماعت کو مقتضی تھا کیونکہ انھین صحابہ رضی اللہ عنہم سے جواز بھی ثابت ہے لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے چنانچہ صحیحین مین حضرت
جابر رضہ سے اور سنن مین ابو سعید خدری سے آنحضرت صلعم کا منع نکرنا باوجود علم کے بطرق صحیحہ متعددہ مروی ہے اور سوائے انکے حضرت
علی و سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت و ابو ایوب و ابن عباس و حسن بن علی و خباب بن الارت و عبد اللہ بن مسعود و ابو ہریرہ
وغیرہم سے صحیح روایات ہین اور زندہ درگور جب ہو کہ نطفہ پر اطوار سبعہ یعنی سلالہ پھر نطفہ پھر علقہ پھر مضغہ پھر عظام پھر لحم پھر خلق دیگر ہوجاوے
جیسا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بیان فرمایا اور حضرت عمر رضہ نے دعا دی کہ اللہ تعالے تمکو دیر تک سلامت رکھے وتمام الکلام فی الفتح
لابن الہمام رح۔ **وان تزوجت باذن مولاہا**۔ اور اگر باندی نے اپنے مولی کی اجازت سے فورنکاح کیا **ف**۔ یا مولی نے نکاح
کر دیا۔ **ثم اعتقت**۔ پھر وہ آزاد کی گئی۔ **فلہا الخیار**۔ تو باندی کے واسطے خیار ہے **ف**۔ چاہے نکاح باقی رکھے تو شوہر کو اسپر دو طلاق
سے بڑھکر تین طلاق کی ملکیت ہوگئی۔ اور چاہے فسخ کر دے اور اگر چند روز بعد کہنے لگی کہ مین نے اپنا خیار نہین جانا تھا اب مجھے معلوم ہوا
تو مین نے نکاح فسخ کر دیا تو عذر مقبول و نکاح فسخ ہو جائیگا۔ **حرا کان زوجہا او عبدا**۔ چاہے اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو **ف**
اور مالک و شافعی کے نزدیک آزاد شوہر مین یہ اختیار نہ پاویگی پس غلام مین تو بالاتفاق اختیار ہے اور آزاد شوہر مین اختلاف ہوا
اور راجح یہی قول ابی حنیفہ رح ہے کیونکہ قیاس تو دونون طرف موجود ہے لیکن قیاس ابوحنیفہ رح کو یہ روایات صحیحہ بھی ہوگیا۔ تخریج
کہ صحیحین مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے اپنی آزاد کی ہوئی باندی بریرہ رضہ کے حق مین تین خصلت مروی ہین الخ۔ یہی ہے کہ
مین نے بریرہ کو آزاد کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اسکے شوہر کے بارہ مین اختیار دیا پس اسنے اپنے نفس کو اختیار کر لیا
اس سے معلوم ہوا کہ آزادی ہوئی کو اختیار فسخ نکاح حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ بریرہ کا شوہر ایک حبشی غلام مغیث نام تھا
اور آثار مروی ہین کہ جب بریرہ نے اپنے آپ کو اختیار کیا یعنی فسخ نکاح کیا تو وہ اسکی خوشامد مین پیچھے پھرتا اور روتا تھا اور مروی ہے کہ
بریرہ رضہ سے سفارش کی گئی تو اسنے بعد استفسار اس امر کے کہ یہ حکم الٰہی کے طور پر اسپر لازم نہین ہے قبول نکیا۔ لیکن کلام اسمین ہے
کہ کیا وہ آزاد ہوگیا تھا یا اسوقت مین غلام تھا پس اسمین روایات مختلف ہین اور تلخیص یہ ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے
بریرہ رضہ کا قصہ تین تابعین نے روایت کیا ایک اسود رح پھر اسود رح کی جملہ روایات جو صحیحین و سنن مین ہین سب مین یہی آیا کہ وہ
آزاد تھا۔ دوم عروہ بن الزبیر پس انسے ایک روایت مین آیا کہ وہ غلام تھا اور دوسرے مین آیا کہ وہ آزاد تھا حالانکہ دونون روایتین
صحیح ہین۔ سوم قاسم رح پس انکی ایک روایت مین آیا کہ وہ آزاد تھا اور دوسری روایت مین شک ہے حالانکہ دونون صحیح الاسناد ہین
اور ابن عباس سے روایات مین اختلاف نہین کہ انہون نے اسکو دیکھا وہ غلام سیاہ تھا۔ بخاری رح نے خود روایات مختلفہ اسناد کین
اور کہا کہ اسود وغیرہ کی روایات مرسل ہین اور ابن عباس کا قول اصح ہے مگر ہمارے نزدیک تو مرسل مین زیادہ جزم ہوتا ہے
اور ابن عباس کا قول تو خود محتمل ہے کہ منظور بیان یہ کہ اسکا شوہر کوئی عرب اصلی آزاد نہین تھا بلکہ مین نے دیکھا وہ حبشی غلامون
مین سے تھا اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ وقت آزادی بریرہ رضہ کے بھی وہ غلام ہو سو اگر کہو کہ شاید پیچھے آزاد ہو گیا ہو ہم کہتے ہین
کہ یہ راوی کہتے ہیں کہ صحاح روایات اہل اتقان و حفظ سے ثابت ۔ مانند صحیح بخاری ہین یہ نہین چاہیے کہ اسود و عروہ و قاسم کی خطا پر محمول
کرو بلکہ توفیق لازم ہے اور توفیق کی دو صورتین ایک یہ کہ جیسا تمنے کہا کہ وقت آزادی بریرہ رض کے غلام تھا پھر آزاد ہوگیا لیکن یہ توفیق
صحیح نہین اسلیے کہ خود صحیحین مین ثابت ہے کہ وہ وقت آزادگی بریرہ رضہ کے آزاد تھا اور یہی سنن اربعہ مین مروی ہے ترمذی نے کہا کہ
حدیث حسن صحیح۔ تو یہ قابل تاویل نہین ہے پس دوسری تاویل یہ کہ وہ سابق مین حبشی غلامون سے تھا جو بوقت آزادگی بریرہ رضہ
سے آزاد موجود تھا۔ فعلی ہذا قول ابن عباس رضہ کے یہی معنی ہین اور صحیح مسلم مین عروہ رح کا قول کہ اسکا شوہر غلام تھا پس حضرت علم نے

Marfat.com

بریرہ کو مختار کیا اور اگر اسکا شوہر آزاد ہوتا تو مختار نہ کرتے یعنی یہ ہین کہ اسکا شوہر در اصل حبشی غلام تھا اور اگر وہ اب آزاد ہین سے
ہوتا تو شرافت ذاتی سے بریرہ کو مختار نہ فرماتے - علاوہ برین یہ تو لاعلمی کی دلیل ہے اور دوسرے راویون نے زیادت ثابت کی یعنی
اسکا غلام ہونا تو معلوم تھا پھر جب اسود و قاسم کے نزدیک آزاد ہو جانا بدلیل تحقق ہوا نہ بظاہر صورت تب ہی انھون نے جزم کیا
کہ وہ آزاد تھا اور اصول حدیث مین محقق ہو چکا کہ ثقہ کی زیادت و اثبات مقبول ہے بہ نسبت دوسرے کے نفی کی تو بالضرور یہی مقبول
ہے اور اس سے انکار کرنا مکابرہ و تعصب ہے - طحاوی وغیرہ نے کہا کہ بالفرض اگر ان روایات کو متعارض مان کر چھوڑا جاوے تو ہم کہتے
ہین کہ اختیار دیا جانا علی الاطلاق ہے کوئی خصوصیت شوہر کے غلام ہونے کی نہین ہے - لقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت
ملكت بضعك فاختاري - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بریرہ آزاد کی گئی کہ تو اپنی بضع کی مالک ہوئی پس
تو اختیار کر ف - چاہے نکاح رکھنا یا فسخ کرنا - اسکو ابن سعد نے طبقات مین شعبی رح سے مرسل کیا اور دارقطنی نے موصول
بحدیث عائشہ رض اسطرح روایت کیا کہ جا کہ تیرے ساتھ تیری بضع بھی آزاد ہو گئی پس معلوم ہوا کہ مختار ہونے کی علت یہ کہ بضع بھی
آزاد ہوئی - فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا - پس بضع مالک ہونے کے ساتھ مختار ہونے کا سبب ٹھہرانا بطور اطلاق صادر
ہوا ف - کچھ یہ نہین کہ تیرا شوہر غلام ہے تب تو مالک ہوئی بلکہ مطلقاً مالک ہونے کا سبب ٹھہرایا - فينتظم الفصلين - تو یہ دونون
صورتون کو شامل ہے ف - خواہ شوہر آزاد ہو یا غلام ہو وہ مختار ہوگی - والشافعي رح يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا -
اور شافعی رح (و مالک) ہماری مخالفت کرتے ہین درصورتیکہ اسکا شوہر مرد آزاد ہو ف - تو معتقہ کو خیار فسخ نہین ہے - و
هو محجوج به - حالانکہ شافعی رح پر اس حدیث کے ساتھ حجت قائم ہے ف - یعنی بدلیل اطلاق حدیث کے - ولانه يزداد
الملك عليها عند العتق فيملك الزوج عليها بعده ثلث تطليقات - اور بدلیل آنکہ معتقہ پر آزاد ہونے کے وقت ملکیت
بڑھ جائیگی کہ بعد عتق کے شوہر اسپر تین طلاق کا مالک ہو جائیگا ف - حالانکہ نکاح بحالت مملوکہ ہونے مین صرف دو طلاق کا
مالک تھا کیونکہ باندی کے حق مین کامل طلاق صرف دو ہین اور اب آزادہ ہوئی تو تین طلاق کا مالک ہوا - فيملك رفع اصل
العقد دفعا للزيادة - تو معتقہ کو اصلی عقد ہی دور کرنے کا اختیار ہوا تاکہ وہ زیادتی کو اپنے اوپر سے رفع کر سکے ف - اور
کفو کی وجہ سے اختیار نہین بلکہ کفو تو ابتدائے نکاح مین شرط ہے اور یہان تو یہ باندی مدتون اسکے تحت مین رہی پس نکاح باقی
رہنے کی حالت مین کفو شرط نہین ہے - وكذلك المكاتبة - اور یہی حکم مکاتبہ باندی کا ہے ف - کہ مثل مملوکہ قنہ کے اسکو بھی
خیار العتق ہوتا ہے - يعني اذا تزوجت باذن مولاها ثم عتقت - یعنی جب مکاتبہ نے اپنے مولی کی اجازت سے نکاح کیا پھر وہ
آزاد ہو گئی ف - یعنی مال کتابت ادا کر کے آزاد ہوئی ع - اور اگر اسنے بغیر اجازت مولی کے خود نکاح باندھا ہو تو اسکو خیار العتق
نہین جیسے مملوکہ قنہ مین ہوتا ہے - م ف ع - وقال زفر رح لا خيار لها لان العقد نفذ عليها برضاها وكان المهر لها فلا معنى
لاثبات الخيار - اور زفر رح نے کہا کہ معتقہ مکاتبہ کو خیار عتق نہین کیونکہ عقد تو اسکی رضامندی سے اسپر نافذ ہوا اور مہر بھی اسی کا
ہے تو اسکے لیے خیار عتق ثابت کرنے کے کچھ معنی نہین ہین ف - اگر کہو کہ پھر مملوکہ قنہ کی رضامندی سے اگر نکاح ہوا ہو تو اسکے لیے
بھی خیار عتق نہ ہونا چاہیے جواب دیا کہ - بخلاف الامة لانه لا معتبر برضاها - برخلاف باندی یعنی قنہ کے کیونکہ اسکی رضامندی کا
کچھ اعتبار نہین ہے ف - اور نیز دلیل یہ کہ خیار العتق کی حدیث مذکور کہ ملکت بضعک فاختاری - یہ بھی مکاتبہ کو شامل نہین ہے کیونکہ
مکاتبہ تو پہلے سے اپنی بضع کی مالک ہو چکی تھی - جواب یہ کہ نہین کیونکہ خود مملوکہ تھی - ہان صرف تجارتی امور مین اسکا تصرف خود مختار
کیا گیا وہ بھی اس قید سے کہ مولی کا نقصان نہ ہو - ع ف - تو نص شامل ہے اور رضامندی و مہر کا بیان کچھ تعلق نہین - م - ولنا ان العلة
ازدياد الملك - اور ہماری دلیل یہ کہ مختار ہونے کی علت تو اسپر ملکیت کا بڑھ جانا ف - دو طلاق سے تین طلاق ہو جانا وغیرہ
وقد وجدناها في المكاتبة - اور یہ علت ہمنے مکاتبہ مین بھی پائی - لان عدتها قرءان - کیونکہ اسکی عدت دو حیض تھے ف - ۱۲

Marfat.com

تین ہو گئے۔ **وطلاقہا ثنتان**۔ اور اسکی طلاق کامل دو ہیں ف۔ اب تین ہوئے جاتے ہیں۔ تو وہ مختار ہے کہ چاہے اپنے اوپر اسکو بڑھاوے یا فسخ کرے۔ **وان تزوجت امۃ**۔ اور اگر نکاح کیا باندی قنہ نے ف۔ جو بالغہ ہے یا غلام بالغ نے۔ ت ع۔ **بغیر اذن مولاہا**۔ بغیر اجازت اپنے مولی کے۔ **ثم عتقت**۔ پھر وہ آزاد کی گئی ف۔ قبل نفاذ عقد کے۔ **صح النکاح**۔ تو عقد مذکور صحیح یعنی نافذ ہو گیا ف۔ بخلاف ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ کے کہ انکے نزدیک عورتوں کی عبارت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک منعقد ہوتا ہے **لانہا من اہل العبارۃ**۔ کیونکہ باندی کو عبارت کی لیاقت ہے ف۔ کیونکہ بالغہ عاقلہ ہے تو ایجاب و قبول درست ہے صرف نافذ نہیں ہو سکتا۔ **وامتناع النفوذ لحق المولی وقد زال**۔ اور نفاذ ممنوع ہونا بوجہ حق مولی کے تھا وہ زائل ہو گیا ف۔ کیونکہ اسنے آزاد کر دیا پس اب عقد نافذ ہو گیا۔ **ولا خیار لہا**۔ اور باندی کو آزاد ہونے کا خیار نہیں حاصل ہوگا۔ **لان النفوذ بعد العتق فلا تتحقق زیادۃ الملک**۔ کیونکہ نافذ ہونا تو آزاد ہو جانے کے بعد ہے پس ملکیت کا بڑھنا نہیں متحقق ہوتا ف۔ بلکہ ابتداء سے حرہ کے مانند ملکیت ثابت ہوئی ہے **کما اذا زوجت نفسہا بعد العتق**۔ جیسے عورت کہ اسنے بعد آزاد ہونے کے اپنے آپ کو تزویج کیا ف۔ تو اسپر تین طلاق کا حق شوہر کو ثابت ہوگا (فروع) معتقہ کا خیار صرف آزاد ہونے کے علم کی مجلس تک رہتا ہے ع۔ اگر اسنے عذر کیا کہ میں اپنے واسطے خیار ہونا جانتی نہ تھی اب جس مجلس میں مجھے معلوم ہوا اسی میں میں نے فسخ کیا تو عذر قبول ہے ت م۔ اگر اسنے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ نکاح کا فسخ ہے اور طلاق نہیں ہے جیسے خیار بلوغ میں ہوتا ہے کیونکہ ہر جدائی جو عورت کی طرف سے پیدا ہو وہ طلاق نہیں ہوتی جیسے عورت نے اپنے خاوند کے ابع بیٹے کا شہوت سے بوسہ لیا وہ مانند اسکے م ع۔ پھر یہ فسخ کچھ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے بخلاف خیار بلوغ کے۔ ت۔ اگر اسنے نکاح باقی رکھا تو مہر مولی کو ہوگا اور اگر فسخ کیا تو اسکے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا۔ اگر معتقہ صغیرہ ہو تو اسکا خیار العتق تا وقت بلوغ متاخر ہوگا پھر بقول اصح اسکو خیار بلوغ نہیں ہوگا۔ و۔ **فان کانت تزوجت بغیر اذنہ علی الف ومہر مثلہا مائۃ**۔ پھر اگر مولی کی بغیر اجازت کے باندی نے ہزار درم پر اپنا عقد کر لیا حالانکہ اسکا مہر المثل سو درم ہے ف۔ تو مہر المثل سے زائد کو مہر مسمی ٹھہرایا۔ **فدخل بہا زوجہا**۔ پھر شوہر نے اسکے ساتھ دخول کر لیا ف۔ حتی کہ مہر مسمی پورا مستقر ہو گیا۔ **ثم اعتقہا مولاہا**۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا ف۔ تو برخلاف قول امام زفر رح کے ہمارے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ **فالمہر للمولی**۔ پس مہر مذکور مولی کے واسطے ہوگا ف۔ کیونکہ دخول سے جس وقت مستقر ہوا کہ وہ آزاد نہیں ہوئی تھی تو یہ مہر مولی کا حق ہوا۔ **لانہ استوفی منافع مملوکۃ للمولی**۔ کیونکہ شوہر نے مولی کی مملوکہ منافع سے پوری لذت حاصل کر لی۔ **وان لم یدخل بہا حتی اعتقہا فالمہر لہا**۔ اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ دخول نہیں کیا ہو حتی کہ مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو مہر مذکور باندی آزاد شدہ کا ہے ف۔ کیونکہ نکاح فاسد تھا اور مولی کی ملکیت میں دخول نہ ہوا جس سے مہر متاکد ہوتا تو بعد آزاد ہونے کے نکاح نافذ ہو کر مہر لازم ہوا تو یہ عورت ہی کے واسطے ہوگا۔ **لانہ استوفی منافع مملوکۃ لہا**۔ کیونکہ شوہر نے اسی عورت کے منافع مملوکہ کو حاصل کیا ہے۔ **والمراد بالمہر الالف المسمی**۔ اور مہر سے مراد پورا ہزار درم ف۔ نہ مہر المثل۔ **لان نفاذ العقد بالعتق استند الی وقت وجود العقد**۔ کیونکہ عقد نافذ ہونا عقد پائے جانے کے وقت کی طرف مستند ہوا ہے ف۔ یعنی جب نفاذ ظاہر ہوا تو حکم یہ ہوگا کہ جس وقت سے عقد بندھا اسی وقت سے نافذ ہوا کیونکہ یہ وہی عقد ہے حالانکہ عقد میں مہر مسمی ہزار درم پر تھا **فصحت التسمیۃ ووجب المسمی**۔ تو مہر کا مسمی کرنا صحیح ہوا اور وہی مسمی واجب ہو گیا ف۔ حاصل کلام یہ کہ اگر دخول کے بعد آزاد کی گئی تو یہ مہر مولی کا ہوا اور اگر قبل دخول کے آزاد ہوئی تو یہ مہر اسی باندی کا ہوگا۔ **ولہذا لم یجب مہر آخر بالوطی فی نکاح موقوف**۔ اور اسی وجہ سے کہ نفاذ کا استناد وقت عقد سے ہو جاتا ہے موقوف نکاح میں وطی کر لینے سے دوسرا مہر نہیں واجب ہوتا ف۔ مثلاً باندی نے بغیر اجازت مولی کے نکاح کیا یا فضولی نے زید کا نکاح ہندہ سے کیا پھر شوہر نے وطی کر لی پھر مولی نے یا زید و ہندہ نے اجازت دی تو یہ نہیں ہوگا کہ قبل اجازت کے جو وطی کی اسکا عقر واجب ہو پھر بعد اجازت کے وطی سے مہر مسمی واجب ہو۔ کیونکہ اجازت سے جب ہی عقد نافذ ہوا جو موقوف تھا گویا وقت عقد کے اجازت ہو چکی تو ہر ایک وطی نکاح جائز میں واقع ہوئی لہذا ایک ہی مہر لازم ہوگا۔

Marfat.com

لان العقد قد اتحد باستناد النفاذ فلا یوجب الا مہرا واحدا۔ کیونکہ نفاذ وقت عقد کی طرف مستند ہونے سے عقد ایک اکیلا رہا (یعنے دو عقد نہین تاکہ ہر ایک کا مہر علٰحدہ واجب ہو) تو یہ عقد صرف ایک مہر واجب کریگا۔ ف۔ جامع صغیر مین ذکر فرمایا۔ ومن وطی امۃ ابنہ۔ اور جس شخص نے وطی کی اپنے پسر کی باندی سے ف۔ یعنی پسر کی قنہ باندی سے جو فقط اسکے ملک مین موجود ہی بدون نکاح کیے یا ملک خریہ وغیرہ حاصل کیے باپ نے وطی کرلی تو دو حال ہین اگر باندی اس سے حاملہ نہوئی تو وطی حرام کا مرتکب ہوا اور اسپر عقر واجب ہی اور عقر کا اندازہ یہ کہ کتنے مال پر یہ باندی نکاح مین لائی جاتی۔ یہی مختار ہی۔ مل دہو اگر وطی کی۔ فولدت منہ۔ پس باندی اس سے بچہ جنی ف۔ اور وقت وطی سے ولادت تک وہ پسر کے ملک مین ہی۔ فھی ام ولد لہ۔ تو یہ باندی اسکے باپ کی ام ولد ہی ف۔ تاکہ یہ وطی زنا نہو۔ وعلیہ قیمتہا۔ اور باپ پر اس باندی کی قیمت واجب ہوئی ف۔ اگرچہ باپ فقیر ہو۔ د۔ اور بچہ کی قیمت نہین۔ م۔ ولا مہر علیہ۔ اور باپ پر کچھ مہر نہین ف۔ اور یہی شافعی وا حمد کا قول ہی ع۔ ومعنی المسالۃ ان یدعیہ الاب۔ اور مسئلہ کے معنی یہ کہ باپ نے اس بچہ کا دعوی کیا ف۔ کہ میرا نطفہ ہی اور حال یہ کہ باپ مرد آزاد ہوا ور مسلمان عاقل ہو تو باندی مذکورہ اسکی ام ولد قرار پاویگی اور اگر ایسا معاملہ شریک مین ہو تو شریک پر نصف عقر بھی لازم آتا م۔ ووجہہ ان لہ ولایۃ تملک مال ابنہ للحاجۃ الی البقاء۔ اور اسکی وجہ یہ ہی کہ باپ کو یہ ولایت حاصل ہی کہ بیٹے کے مال کا مالک ہو جاوے بوجہ اپنی جان کو باقی رکھنے کی ضرورت کے ف۔ کیونکہ حدیث مین ہی کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہی۔ پس اگر باپ کو ضرورت پیش آئی اور طعام موجود مگر اسکا مالک بیٹا اور وہ پردیس مین ہی تو باپ کو اپنی جان باقی رکھنے کے لیے بیٹے کا یہ مال مفت لینا جائز ہی۔ فلہ تملک جاریتہ للحاجۃ الی صیانۃ الماء۔ تو باپ کو اختیار ہی کہ پسر کی باندی کا مالک ہو جاوے بضرورت اپنے نطفہ کے حفاظت کے ف۔ لہذا ہمنے کہا کہ وہ اس باندی کا مالک قرار دیا جائیگا حتی کہ باندی اسکی ام ولد ہوگی۔ غیر ان الحاجۃ الی ابقاء نسلہ دونہا الی ابقاء نفسہ۔ صرف اتنا فرق ہی کہ نسل باقی رکھنے کی ضرورت بہ نسبت جان باقی رکھنے کی ضرورت کے کمتر ہی۔ فلہذا تملک الجاریۃ بالقیمۃ والطعام بغیر القیمۃ۔ اسی فرق کی وجہ سے وہ باندی کا بعوض قیمت کے مالک ہوگا اور طعام کا بلا قیمت مالک ہوگا۔ ثم ہذا الملک یثبت قبل الاستیلاد شرطا لہ۔ پھر یہ ملک (جو باپ کو حاصل ہوئی) استیلاد سے پہلے بوجہ شرط استیلاد کے ثابت ہوگئی ف۔ یعنی باندی کے بچہ پیدا ہو جانے کے بعد سے یہ ملک ثابت نہین بلکہ پہلے سے ثابت ہوئی یعنی وطی سے پہلے ثابت ہوگئی تاکہ اسکا باندی کو وطی سے ام ولد بنانا صحیح ہو۔ اذ المصحح حقیقۃ الملک۔ اسواسطے کہ استیلاد کو صحیح کرنے والی یا تو حقیقی ملک ہی ف۔ جیسے آدمی نے اپنی قنہ باندی سے وطی کرکے حاملہ کیا۔ اوحقہ۔ یا حق الملک ہی ف۔ جیسے باندی کو مکاتبہ کر دیا لیکن حق ملک ابھی قائم ہی حتی کہ اگر مال کتابت ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو پھر قنہ ہو جائیگی پس اگر مکاتبہ سے وطی کرکے حاملہ کیا تو وہ ام ولد ہوگئی۔ غرضکہ استیلاد کے لیے حقیقی ملک یا حق ملک شرط ہی۔ وکل ذلک غیر ثابت للاب فیہا۔ اور باپ کے لیے اس باندی مین کوئی بھی ثابت نہین ہی۔ حتی یجوز لہ التزوج بہا۔ حتی کہ باپ کو اس باندی کے ساتھ اپنا نکاح کر لینا جائز ہی ف۔ جبکہ بیٹا اجازت دے حالانکہ کوئی ملک ہوتی تو نکاح روا نہوتا پس باپ کو باندی مین کوئی حق ام ولد بنانے کا ثابت نہین ہی اور یہان اسکا نطفہ رائگان ہونے سے بچنے کے لیے ام ولد بنانے کی ضرورت واقع ہی۔ فلا بد من تقدیمہ۔ تو ضرور ہوا کہ ملک مقدم ثبوت ہو ف۔ یعنی باپ نے وطی سے پہلے اس باندی مین اپنی ملک قائم کرلی پس اس معاملہ مین باپ کا مرتبہ و حق لحاظ کرکے بیٹے کی باندی مین یہ خصوصیت حاصل ہوئی کہ باپ نے اپنی ضرورت کے لیے بدون اجازت و رضامندی بیٹے کے اسکی باندی کو بعوض اتنے دامون کے جو اسکی قیمت ہو اپنے ملک مین کرلیا پھر وطی کرکے اسکو ام ولد بنایا پس قیمت تو لازم آئی۔ فتبین ان الوطی یلاقی ملکہ فلا یلزمہ العقر۔ پس ظاہر ہوگیا کہ باپ کا وطی کرنا اپنے ملک مین واقع ہوا تو اسپر عقر لازم نہوگا ف۔ حالانکہ عقر وہ ہوتا ہی جو غیر ملک مین بشبہہ وطی کرنے سے لازم آوے۔ اور یہان اپنی ملک ہی۔ و

Marfat.com

قال زفر والشافعی یجب المہر لانہما یثبتان الملک حکما للاستیلاد - اور زفر و شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ یہ دونوں باپ کی ملک کو استیلاد کے حکم کے طور پر ثابت کرتے ہیں ف - تو یہ حکم بالضرور بعد استیلاد کے ہوگا تو وطی غیر ملک میں ہونے سے عقر لازم ہوگا - **کما فی الجاریۃ المشترکۃ** - جیسے مشترکہ باندی میں ہوتا ہے ف - زید و بکر میں باندی مشترک ہے اس سے زید نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو نصف قیمت اور نصف عقر واجب ہے اور اسی طرح اگر باپ و بیٹے میں مشترکہ ہو اور باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو باپ پر بھی نصف قیمت و نصف عقر بالاتفاق واجب ہے تو ملکیت استیلاد کا حکم ہوا - **وحکم الشئی یعقبہ** اور کسی چیز کا جو حکم ہو وہ اس چیز سے پیچھے ہوتا ہے ف - تو ملکیت ہونا بعد استیلاد کے ہے - **والمسألۃ معروفۃ** اور یہ مسئلہ اختلافی مشہور ہے - (فروع) زید و بکر میں مشترکہ باندی سے زید کے باپ نے وطی کر کے ام ولد بنایا تو شریک کا حصہ عقر و حصہ قیمت باندی و بچہ واجب ہوگا - د - باپ کی ولایت زائل ہونے کے بعد دادا کا حکم مثل باپ کے ہے - اگر بیٹے نے باپ یا دادا کی باندی کے بچہ کا دعویٰ کیا تو نسب نہیں ثابت ہوگا مگر بعد تصدیق باپ یا دادا کے - ت - **قال ولو کان الابن زوجہا ایاہ** - فرمایا اور اگر پسر نے اپنی باندی کو باپ کے ساتھ بیاہ دیا ف - اگرچہ نکاح فاسد ہو - د - **فولدت لم تصر ام ولد لہ ولا قیمۃ علیہ** - پھر اس باندی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ باپ کی ام ولد نہیں ہو جائیگی اور باپ پر اسکی قیمت واجب نہیں - **وعلیہ المہر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا - **وولدہا حر** - اور باپ کا جو بچہ اس باندی سے ہوا وہ آزاد ہے ف - کیونکہ وہ بیٹے کا جو مالک باندی ہے بھائی یا بہن ہوگا - **لانہ صح التزوج عندنا خلافا للشافعی لخلوہا عن ملک الاب** - کیونکہ ہمارے نزدیک برخلاف قول شافعی کے باپ کا اس باندی سے نکاح کرنا صحیح ہوگیا کیونکہ وہ باپ کی ملکیت سے خالی تھی - **الا یری ان الابن ملکہا من کل وجہ فمن المحال ان یملکہا الاب من وجہ** - کیا نہیں دیکھتے کہ بیٹا ہر طرح سے اس باندی کا مالک ہے تو محالات سے ہوگا کہ کسی وجہ سے باپ بھی اسکا مالک ہو - **وکذا یملک من التصرفات ما لا یبقی معہا ملک الاب لو کان** - اور یوں ہی بیٹا ایسے تصرفات کا مالک ہے کہ انکے ساتھ باپ کی ملک نہیں باقی رہ سکتی اگر ہوتی ف - مثلاً بیٹا اسکو چاہے فروخت کرے یا ہبہ یا صدقہ اور چاہے اس سے وطی کرے چاہے کسی غیر سے بیاہ دے - **فدل ذلک علی انتفاء ملکہ** - تو یہ باپ کی ملک نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے ف - اور اسی بنا پر باپ کو اس باندی سے وطی کرنا بغیر نکاح و ملک کے حلال نہیں حتی کہ وطی ارتکاب حرام ہو جانے کے بعد اگر کسی نے باپ کو قذف کیا تو قاذف کو سزائے شرعی نہیں ہوگی - (د) کیونکہ وطی حرام کر چکا - **الا انہ یسقط الحد للشبہۃ** - لیکن حد زنا بوجہ شبہ کے ساقط ہے ف - اور حدود کو شبہ سے ساقط کرنا معروف ہے - اور اسی وجہ مذکورہ سے جب حمل رہ گیا تو بیٹے بضرورت حفاظت نطفہ اسکو بقیمت مالک ٹھہرایا جیسا کہ سابق میں گزرا پس واضح ہوا کہ باندی میں باحکام دنیاوی باپ کی کچھ ملک نہیں تو ملک نکاح قائم ہو سکتی ہے - **فاذا جاز النکاح صار ماؤہ مصونا بہ** - پھر جب نکاح جائز ہوگیا تو باپ کا نطفہ محفوظ ہوگیا ف - حتی کہ اولاد حلال و آزاد پیدا ہوگی تو پھر باندی کے مالک ہو جانے کی ضرورت نہ رہی - **فلم یثبت ملک الیمین** - تو ملک الیمین ثابت نہوئی ف - اور جب باپ کی ملک نہوئی - **فلا تصیر ام ولدلہ** - تو وہ باپ کی ام ولد بھی نہو جائیگی - **ولا قیمۃ علیہ فیہا ولا فی ولدہا لانہ لم یملکہا** - اور باپ پر کچھ قیمت بھی نہوگی نہ باندی کے بارہ میں اور نہ اس اولاد میں جو اس سے پیدا ہو کیونکہ باپ کچھ اس باندی و اولاد کا مالک نہیں ہوا - **وعلیہ المہر لالتزامہ بالنکاح وولدہا حر** - اور باپ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اسنے نکاح کے ذریعہ سے مہر اپنے اوپر لازم کیا اور باندی سے جو بچہ ہو وہ آزاد ہوگا ف - حالانکہ باندی کا بچہ اسکے مولی کی ملک ہوا کرتا ہے مگر یہاں آزاد ہوگا - **لانہ ملکہ اخوہ فعتق علیہ بالقرابۃ** - کیونکہ بچہ کا مالک اسکا بھائی ہوا تو وہ بھائی پر بوجہ قرابت کے آزاد ہوگیا ف - کیونکہ منصوص ہے کہ جو کوئی اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو وہ خود اس پر آزاد ہو جائیگا - پس یہاں بھائی مجبور ہے کیونکہ وہ محرم رحم رکھتا ہے خواہ بہن ہو یا بھائی ہو لامحالہ آزاد ہو جائیگا - عینی رح نے لکھا کہ یہی امام مالک کا قول ہے - پھر اصل یہ کہ ملک رقبہ اور ملک نکاح ایک وقت میں جمع نہیں

ہوتی ہیں اور یہ بالاجماع ہے۔ لہذا جامع صغیر میں فرمایا۔ واذا کانت الحرۃ تحت عبد فقالت لمولاہ۔ اگر آزاد عورت کسی غلام کی تحت میں منکوحہ ہو پس اس عورت نے غلام کے مولی سے کہا ف۔ حالانکہ مولی مرد آزاد عاقل بالغ ہے۔ ۔ اعتقہ عنی بالف اسکو میری طرف سے بعوض ہزار کے آزاد کر دے ف۔ یا بعوض رطل شراب کے آزاد کر دے۔ ففعل۔ پس مولی نے یہی کیا ف۔ کہ میں نے آزاد کیا بدون اسکے کہ زبان سے کہے کہ میں نے اسکو تیرے ہاتھ فروخت کیا تو عورت پر ہزار درم لازم آئینگے کیونکہ بالاقتضاء یہاں بیع صحیح ہو کر بطور وکالت کے مولی نے آزاد کیا۔ اور۔ فسد النکاح۔ نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ بیع اقتضائی سے غلام اس عورت کے ملک میں آکر آزاد ہوا تو ملک نکاح و ملک رقبہ جمع ہونے سے نکاح فاسد ہو گیا۔ م۔ اور عورت کا مہر بھی ساقط ہو گیا۔ ۔ اور واضح ہو کہ اقتضائی ثبوت یہ ہوتا ہے کہ جس پر وہ چیز موقوف ہو جیسے یہاں یہ غلام اس عورت کی طرف سے آزاد ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد کرنا بغیر ملک نہیں ہو سکتا تو یہ مقتضی ہے کہ پہلے یہ عورت اسکی ملک چاہتی پھر مولی کو وکیل کرتی ہے کہ آزاد کر دے۔ وقال زفر رح لا یفسد۔ اور زفر رح نے کہا کہ نکاح نہیں فاسد ہوگا ف۔ اور اقتضائی بیع نہیں ثابت ہوگی اور عورت پر ہزار درم واجب ہونگے مگر غلام آزاد ہو جائیگا۔ واصلہ انہ یقع العتق عن الآمر عندنا حتی یکون الولاء لہ ولو نوی بہ الکفارۃ یخرج عن عہدتہا۔ اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غلام کا آزاد ہونا اسی شخص کی طرف سے واقع ہوگا جسنے آزاد کرنے کا حکم کیا (جیسے مسئلہ میں آزاد عورت ہے) حتی کہ ولاء اسی حکم دہندہ کی ہوگی اور اگر حکم دہندہ نے اس سے کفارہ کی نیت کی ہو تو کفارہ کی ذمہ داری سے باہر ہو جائیگا ف۔ چنانچہ اگر اس مسئلہ میں عورت مذکورہ پر کفارہ قسم میں ایک بردہ آزاد کرنا لازم ہوا اور اسنے اس حکم سے یہ چاہا کہ میرے کفارہ میں یہ غلام آزاد ہو جاوے تو کفارہ ادا ہو گیا۔ وعندہ یقع عن المامور۔ اور زفر رح کے نزدیک یہ آزاد کرنا اسکی طرف سے ہو جائیگا جسکو حکم دیا گیا ف۔ اور حکم دہندہ کی طرف سے نہیں ہوگا۔ لانہ طلب ان یعتق المامور عبدہ عنہ۔ کیونکہ حکم دہندہ نے یہ چاہا کہ مامور اپنا غلام اسکی طرف سے آزاد کرے ف۔ اور عتق کے واسطے شرط ہے کہ اپنا غلام ہو نہ پرایا غلام اور یہاں اسنے پرائے غلام کی اپنی طرف سے آزادی چاہی ہے۔ وہذا محال لانہ لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم فلم یصح الطلب۔ اور یہ محال ہے کیونکہ عتق ایسی چیز میں نہیں جسکا آدمی مالک نہو تو اسکا چاہنا صحیح نہوا ف۔ مگر مامور خود اس غلام کا مالک ہے۔ فیقع العتق عن المامور۔ تو آزاد ہونا مامور کی طرف سے واقع ہو جائیگا ف۔ اور صفت آزادی واقع ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ یوں کہو کہ اسنے پرایا غلام اپنا کر کے آزادی چاہی ہے۔ تو یہ سب باتیں برباد ہوں۔ ولنا انہ امکن تصحیحہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حکم دہندہ کی درخواست کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ بتقدیم الملک بطریق الاقتضاء اذ الملک شرط لصحۃ العتق عنہ۔ بایں طور کہ اقتضاء کے ذریعہ سے اسکے ملک کو مقدم کر لیا جاوے کیونکہ اسکی طرف سے آزادی صحیح ہونے کے لیے ملک ہونا شرط ہے ف۔ تو ہم تصحیح کرتے ہیں کہ پہلے اقتضاء سے ملک ہو سکتی ہے۔ فیصیر قولہ اعتق عنی۔ تو یوں ہو گیا کہ حکم دہندہ کا کہنا کہ میری طرف سے آزاد کر۔ طلب التملیک منہ بالالف ثم امرہ باعتاق عبد الآمر عنہ۔ اسنے بعوض ہزار کے مامور سے اپنی ملک میں لینا چاہا پھر اپنے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا۔ وقولہ اعتقت تملیکا منہ ثم الاعتاق عنہ۔ اور مامور کا یہ کہنا کہ میں نے آزاد کیا یہ حکم دہندہ کو ملک کرنا پھر اسکی طرف سے آزاد کر دینا ہوا ف۔ پس کلام صحیح ہو گیا۔ اور شرح نے اوپر کہا کہ مامور زبان سے نہ کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ فروخت کر کے آزاد کیا کیونکہ اس صورت میں حکم دہندہ پر لازم ہوگا کہ میں نے بیع کو قبول کیا اسواسطے کہ بیع اقتضائی نہیں بلکہ بیع صریح ہے تو ایجاب و قبول شرط ہے۔ بالجملہ مسئلہ مذکورہ میں بھی کلام عورت کی اسی طرح تصحیح کی گئی کہ مولی نے پہلے عورت کی ملک کر دیا پھر آزاد کیا۔ واذا ثبت الملک للآمر فسد النکاح۔ اور جبکہ حکم دہندہ یعنی عورت زوجہ کے واسطے ملک غلام ثابت ہوا تو نکاح فاسد ہو گیا ف۔ کیونکہ ملک نکاح سے غلام اس عورت پر ملکیت رکھتا ہے اور عورت اب اسپر مالک ہو گئی اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ للتنافی بین الملکین۔ کیونکہ دونوں ملک میں باہم منافات و تضاد ہے۔ ولو قالت اعتقہ عنی ولم تسم مالا

اور اگر اس مسئلہ میں آزادہ عورت نے مولائے غلام سے کہا کہ اسکو میری طرف سے آزاد کر دے اور مال کا کچھ نام نہیں لیا ف
اور مولی نے یہی کیا۔ لم یفسد النکاح۔ تو نکاح فاسد نہیں ہوگا ف۔ بلکہ غلام مذکورہ مولی کی طرف سے مفت آزاد ہو جائیگا
والولاء للمعتق۔ اور اسکی ولاء اسکے آزاد کرنے والے یعنی مولی کی ہوگی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ اور یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے
نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف ہذا والاول سواء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں
لانہ یقدم التملیک بغیر عوض تصحیحا لتصرفہ۔ کیونکہ مفت مالک کرنے کو مقدم کر لیا جاوے تاکہ اسکا تصرف صحیح بنایا جاوے
ف۔ بر باد ہو تو فرق صرف یہ ہوا کہ اول صورت میں بعوض مال کے ملک کر دی اور یہاں بغیر عوض کے۔ لیکن بغیر عوض کے
تملیک کو ہبہ کہتے ہیں اور اسمیں قبضہ شرط ہے یعنی پہلے عورت مذکورہ اس غلام پر قبضہ کرے پھر مولی اسکی طرف سے آزاد کرے تو جائز
ہو اور یہاں قبضہ نہیں ہوا تو پھر کیونکر صحیح ہوگی۔ جواب دیا کہ ہبہ پیدا ہو جائیگا۔ ویسقط اعتبار القبض۔ اور قبضہ کا
اعتبار ساقط ہو جائیگا۔ کما اذا کان علیہ کفارۃ ظہار۔ بقیاس اس مسئلہ کے کہ ایک شخص پر ظہار کا کفارہ واجب تھا ف
اور ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینے سے ادا کرنا پڑا۔ فامر غیرہ ان یطعم عنہ۔ پس اسنے دوسرے کو حکم دیا کہ میری طرف سے طعام
کھلادے ف۔ یعنی دوسرے کی ملک میں طعام ہے اس سے کہا کہ میری طرف سے ادائے کفارہ میں طعام کھلادے۔ تو یہی معنی
ہیں کہ مجھے طعام ہبہ کر پھر میری طرف سے مساکین کو ادا کر۔ پس اگر مامور نے ایسا کیا تو بالاتفاق اسکا کفارہ ادا ہو گیا۔ حالانکہ
اس ہبہ میں قبضہ نہیں پایا گیا تو اسی وجہ سے کہ شرط قبضہ ساقط ہو کر ہبہ صحیح ہوا۔ یونہی اس مسئلہ مذکورہ میں کہو کہ قبضہ کی شرط
ساقط ہو کر غلام کا ہبہ ہوا پھر مولی نے عورت کی طرف سے آزاد کر دیا تو نکاح فاسد ہو گیا۔ ولہما ان الہبۃ من شرطہا القبض
بالنص۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ ہبہ ایسا عقد ہے کہ اسکی شرط میں سے قبضہ بدلیل نص ثابت ہے۔ فلا یمکن
اسقاطہ۔ تو شرط قبضہ کو ساقط کرنا ممکن نہیں ف۔ جیسا کہ ابو یوسف رح نے زعم فرمایا ہے۔ ولا اثباتہ اقتضاء۔ اور قبضہ
کو بطور اقتضاء بھی ثابت کرنا ممکن نہیں ف۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ اچھا قبضہ ساقط نہیں ہوا مگر یہاں اقتضاء ثابت
ہو گیا تو یہ بھی ممکن نہیں۔ لانہ فعل حسی۔ کیونکہ قبضہ ایک فعل حسی ہے ف۔ جو محسوس فعل سے ہوتا ہے اور کوئی عقد معنوی
نہیں ہے جو باقتضاء ثبوت ہو۔ بخلاف البیع لانہ تصرف شرعی۔ برخلاف بیع کے کہ وہ ایک شرعی تصرف ہے۔ ف
جو باقتضاء ثابت ہوتا ہے۔ وفی تلک المسئلۃ۔ اور اس مسئلہ میں ف۔ جو اوپر کفارہ ظہار میں ذکر کیا ہے اسمیں قبضہ ساقط
نہیں ہوا جیسا کہ ابو یوسف نے گمان کیا۔ بلکہ نائب کا قبضہ موجود ہے اسطرح کہ۔ الفقیر ینوب عن الآمر فی القبض۔ حکم دہندہ
یعنے موہوب لہ کی طرف سے قبضہ کرنے میں فقیر نائب ہو جائیگا ف۔ پس جب ہبہ کرنے والے نے طعام فقیر کو دیا تو فقیر نے
حکم دہندہ کی طرف سے قبضہ کر کے اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اور ایسا قبضہ غلام کے مسئلہ میں نہیں بنتا ہے۔ اما العبد فلا یقع فی یدہ
شیٔ لینوب عنہ۔ غلام کا یہ حال ہے کہ اسکے قبضہ میں کچھ چیز واقع نہیں ہوئی تاکہ وہ عورت کی طرف سے قبضہ کا نائب ہوتا ف
پس یہی رہا کہ مولی کے آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا اور چونکہ عورت کے ملک میں نہیں آیا تو نکاح فاسد نہیں ہوا۔ واضح ہو کہ عورت کو
خیار العتق ہوتا ہے اور غلام کو نہیں ہوتا پس نکاح بدستور رہا۔ فاللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م

باب نکاح اہل الشرک

باب مشرکوں کے نکاح کے بیان میں۔ مشرک وہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کے ساتھ شریک بنا دے جیسے نصرانی اور بت پرست
مع اقرار خدائے عزوجل کے اور یہاں کافر کو بھی شامل ہے جو مطلقاً خدا کا منکر ہے جیسے دہریہ و نیچر وغیرہ۔ پس اگر کوئی آدمی اللہ تعالی
کی صفات میں بھی کسی صفت میں شریک لا دے تو مشرک ہے اور اگر بعد اسلام کے ایسا کیا تو مرتد ہو گیا پس یہ باب کافر و بت پرست

Marfat.com

دوہری زنجیر ونصرانی ویہودی ومرتد سب کا بیان ہے۔ م۔ یہان تین اصول ہین۔ اول یہ کہ جو نکاح درمیان دو مسلمانون کے صحیح ہوتا ہے وہ دو کافرون مین بھی صحیح ہوگا۔ اسی معنی مین وارد ہے کہ مین نکاح سے پیدا ہوا ہون نہ سفاح یعنے زنا سے۔ واضح ہو کہ صحیح بخاری مین حضرت ام المومنین عائشہ سے روایت ہے کہ زمانہ اسلام ورسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جاہلون مین چار طور سے نکاح جاری تھا۔ طور اول یہی جو آج کل ہے کہ آدمی نے دوسرے کی دختر یا ولیہ کو منگنی کی اور اسنے مہر پر بیاہ دی۔ طور دوم یہ تھا کہ شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو اپنے حیض سے پاک ہو جاوے تو فلان مرد کے پاس آدمی بھیجکر اس سے سنگتی کیجیو اور شوہر اس درمیان مین اس سے جدا ہو جاتا تھا اور اس سے بالکل جماع نہین کرتا تھا پس وہ پاک ہو کر فلان مرد سے ملتی حتی کہ جب اس سے حمل ظاہر ہو جاتا تو پھر شوہر جب چاہتا اس سے جماع کرتا اور اس سے جاہلون نے فرزند کی نجابت کا قصد کیا تھا اور اسکا پرائی پونجی منگنے کا نکاح کہتے تھے۔ طور سوم یہ تھا کہ دس سے کم مرد سب جمع ہو کر ایک عورت پر داخل ہوتے اور ہر ایک اس سے وطی کرتا پس جب وہ حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی اور اسکو کچھ روز گزرتے تو وہ ان سب مردون کو طلب کرتی پس انمین سے کوئی انکار نہین کر سکتا تھا حتی کہ سب اسکے پاس جمع ہوتے پس عورت کہتی کہ تم لوگون کو اپنا معاملہ تو معلوم ہے اور اب مین بچہ جنی ہون اور یہ بچہ تیرا ہے اے فلان۔ پس جس مرد کے ساتھ چاہتی اسکے ساتھ بچہ لاحق کرتی اور اس مرد کو مجال نہ تھی کہ انکار کر سکے۔ طور چہارم یہ تھا کہ عورتین کسبیان تھین انکے دروازون پر جھنڈیان گڑی تھین جو چاہتا انکے پاس جاتا تھا پس بکثرت لوگ داخل ہوتے اور جماع کرتے جب ان عورتون مین سے کوئی حاملہ ہوتی اور بچہ جنتی تو یہ لوگ اسکے یہان جمع ہوتے اور قیافہ شناس بلائے جاتے پس قیافہ پہچانکر اپنی رائے سے جس مرد کا نطفہ دیکھتے اُسی کے ساتھ لاحق کرتے تھے اور وہ انکار نہین کرتا اور وہ اسی کا بچہ کہلاتا تھا پھر جب اللہ تعالے نے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا تو اسلام نے یہ سب نکاح باطل کر دیے سوائے اس طور نکاح کے جو آج کل جاری ہے۔ وقد رواہ ابو داؤد ایضا۔ نکاح اگرچہ بقاے نسل انسانی کا طریقہ ہے لیکن جانورون کے طور اور فحش سے ممتاز ہے تو کافرون مین بھی جب ممتاز پایا گیا تو وہ نکاح ہے لہذا اصل اول یہ کہ جو نکاح مرد وعورت مسلمانون کے درمیان صحیح وہ دو کافرون مین بھی صحیح نکاح ہے۔ اصل دوم یہ کہ جو نکاح کہ دو مسلمانون مین بوجہ شرط وغیرہ فوت ہونے کے فاسد یا باطل ہو وہ کافرون مین دو حال رکھتا ہے ایک یہ کہ وے بھی اسکو ممنوع اعتقاد کرتے ہون تو ممنوع ہے اور اگر اسکو جائز جانتے ہین تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کافرون کے حق مین نکاح ہوگا۔ حتی کہ اگر دونون مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ اصل سوم یہ کہ ہر نکاح جو محل حرام ہونے کی وجہ سے حرام ہو مانند بہن وغیرہ کے وہ انکے اعتقاد پر جائز واقع ہوگا۔ اور مشائخ عراق کے قول پر فاسد ہوگا۔ ت۔ انھین اصول پر مسائل مبنی ہین۔ واذا تزوج الکافر بغیر شہود او فی عدۃ کافر۔ اگر کافر نے کافرہ کو نکاح مین لیا بغیر گواہون کے یا دوسرے کافر کی عدت مین تھی۔ وذلک فی دینہم جائز۔ حالانکہ ایسا کرنا انکے دین مین جائز ہے۔ ثم اسلما اقرا علیہ۔ پھر دونون مرد وعورت مسلمان ہو گئے تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقال زفر النکاح فاسد فی الوجہین الا انہ لا یتعرض لہم قبل الاسلام والمرافعۃ الی الحکام۔ اور زفرؒ نے کہا کہ دونون صورتون مین نکاح فاسد ہے لیکن اتنی بات ہے کہ انسے تعرض نکیا جائیگا جب تک مسلمان نہون یا قاضی حاکم کے حضور مین مرافعہ نکرین۔ وقال ابو یوسف ومحمد فی الوجہ الاول۔ اور کہا ابو یوسف ومحمد نے پہلی صورت مین ف جبکہ بغیر گواہون کے نکاح کیا ہے تو حکم۔ کما قال ابو حنیفۃ۔ جیساکہ امام ابو حنیفہ نے کہا ہے۔ وفی الوجہ الثانی کما قال زفرؒ۔ اور دوسری صورت مین جبکہ عدت الغیر مین تھی حکم جیساکہ زفرؒ نے کہا ہے۔ لہ ان الخطابات عامۃ علی ما مر من قبل فیلزمہم۔ زفرؒ کی دلیل یہ کہ خطابات الٰہی عام ہین چنانچہ پہلے گزرا تو وہ کافرون کو بھی لازم ہونگے۔ وانما لا یتعرض لہم لذمتہم اعراضا لا تقریرا۔ انکا ذمی ہونیکی وجہ سے انکے ساتھ تعرض نہونا فقط انکو چھوڑ دینے کے طور پر ہے نہ اسکو برقرار رکھنے کے طور پر ف یعنی جیسے انکو بت پرستی

ہو (مثل پر ستی وغیرہ پر ہم چھوڑتے ہیں بوجہ انکی ذمہ داری کے) یہ اسوجہ سے نہیں کہ ہم ان باطل احکام کو ثابت و برقرار رکھتے ہیں بلکہ اسوجہ سے کہ ہمنے منکو سے چھوڑ دیا اور تعرض نہ کیا۔ واذا ترافعوا۔ اور جب انھون نے حاکم عادل کے حضور میں مرافعہ کیا۔ او اسلموا۔ یا وے مسلمان ہو گئے ف۔ اور حق وعدل کو جاننے لگے۔ والحرمۃ قائمۃ۔ اور ہنوز حرمت موجود ہو ف۔ جدید طور پر موافق شرع کے نکاح نہیں کر چکے ہیں تو انھون نے حق حکم چاہا پس وجب التفریق۔ دونون میں جدائی کردینا واجب ہو گئی ف کیونکہ قرآن مجید میں حکم ہو کہ یا تو اعراض کر اور اگر حکم کرے تو نہیں عدل کا حکم دے اور صاحبین نے کہا کہ جیسا معاملات کے ہمارے احکام انپر لازم ہوں مگر ہمارے مجتہدین میں اختلاف ہو تو حرمت جاہلی احکام انپر لازم ہونگے۔ م۔ ولہما ان حرمۃ نکاح المعتدۃ مجمع علیہا فکانوا ملتزمین لہا۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ جو عورت پہلے شوہر سے عدت میں ہو اس سے نکاح کرنا ہمارے درمیان بالاجماع حرام ہو تو کفار اسکے ماننے کا التزام کرنے والے ہونگے ف کیونکہ ہم انکے تابع نہونگے تو لامحالہ وے ہمارے تابع ہونگے۔ وحرمۃ النکاح بغیر شہود مختلف فیہ۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح کا حرام ہونا اختلافی ہو ف حتی کہ ہمارے یہاں بعض کے نزدیک جائز ہو۔ ولم یلتزموا احکامنا بجمیع الاختلافات۔ اور ذمیون نے ہمارے احکام کو سب اختلافات کے ساتھ ماننے کا التزام نہیں کیا ہو ف تو ہمیں وے اپنے اعتقاد پر چھوڑے جاوین۔ ولابی حنیفۃ ان الحرمۃ لایمکن اثباتہا حقا للشرع لانہم لایخاطبون بحقوقہ۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ حرمت کو ثابت کرنا بطور حق شرع کے ممکن نہیں کیونکہ کافرون کو حقوق شرع کے ساتھ خطاب نہیں ہو ف اسی واسطے ہم انکو شراب وسور میں چھوڑتے ہیں۔ ولا وجہ الی ایجاب العدۃ حقا للزوج لانہ لایعتقدہ۔ اور کوئی وجہ نہیں کہ شوہر کا حق نگاہ رکھنے کے واسطے عدت واجب کیجاوے کیونکہ شوہر اسکا اعتقاد ہی نہیں رکھتا۔ بخلاف ما اذا کانت تحت مسلم۔ برخلاف اسکے جبکہ کتابیہ عورت کسی مسلمان کے تحت میں ہو ف تو مسلمان کی طرف سے عدت میں غیر مرد سے نکاح باطل ہوگا۔ لانہ یعتقدہ۔ کیونکہ مسلمان اسکا اعتقاد رکھتا ہو ف تو شرع اسکے حق کی حفاظت فرماویگی۔ تو معلوم ہوگیا کہ کفار میں بغیر گواہوں کا نکاح اور غیر کافر کی عدت میں کا فر کا نکاح دونون صحیح ہیں۔ واذا صح النکاح۔ اور جب نکاح صحیح ہوا ف یعنی ابتدا میں صحیح ہوا۔ فحالۃ المرافعۃ والاسلام حالۃ البقاء۔ تو مرافعہ کی حالت اور اسلام لانے کی حالت تو بقاے نکاح کی حالت ہو ف اور ظاہر ہو کہ جو چیز ابتداے حال میں صحیح ہو گئی وہ بقاے حال میں بدرجۂ اولی صحیح رہیگی۔ والشہادۃ لیست شرطا فیہا۔ اور حالت بقاء میں گواہی کچھ شرط نہیں ہو ف حتی کہ بعد نکاح کے اگر گواہ مر جاوین تو نکاح صحیح باقی رہتا ہو۔ وکذا العدۃ لاتنافیہا۔ اور یوں ہی عدت بھی اس حالت کی منافی نہیں ہو۔ کالمنکوحۃ اذا وطئت بشبہۃ۔ جیسے منکوحہ جبکہ شبہہ کے ساتھ وطی کی گئی۔ ف مثلا عورت کو خبر ملی کہ اسکا شوہر مر گیا اسنے بعد چار ماہ دس دن کے دوسرے سے نکاح کیا جسنے اسکے ساتھ وطی کی پھر معلوم ہوا کہ پہلا شوہر زندہ موجود ہو تو عورت بدستور اسکے نکاح میں رہیگی حالانکہ اسی حالت میں وہ دوسرے خاوند کی عدت پوری کریگی پھر یہ سب اسوقت کہ کافرنے جس کافرہ سے نکاح کیا وہ محل نکاح تھی۔ اور اگر ایسی عورت سے نکاح کیا جو محل نکاح نہیں ہو چنانچہ فرمایا۔ فاذا تزوج المجوسی امہ او ابنتہ۔ اگر مجوسی نے اپنی ماں یا اپنی بیٹی سے نکاح کیا ف اور مشہور ہو کہ یہ بات انکے دین میں جائز ہو۔ ثم اسلما۔ پھر مجوسی اور یہ عورت دونون مسلمان ہو گئے ف تو امام رح کے نزدیک نکاح صحیح تھا اور بقول مشائخ عراق کے باطل اور یہی صاحبین کا قول ہو لیکن اتفاق ہو کہ۔ فرق بینہما۔ دونون میں تفریق کردیجائیگی۔ لان نکاح المحارم لہ حکم البطلان فیما بینہم عندہما کما ذکرنا فی المعتدۃ۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو محرمات ابدیہ کا نکاح خود کافرون کے درمیان میں باطل ہونے کا حکم رکھتا ہو جیسے ہمنے معتدہ میں ذکر کیا ف یعنی غیر کی معتدہ کے مسئلہ میں۔ اسی طرح اہل اسلام کا اجماع ہو کہ محارم کا نکاح باطل ہو تو اسی کے تابع ذمی لوگ ہونگے مگر ذمہ داری سے تعرض نہیں ہو سکتا تھا۔ ووجب التعرض بالاسلام فیفرق۔ اور اسلام

لانے کی وجہ سے متعرض کرنا واجب ہوگیا تو حاکم دونوں میں تفریق کریگا۔ وعنده له حكم الصحة في الصحيح۔ اور امام رح کے نزدیک صحیح
روایت میں کافروں کے نکاح محارم کا حکم صحت کا ہے ف۔ اور یہ مقتضی تھا کہ اب بھی باقی رہے۔ الا ان المحرمية تنافي
بقاء النكاح فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه۔ لیکن دائمی حرمت ہونا بقائے نکاح سے منافی ہے تو تفریق کردی جائیگی
بخلاف عدت کے کہ عدت کچھ نکاح کو منافی نہیں ہے ف۔ یہ حکم اسلام لانے کا ہے اور اسلام و مرافعہ میں فرق ہے۔ ثم باسلام
احدهما يفرق بينهما وبمرافعة احدهما لا يفرق عنده۔ پھر مجوسی مرد و عورت میں سے ایک کے اسلام لانے سے دونوں میں تفریق
کردی جائیگی اور ایک کے مرافعہ کرنے سے نہیں تفریق کیجائیگی یہ امام رح کا قول ہے۔ خلافا لهما۔ بخلاف قول صاحبین کے ف۔ غرض کہ
امام رح کے نزدیک اسلام لانے و مرافعہ کرنے میں فرق ہے۔ والفرق ان استحقاق احدهما لا يبطل بمرافعة صاحبه۔ اور
فرق یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک کے مرافعہ کرنے سے دوسرے کا استحقاق نہیں باطل ہوگا۔ اذ لا يتغير به اعتقاده۔ کیونکہ ایک کے
مرافعہ سے دوسرے کا اعتقاد نہیں بدلیگا ف۔ اور جواز تو صرف انکے اعتقاد پر دائر تھا۔ پس ہم دوسرے ذمی سے تعرض نہیں کرسکتے۔
اما اعتقاد المصر بالكفر لا يعارض اسلام المسلم۔ رہا جو شخص کہ کفر پر اڑا ہو وہ مسلمان کے اسلام کا معارض نہوگا ف۔ کیونکہ
معارضہ میں برابری شرط ہے۔ لان الاسلام يعلو ولا يعلى۔ کیونکہ اسلام تو بلند رہتا ہے اور اسپر کسی کو بلندی نہیں ہوتی ف۔ جیسا کہ
طبرانی و بیہقی کی حدیث عمر میں اور دارقطنی کی حدیث عائذ بن عمرو میں مذکور ہے تو ایک کا اسلام غالب رہیگا اور کفر جو اسکے خلاف چاہتا تھا رد
کیا جائیگا۔ اور اگر دو نصرانی یا یہودی میں سے عورت مسلمان ہوئی تو تفریق ضروری ہے اور اگر مرد مسلمان ہوا تو نہیں۔ پھر یہ اسوقت کہ
مرافعہ صرف ایک نے کیا۔ ولو ترافعا يفرق بالاجماع۔ اور اگر دونوں نے مرافعہ کیا تو بالاجماع تفریق کردیجائیگی۔ لان مرافعتهما
كتحكيمهما۔ کیونکہ دونوں کا مرافعہ کرنا جیسے دونوں کا حکم بنانا ف۔ اور حکم دونوں کی رضامندی سے ہوتا ہے تو گویا دونوں نے حاکم
سے چاہا کہ انکے درمیان عدل سے حکم کردے۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے کافرہ کو تین طلاق دیدیں اور فقط عورت نے تفریق کی درخواست
کی تو بالاجماع ایک ہی کے مرافعہ پر تفریق کردیجائیگی جیسے اگر عورت کو خلع دیا پھر بدون عقد کے اسکو اپنے تحت میں رکھا یا کافر نے ایسی عورت
سے نکاح کرلیا جو مسلمان شوہر کی عدت میں ہے یا تین طلاق دیکر بدون حلالہ کے اسکے ساتھ نکاح کرلیا تو ان تینوں صورتوں میں بغیر مرافعہ
کے حاکم تفریق کریگا کما فی البحر عن المحيط لیکن مبسوط و حاوی میں مرافعہ شرط کیا ہے۔ م۔ اگر جورو اور مرد دونوں اسلام میں تھے پھر
معاذ اللہ ان میں سے ایک مرتد ہوگیا تو بدون حکم قاضی کے نکاح بالفعل فسخ ہوگیا پس اگر مرد مرتد ہوا تو عورت کے واسطے اگر مدخولہ ہو تو کل
مہر ورنہ نصف مسمی پاتی ہے اور نفقہ عدت ہے اور اگر عورت مرتد ہوئی تو اسکے لیے کچھ مہر و نفقہ نہیں سوائے سکنے کے علی المختار۔ اور وہ اسلام
لانے پر اور خفیف مہر سے نکاح کرنے پر مجبور کیجائیگی اور اسی پر فتوی ہے ولوالجیہ۔ اور اگر جورو و مرد ایک ساتھ دونوں مرتد ہو کر پھر ساتھ ہی
مسلمان ہوگئے تو نکاح باقی رہیگا اور اگر آگے پیچھے مسلمان ہوئے تو فاسد ہوگیا۔ ت۔ ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا كافرة
ولا مرتدة۔ اور جائز نہیں ہے کہ مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے نکاح کرے اور نہ جائز کہ کسی کافرہ سے یا کسی مرتدہ عورت سے نکاح کرے
لانه مستحق للقتل۔ کیونکہ وہ تو قتل کے واسطے مستحق ہو چکا ہے۔ والامهال ضرورة التامل۔ اور تھوڑی مہلت دینا اس ضرورت
سے کہ وہ فکر و غور کرے ف۔ حتی کہ اگر اسکو کوئی شبہہ عارض ہوا تھا اسکو علماء سے حل کرلے پھر بھی نہ مانا تو قتل ہوگا۔ والنكاح
يشغله عنه فلا يشرع في حقه۔ اور نکاح میں پھنسنا اسکو غور و تامل سے غافل کریگا تو اسکے حق میں نکاح مشروع نہیں۔ وكذا
المرتدة لا يتزوجها مسلم ولا كافر۔ اور اسی طرح مرتدہ عورت کے ساتھ کوئی مرد مسلمان یا کافر نہیں نکاح کریگا ف۔ اگرچہ
مرتدہ قتل نہوگی بلکہ محبوس کیجائیگی۔ لانها محبوسة للتامل۔ کیونکہ مرتدہ تو غور کرنے کے واسطے محبوس کی گئی ہے۔ وخدمة الزوج
تشغلها۔ اور شوہر کی خدمتگاری اسکو غور و فکر سے غافل کریگی۔ ولانه لا ينتظم بينهما المصالح والنكاح ما شرع لعينه بل
لمصالحه۔ اور اسوجہ سے کہ مرتدہ عورت و اسکے نکاح کرنے والے کے درمیان مصلحتوں کا انتظام نہیں ہوسکتا حالانکہ نکاح کچھ اپنی ذات

ایجاب و قبول کے واسطے مشروع نہین بلکہ مسلمون کے واسطے مشروع ہوا ہے ف پھر واضح ہو کہ فرزند اپنے والدین مین سے اسکا تابع
قرار پاتا ہے جو دونون مین بہتر ہو۔ ت۔ فان کان احد الزوجین مسلما فالولد علی دینہ۔ پس اگر والدین مین سے ایک مسلمان ہو
تو فرزند اسی کے دین پر قرار پاویگا۔ وکذلک ان اسلم احدہما ولہ ولد صغیر صار ولدہ مسلما باسلامہ۔ اور یونہی اگر جورو
مرد مین سے ایک اسلام لایا اور انھین ایک صغیر بچہ ہے تو اسکے مسلمان ہونے کے ساتھ مین بچہ بھی مسلمان ہو جائیگا ف اور مسئلہ پر
ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لان فی جعلہ تبعا لہ نظرا لہ۔ کیونکہ بچہ کو اسکا تابع کرنے مین بچہ کے واسطے بہتری کی نظر ہے ف پھر
ہمارے نزدیک کافرون مین بھی ترتیب ہے چنانچہ یہودی سے نصرانی بہتر ہے اور نصرانی سے مجوسی و بت پرست بدتر ہین۔ ت۔ حتی کہ
جامع الفصولین مین لکھا کہ جو کوئی کہے کہ مجوسی و بت پرست بہ نسبت نصرانی کے بہتر ہین تو وہ کافر ہو جائیگا۔ د۔ ولو کان احدہما
کتابیا۔ اور اگر جورو و مرد مین سے ایک کتابی ہو ف مثلاً یہودی یا نصرانی ہو۔ والآخر مجوسیا۔ اور دوسرا مجوسی ہو
فالولد کتابی۔ تو بچہ کتابی قرار پاویگا۔ لان فیہ نوع نظر لہ اذ المجوسیۃ شر منہ۔ کیونکہ ایسا کرنے مین فرزند کے حق مین ایک
طرح کی نظر شفقت ہے اسواسطے کہ مجوسی ہونا تو کتابی ہونے سے بدتر ہے۔ والشافعی یخالفنا فیہ للتعارض۔ اور شافعی ہم اسمین
ہماری مخالفت کرتے ہین بوجہ تعارض کے ف کیونکہ جب فرزند کو کتابی باپ یا مان کے تابع کیا تو شرعاً اس طفل ممیز کا ذبیحہ حلال
ہے اور اگر مجوسی کے تابع کیا تو ذبیحہ حرام ہے تو تعارض واقع ہوا کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہے۔ اور تعارض کا حکم یہ ہے کہ چھوڑا جاوے یا ترجیح
دیجاوے۔ ونحن اثبتنا الترجیح۔ اور ہمنے ترجیح ثابت کردی ف کہ کتابی کے تابع کرنے مین بچہ کے حق مین ایک طرح کی نظر شفقت
ہے۔ واذا اسلمت المرأۃ وزوجہا کافر۔ اور جب عورت مسلمان ہوئی حالانکہ اسکا شوہر کافر موجود ہے ف خواہ کتابی ہے یا
غیر کتابی تو قاضی اس عورت کی حفاظت کریگا۔ اور۔ عرض القاضی علیہ الاسلام۔ اسکے شوہر پر قاضی اسلام کو پیش کریگا۔
فان اسلم فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ مسلمان ہوگیا تو یہ عورت اسکی جورو ہے ف نکاح بدستور باقی ہے۔ وان ابی فرق بینہما
اور اگر اسنے انکار کیا تو قاضی دونون مین تفریق کردیگا ف یونہی اگر خاموش ہوگیا تو یہی حکم ہے۔ لیکن شرط ہے کہ شوہر اس لائق
ہو کہ اسکا اسلام درست ہو۔ اور اصح یہ کہ جب طفل ممیز ہو یعنی امتیاز سے تمیز کرسکتا ہو تو بالاتفاق اسکا انکار معتبر ہے یونہی عورت
اگر ممیزہ لڑکی ہو۔ حاصل یہ کہ جس سے اسلام لانا صحیح اسکا انکار کرنا انکار ہوگا اور اگر وہ تمیز نہ رکھتا ہو تو عمر تمیز تک انتظار کیا جاوے
اور اگر مجنون ہو تو بالفعل اسکے والدین پر اسلام پیش کیا جاوے اگر انھین سے کوئی اسلام لایا تو یہ اسی کے تابع قرار پایا ورنہ تفریق کی
ع۔ ت۔ پھر اگر شوہر نے اگرچہ طفل ممیز ہو یا مجنون کے باپ نے اسلام سے انکار کیا حتی کہ تفریق ہوئی تو یہ فسخ نہین ہوگا بلکہ۔ کان
ذلک طلاقا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ یہ تفریق امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک طلاق قرار پاویگی ف یہی اصح ہے۔ ف۔ لیکن
یہ مرد کے انکار مین ممکن ہے۔ وان اسلم الزوج۔ اور اگر شوہر ہی مسلمان ہوا۔ وتحتہ مجوسیۃ۔ اور اسکے تحت مین ایک مجوسیہ
عورت ہے ف پس اگر وہ نصرانیہ یا یہودیہ ہوگئی تو نکاح باقی رہا۔ ت۔ اور اگر مجوسیہ رہی یا بت پرست ہوگئی۔ عرض علیہ الاسلام
تو قاضی حاکم اسپر اسلام پیش کرے۔ فان اسلمت فہی امرأتہ۔ پس اگر وہ اسلام لائی تو اپنے شوہر کی جورو ہے ف یعنی بدستور
نکاح باقی ہے۔ وان ابت۔ اور اگر عورت نے انکار کیا ف یا خاموشی اختیار کی۔ فرق القاضی بینہما۔ تو قاضی دونون مین
تفریق کردے ف پھر یہان تفریق کا سبب عورت کا انکار ہوگیا۔ اور عورت کی طرف سے طلاق نہین ہوسکتی لہذا فرمایا۔ ولم
تکن الفرقۃ بینہما طلاقا۔ اور یہ فرقت ان دونون مین طلاق نہین ہے ف بخلاف اسکے جب جورو مسلمان ہوئی اور مرد
نے انکار کیا تو اسکا انکار طلاق تھا۔ وقال ابو یوسف لا یکون الفرقۃ طلاقا فی الوجہین۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ
فرقت دونون صورتون مین طلاق نہین ف۔ اور اول اصح۔ بالجملہ جورو مرد ذمیون مین سے کوئی مسلمان ہوجاوے تو دوسرے
پر اسلام پیش کیا جاوے تب حکم کیا جاوے۔ اما العرض فمذہبنا۔ رہا یہ اسلام پیش کرنا تو ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعی

لا یعرض الاسلام لان فیہ تعرضا لہم وقد ضمنا بعقد الذمۃ ان لا نتعرض لہم۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسلام نہین پیش کیا جائیگا کیونکہ اسلام پیش کرنے مین ذمیون سے تعرض کرنا لازم آتا ہی حالانکہ ہمنے انکی ذمہ داری کا عہد کرنے مین اس امر کی ضمانت کری کہ ہم انسے کچھ تعرض نہین کرینگے ف لہذا بغیر پیش کیے ہم فرقت کا حکم دیدین۔ الا ان ملک النکاح قبل الدخول غیر متاکد فینقطع بنفس الاسلام۔ مگر اتنی تفصیل مدخولہ وغیر مدخولہ ہی کہ قبل دخول کے ملک نکاح کچھ متاکد نہین ہوئی تو اسلام ہوتے ہی نکاح منقطع ہوجائیگا۔ ف خواہ غیر مدخولہ جورو اسلام لاوے یا اسکا شوہر۔ وبعدہ متاکد فیتاجل الی انقضاء ثلث حیض کما فی الطلاق۔ اور بعد دخول ہوجانے کے متاکد ہوتی ہی تو تین حیض گذرنے تک مدت دیجائیگی جیسے طلاق مین ہی ف یعنی شافعی کے نزدیک مدت تین طہر ہین لیکن وہ کہتے ہین کہ تم بھی تین حیض تک مہلت دے سکتے ہو جیسے طلاق مین غیر مدخولہ بالفعل منقطعہ ہوجاتی ہی اور مدخولہ کے لیے تین طہر یا تین حیض کی مدت ہی تاکہ مرد غور کرکے چاہے اس مدت مین رجوع کرے اور اصل طلاق مین رجعی ہی اسیطرح مثل طلاق کے اسلام لانے کا حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہین کہ اسلام کا قیاس طلاق پر صحیح نہین کیونکہ طلاق تو وفاق سے نفاق ہی اور اسلام لانا نفاق سے توبہ کرکے وفاق ہی تو متنافیین کا ایک دوسرے پر قیاس جائز نہین ہی م۔ ولنا ان المقاصد قد فاتت۔ اور ہماری حجت یہ ہی کہ مقاصد نکاح تو جاتے رہے ف اسلیے کہ دونون کا اتفاق ایک حالت کفر پر ایک طرح کے باطل مقاصد کو منتظم تھا اب کہ ایک اسلام لایا اور اسکے مقاصد باقیات صالحات ہین اور دوسرے کے مقاصد باطلات فانیات ہین تو ازدواج کا مقصود جاتا رہا اور دونون مین جدائی ہوئی۔ فلا بد من سبب یبتنی علیہ الفرقۃ۔ تو کوئی سبب وہان ضرور ہی جسپر اس جدائی کی بنیاد قائم ہو ف حالانکہ یہان دو باتین ہین ایک اسلام لانا دوم انکار کرنا۔ اب انمین غور کرنا ضرور ہی۔ والاسلام طاعۃ لا یصلح سببا لہا۔ اور اسلام ہونا تو فرمانبرداری ہی وہ جدائی کا سبب نہین ہوسکتا ف تو اسلام لانے والے کا کچھ قصور نہین ہی۔ فیعرض الاسلام۔ تو اسلام پیش کیا جاوے ف یعنی دوسرے پر اسلام پیش کیا جاوے تاکہ اسکی طرف سے بھلا یا برا سبب ظاہر ہو۔ پس اگر وہ اسلام لایا تو ازدواج کا سبب خیر ظاہر ہوا۔ لیحصل المقاصد بالاسلام۔ تاکہ مقاصد نکاح کے بذریعہ اسکے اسلام لانے کے حاصل ہون ف اور اگر منکر ہوا تو سبب شر وبد انتظامی ظاہر ہوا لہذا پیش کرنا واجب ہوا تاکہ وفاق وازدواج ظاہر ہو۔ اوتثبت الفرقۃ بالاباء۔ یا انکار کی وجہ سے جدائی ظاہر ہو ف اس سے معلوم ہوا کہ سبب فرقت کا دوسرے کا انکار ہی اور وہ جبھی ظاہر ہوگا کہ اسپر اسلام پیش کیا جاوے تو پیش کرنا واجب ہوا اور ہمین ذمیوں سے تعرض نہین کیونکہ انکی مصلحتون کا مدار اسی پر ہی تو اسمین صلاح ہی نہ تعرض فافہم۔ م۔ وجہ قول ابی یوسف ان الفرقۃ بسبب یشترک فیہ الزوجان۔ اور قول ابو یوسف کی وجہ یہ ہی کہ جدائی کا وقوع ایسے سبب سے ہوا جسمین جورو اور مرد دونون شریک ہین ف جورو اسلام لائی اور مرد منکر ہوا تب فرقت ہوئی۔ اور معلوم ہی کہ طلاق کا سبب صرف مرد ہوتا ہی۔ فلا یکون طلاقا کالفرقۃ بسبب الملک۔ تو یہ جدائی کچھ طلاق نہوگی جیسے وہ جدائی جو مالک ہوجانے کے سبب سے ہوتی ہی ف مثلا جورو نے اپنے شوہر غلام کو خریدا یا برعکس تو یہ فسخ نکاح ہی نہ طلاق بالاتفاق۔ اس دلیل کا جواب یہ ہی کہ عورت اسلام لانے مین محض مطیع ہی وہ کچھ بھی سبب فرقت نہین ہوسکتی ہی م۔ ولہما ان بالاباء امتنع عن الامساک بالمعروف مع قدرتہ علیہ بالاسلام۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ شوہر بوجہ اسلام سے انکار کرنے کے عورت کو بطور معروف رکھنے سے ممتنع ہوا حالانکہ وہ اسلام لاکر اسکو اچھی طرح رکھ سکتا تھا۔ ف تو گویا اسنے کہا کہ مین اس عورت کو اپنی زوجیت مین عمداً نہین رکھونگا۔ فیتوب القاضی منابہ فی التسریح۔ تو عورت کو رہا کرنے مین قاضی اسکا قائممقام ہوا۔ کما فی الجب والعنۃ۔ جیسے مرد کی مجبوب وعنین ظاہر ہونے مین ہو ف کہ عنین ومجبوب نے گویا کہا کہ مین اس عورت کو بطور معروف نہین رکھ سکتا۔ بس قاضی تفریق کردیتا ہی اور یہ تفریق

طلاق ہوتی ہو اسی طرح یہان مرد کی جانب سے تفریق طلاق ہو رہی یہ صورت کہ جب مرد مسلمان ہوا اور عورت منکرہ ہوئی تو طلاق نہین
اما المرأة فلیست باہل للطلاق فلا ینوب منابہا عند ابائہا - پس عورت تو طلاق دینے کی لیاقت نہین رکھتی تو اسکے
انکار کرنے کے وقت قاضی اسکا قائمقام نہین ہوگا ف بلکہ خود عورت ہی باعث فرقت ہوکر جدا ہوگئی - ثم اذا فرق القاضی
بینہما باباہا - پھر جب قاضی نے عورت کے انکار کی وجہ سے دونون مین جدائی کردی ف تو دیکھا جاوے کہ عورت مدخولہ ہوچکی ہی
یا نہین - فلہا المہر ان کان دخل بہا لتاکدہ بالدخول - پس اگر مدخولہ ہوچکی ہو تو عورت کے واسطے پورا مہر ہو کیونکہ وہ دخول
کی وجہ سے متقرر ہوچکا تھا - وان لم یکن دخل بہا فلا مہر لہا لان الفرقۃ من قبلہا والمہر لم یتاکد - اور اگر وہ مدخولہ نہین
ہوچکی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوگا کیونکہ جدائی تو عورت ہی کی طرف سے آئی ہو اور مہر ہنوز متقرر نہین ہوچکا ف تاکہ ساقط نہوسکے
پس ساقط ہوگیا - فاشبہ الردۃ والمطاوعۃ - تو عورت کا یہ انکار بمانند مرتد ہوجانے اور مطاوعت کرنے کے ہوگیا ف یعنی
اگر غیر مدخولہ عورت اسلام سے پھر کر مرتدہ ہوگئی تو اسکے واسطے کچھ مہر نہین ہوتا اور اگر اسنے اپنے شوہر کے پسر کا شہوت سے بوسہ لیا یا حکم
مطاوعت کرلی یعنی اسنے اس عورت سے بدکاری کا قصد کیا اور عورت اسکی مطیع بنگئی کہ زبردستی نہین ہوئی تو عورت کا مہر غیر متقرر
ساقط ہوگیا م - واذا اسلمت المرأۃ فی دار الحرب وزوجہا کافر - اور اگر کوئی عورت دار الحرب مین اسلام لائی حالانکہ
اسکا شوہر کافر ہو - او اسلم الحربی وتحتہ مجوسیۃ - یا دار حرب کا کوئی مرد مسلمان ہوگیا حالانکہ اسکے تحت مین مجوسیہ عورت ہو ف یا بت پرست
عورت ہو غرضکہ کتابیہ نہین ہو - لم یقع الفرقۃ علیہا حتی تحیض ثلث حیض ثم تبین من زوجہا - تو دونون صورتون مین خواہ عورت
مسلمان ہوئی یا مسلمان مرد کے تحت مین پرستی) اس عورت پر فرقت نہین واقع ہوگی یہانتک کہ اسکو تین حیض آجاوین پھر اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائیگی
وہذا لان الاسلام لیس سببا للفرقۃ والعرض علی الاسلام متعذر لقصور الولایۃ - اور یہ حکم تین حیض کا اسوجہ سے ہو کہ اسلام لانا فرقت
کا سبب نہین اور کافر کو اسلام پر پیش کرنا اسواسطے محال کہ حاکم اسلام کی ولایت نہین ہو - ولا بد من الفرقۃ رفعا للفساد - حالانکہ باہمی فساد
دور کرنے کے واسطے دونون مین جدائی ہونا ضروری ہو ف اور سبب تو دوسرے کا اسلام سے انکار کرنا تھا اور وہ یہان نہین نکلتا اور شرط جدائی
کی تین حیض ہین - فاقمنا شرطہا وہو مضی الحیض مقام السبب - تو ہمنے فرقت کی شرط یعنی حیضون کے گذرنے کو سبب کا قائم مقام کردیا
کما فی حفر البیر - جیسے کنوان کھودنے مین ہو ف کہ شرط کو قائم مقام سبب کیا بوجہ تعذر کے - صورت یہ کہ ایکنے عام راستہ
یا غیر ملک مین کنوان کھودڈالا پھر اسمین آدمی یا جانور گر کر مرگیا تو کھودنے والا ضامن ہو - پھر اصل مین گرنے کا سبب تو آدمی یا جانور کا
جسمانی بوجھ ہو اسی سبب سے وہ گرا اور رہا گڑھا کھودنا تو وہ شرط تلف ہو کیونکہ زمین روکے تھی - کھودنے والے نے وہان سے روک
دور کردی پھر یہ معلوم ہو کہ یہان ظلم موجود ہو جسکے واسطے ضمان واجب ہو پھر ضمان کو اصل سبب کی طرف نسبت کرنا محال اسواسطے کہ بوجھ تو
پیدائشی طبعی ہو اسمین کوئی ظلم نہین اور یون ہی چلنا بلاشبہہ مباح ہو تو انکی وجہ سے ضمان نہین ممکن ہو اور علت معارض شرط نہین
اور شرط کو ایک مشابہت علت کے ساتھ ہوا کرتی ہو اس بات مین کہ حکم کا متوجہ ہونا جیسے بواسطہ علت ہوتا ہو بواسطہ شرط بھی ہوتا ہو
بایں معنی کہ جب شرط پائی جاوے حکم متعلق ہوگا پس جب یہان علت اس لائق نہین کہ ظلم وتعدی کا حکم اسکی طرف نسبت ہوسکے اور شرط
اس لائق ہو اور معارض نہین ہو تو ہمنے شرط کو علت کے قائمقام کردیا ملخص النہایۃ وغیرہا الانوار - پس جب علت کے متعذر ہونے پر
شرط قائمقام علت ہوجاتی ہو تو دار الحرب کی زوجہ یا شوہر مسلمان ہونے مین بھی انکا اسلام جو سبب فرقت ہو متعذر ہونے پر ہمنے شرط
فرقت یعنی تین حیض گذرنے کو اسکے قائمقام کردیا - م - ولا فرق بین المدخول بہا وغیر المدخول بہا - اور عورت خواہ مدخولہ ہو
یا غیر مدخولہ ہو ہمارے نزدیک کچھ فرق نہین ف دونون مین یہی حکم ہو کہ تین حیض کے بعد فرقت واقع ہوگی کیونکہ اصل علت متعذر
ہو تو قائمقام علت مین تفصیل نہین ہوسکتی - والشافعی یفصل کما مر لہ فی دار الاسلام - اور شافعی رح ویسی ہی تفصیل کرتے
ہین جیسے انکا قول دار الاسلام مین گذرا ف یعنی ذمیہ عورت کی صورت مین اسطرح کہ غیر مدخولہ صرف اسلام ہی سے منقطع ہوجائیگی

Marfat.com

اور مدخولہ میں تین حیض یا تین مہینے گزرنا شرط ہے۔ جواب یہ کہ شافعی رح کے قول کا مدار اسلام کو علت فرقت قرار دینے پر ہے اور یہاں حقیقۃ موجود ہے متعذر نہیں تو وہاں بھی تفصیل ممکن ہے اور پہلے معلوم ہو چکا کہ ہمارے نزدیک اسلام لانا عین طاعت ہے کچھ وجہ سزا سے فرقت وغیرہ بالکل نہیں ہے۔ م۔ واذا وقعت الفرقۃ والمرأۃ حربیۃ۔ اور جب یہ فرقت واقع ہوئی (بعد تین حیض کے) اور عورت حربیہ ہے ف اسلام نہیں لائی ہے بلکہ صرف اسکا شوہر مسلمان ہوا ہے۔ فلا عدۃ علیہا۔ تو اس حربیہ عورت پر کچھ عدت نہیں ہے ف یعنی تین حیض مذکورہ تو فرقت واقع ہونے کے لیے ایک مدت تھی اور بعد فرقت ہو جانے کے عدت لازم ہوتی ہے تو وہ عورت جب حربیہ ہے تو بالاجماع اسپر عدت کچھ نہیں ہے اگرچہ مدخولہ ہو۔ وان کانت ہی المسلمۃ۔ اور اگر اسلام لانے والی یہی عورت ہو ف اور شوہر حربی کافر رہا ہے اور تین حیض کی مدت کے بعد فرقت واقع ہوئی۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ رح۔ تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ مسلمہ عورت پر کچھ عدت واجب نہیں ہے۔ خلافا لہما وسیاتیک انشاء اللہ تعالیٰ برخلاف قول صاحبین کے اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ یہ مسئلہ آویگا۔ ف اس عورت کے بیان میں جو دار الحرب چھوڑ کر دار الاسلام میں ہجرت کرے۔ پھر یہ سب اس جورو مرد میں ہے کہ ایک کے اسلام لانے سے دونوں کا اجتماع ممتنع ہو جاوے۔ واذا اسلم زوج الکتابیۃ فہما علی نکاحہما۔ اور جب کتابیہ عورت کا شوہر نصرانی یا یہودی مثلاً مسلمان ہو گیا تو یہ دونوں اپنے نکاح پر قائم ہیں۔ لانہ یصح النکاح بینہما ابتداء فلان یبقی اولے۔ کیونکہ عورت کتابیہ و شوہر مسلمان دونوں میں ابتداء نکاح ہونا صحیح تھا تو باقی رہنا بدرجہ اولیٰ درست ہے ف بخلاف اسکے اگر زوجہ کتابیہ مسلمان ہو گئی اور شوہر کتابی مثلاً نصرانی یا یہودی رہا اجتماع متعذر ہے۔ کیونکہ عورت جب مسلمان ہو جاوے تو شوہر کا کسی ملت شرک و کفر پر ہونا متعذر ہے اور مرد جب مسلمان ہو جاوے تو عورت کتابیہ کے سوا باقی کل ملتوں کی عورت متعذر رہی۔ پھر واضح ہو کہ شوہر و زوجہ میں دار الحرب و دار الاسلام کی راہ سے وطن بنانے کی جدائی جیسے ہو۔ قال واذا خرج احد الزوجین الینا من دار الحرب مسلما۔ فرمایا اور جب شوہر و زوجہ میں سے کوئی ایک مسلمان ہو کر دار الحرب سے ہماری جانب یعنی دار الاسلام کی جانب نکل آیا۔ وقعت البینونۃ بینہما۔ تو ان دونوں کے نکاح میں قطعی جدائی واقع ہو گئی۔ وقال الشافعی رح لا تقع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جدائی نہیں واقع ہوگی۔ ولو سبی احد الزوجین۔ اور اگر جورو اور مرد میں سے ایک گرفتار کیا گیا ف بایں طور کہ اہل اسلام کے لشکر نے دار الکفر پر جہاد کیا اور حربی جورو کو یا اسکے شوہر کو گرفتار کر لیا۔ وقعت البینونۃ بینہما بغیر طلاق۔ تو ان دونوں میں بغیر طلاق کے جدائی واقع ہو جائیگی۔ وان سبیا معا۔ اور اگر دونوں ساتھ ہی گرفتار ہوئے ف اگرچہ شوہر کو ایک غازی نے اور جورو کو دوسرے غازی نے جو اسی لشکر کا ہے گرفتار کیا۔ لم تقع البینونۃ تو جدائی نہیں واقع ہوگی ف حتی کہ اگر دونوں اپنے حال پر چھوڑے جاویں تو انمیں نکاح قائم ہے حتی کہ مسلمان ہو جاویں تو اسی نکاح پر قائم رکھے جاوینگے۔ وقال الشافعی وقعت۔ اور شافعی رح نے کہا کہ دونوں میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ فالحاصل ان السبب ہو التباین دون السبی عندنا۔ پس حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک جدائی کا سبب تباین ہے نہ گرفتاری ف یعنی ایک دار الکفر میں ہو اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جدائی واقع ہوگی اور گرفتاری موجب جدائی نہیں ہے۔ وہو یقول بعکسہ اور امام شافعی رح اسکے برعکس فرماتے ہیں ف یعنی قید ہونا دونوں میں جدائی کا سبب ہے اور دار الحرب و دار الاسلام میں مختلف ہونا سبب نہیں ہے۔ لہ ان التباین اثرہ فی انقطاع الولایۃ وذلک لا یوثر فی الفرقۃ۔ امام شافعی کی دلیل یہ کہ دارین کا تباین ہونا ایسی چیز ہے جسکا اثر ولایت منقطع ہونے میں ہے اور یہ انقطاع کچھ جدائی میں موثر نہیں ہوتا۔ کالحربی المستامن۔ جیسے دار الحرب والا امان لیکر دار الاسلام میں آیا۔ والمسلم المستامن۔ اور جیسے مسلمان امان لیکر دار الحرب میں گیا ف یعنی تباین الدار کا تحقق مستامن حربی و مستامن مسلم میں ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کسی کی جورو بائن نہیں ہو جاتی ہے ہاں رعیت منقطع ہوئی اور اس سے یہ مراد کہ اپنی جان و مال پر قادر ہے نہ گیا۔ پس حاصل یہ کہ جب زوجین میں سے کوئی دار الاسلام کی طرف آیا پس اگر دو جہ

اپنے شوہر کے حق پر غلبہ کر کے نکلی ہو تو بالاجماع فرقت واقع ہو گی۔ اور اگر رائغمہ ہو کر کے نہیں نکلی تو دونوں میں سے کوئی خواہ مسلمان ہو کر نکلا یا ذمی ہو کر یا پہلے امان سے آیا پھر خواہ اسلام لایا یا ذمی بنگیا تو جدائی نہیں واقع ہو گی تو دونوں کے ساتھ ہی نکلنے بدرجہ اولی نہیں واقع ہو گی۔ یہی قول مالک و احمد ہے۔ مع اما السبی فیقتضی الصفاء للسابی ولا یتحقق الا بانقطاع النکاح۔ رہا قید ہوجانا تو یہ تقتضی ہے کہ قید کرنے والے کے لیے صاف خالص ہوجاوے اور یہ ممکن نہیں مگر بانقطاع نکاح ف تو قید ہونا موجب انقطاع و فرقت ہے خواہ دونوں ساتھ ہی قید ہوں یا ایک فقط۔ ولہذا یسقط الدین عن ذمۃ المسبی۔ اور اسی جہت سے (کہ گرفتار شدہ خالص اسکا ہوجاتا ہے) گرفتار شدہ کے ذمہ سے قرضہ ساقط ہوجاتا ہے ف لیس یہ استدلال شافعی ہے کہ دارین کا جدا ہونا موجب فرقت نہیں اور قید ہونا موجب ہے۔ اور منجملہ استدلال منقول کے اول یہ کہ ابوسفیان رضی اللہ عنہ مکہ سے نکل کر مرالظہران میں ایمان لائے حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے جدید نکاح کرنے کا حکم نہ کیا دوم یہ کہ زینب بنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا شوہر ابو العاص ابن الربیع بعد ہجرت مدینہ کے تین برس یا چھ برس یا آٹھ برس بعد ایمان لایا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پہلے نکاح پر بغیر کچھ بڑھائے قائم کیا کما رواہ الترمذی و ابوداؤد وابن ماجہ۔ سوم یہ کہ اوطاس کی عورتیں مع شوہروں کے قید ہوئیں اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے منادی نے پکار دیا کہ کوئی شخص حاملہ سے نکاح نکرے حتی کہ وضع حمل ہو اور نہ غیر حاملہ سے حتی کہ اُسکو حیض آجائے کما فی السنن عن ابی سعید الخدری۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو عورت قید ہو جائے وہ حلال ہو جاتی ہے اگرچہ شوہر کے ساتھ قید ہو۔ چہارم یہ کہ عکرمہ ابن ابی جہل و حکیم بن حزام روز فتح مکہ بھاگ گئے پھر دونوں کی بیبیاں مسلمان ہو کر انکو پھر لائیں حالانکہ آپ نے انکو پہلے نکاح پر باقی رکھا یہ سب استدلال شافعی رح ہے۔ اور جواب اول یہ کہ اُسوقت ابوسفیان کا اسلام ٹھیک نہ تھا بلکہ بعد غزوہ حنین کے ٹھیک ہوا ہے جواب دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی کل اولاد ابتدائے پیدائش سے بوجہ آپ کے ایمان کے مسلمان ثابت ہیں پھر ابو العاص سے جدائی کو دس سے زیادہ گذرے اور ابو العاص کہ میں مشرک رہا یہاں تک کہ تجارت کے لیے شام کی طرف نکلا اُسکو مسلمانوں کے گروہ نے گرفتار کر لیا اور مدینہ لائے وہ رات کو حضرت زینب کے پاس گیا اور التجا کی آپ نے بعد فہمائش کے اُسکو پناہ دیدی تب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل شکر سے اُسکے بارہ میں گفتگو فرمائی اور اُنھوں نے اُسکا مال بھی واپس کر دیا وہ تمام مال لیکر مکہ کو گیا اور جس کسی کی امانت تھی یا بضاعت تھی ہر ایک کو ادا کر دی اور آزادی مردانہ میں مشہور تھے چنانچہ بعد ادا کے اہل مکہ سے کہا جواب تھا میرے ذمہ کچھ نہیں ہے اب میں گواہی دیتا ہوں کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور آنحضرت نے جدید نکاح کے ساتھ زینب کو دیا چنانچہ جدید نکاح کی روایت صحیح ترمذی وابن ماجہ و مسند احمد میں موجود ہے اور نکاح اول پر دینے کے یہ معنی کہ مہر وغیرہ بدستور سابق رکھا اور یہ تاویل خوب ہے علاوہ بریں موافق اصول ہے کیونکہ حدیث مثبت کو حدیث نفی پر تقدیم ہوتی ہے اور جواب سوم یہ کہ عورتوں کا مع شوہروں کے قید ہونا ثابت نہیں بلکہ ترمذی نے روایت کی حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے کہ ہمنے اوطاس کی عورتیں قید کیں حالانکہ اُنکے شوہر اُنکی قوم میں موجود تھے یہ دلیل ہے کہ عورتیں تنہا قید ہوئیں۔ جواب چہارم یہ کہ عکرمہ اور حکیم دونوں ساحل کیطرف بھاگے تھے اور وہ حدود مکہ میں داخل ہے تو دار الاسلام سے نکلنا ثابت نہوا ف۔ ولنا ان مع التباین حقیقۃً وحکماً لا ینتظم المصالح فشابہ المحرمیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دار الاسلام و دار الکفر دونوں کے حقیقۃً یا حکماً جدا ہونے سے مصلحتوں کا انتظام نہیں ہو سکتا تو محرمیت کے مشابہ ہو گیا ف یعنی جیسے کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو دائمی حرام ہے نکاح کی مصلحت نادار کرتا ہے اسیطرح جب زوجین میں سے ایک دار الکفر میں اور دوسرا دار الاسلام میں ہو تو جن مصلحتوں سے نکاح کیا جاتا ہے اُنکا پورا ہونا ممکن نہیں ہے اور گرفتاری جسکو تم موجب فرقت کہتے ہو ممکن نہیں ہے۔ والسبی یوجب ملک الرقبۃ۔ اور گرفتاری تو صرف رقبہ کا مالک ہونا واجب کرتی ہے سو ہو لا ینافی النکاح ابتداء فکذلک بقاء۔ اور گرفتاری ابتداء میں نکاح کی منافی نہیں تو باقی ہونے کی حالت میں بھی منافی نہیں ف جیسے

Marfat.com

اپنی باندی مملوکہ کا نکاح کر دیا تو جائز ہے اور جو چیز ابتدا سے جائز ہو وہ آیندہ باقی رہنے کی حالت میں بدرجہ اولی جائز ہے۔ فصار کالشراء۔ تو گرفتار ہونا بمنزلہ خریدنے کے ہوگیا ف جیسے زید کی منکوحہ باندی کو اُسکے مالک سے بکر نے خریدا تو زید کا نکاح بدستور باقی رہیگا اور یہ جو تم کہتے ہو کہ گرفتاری مین خالص ملک ہونے سے نکاح نہین رہیگا تو یہ کچھ ضرور نہین چنانچہ فرمایا۔ ثم ہو یقتضی الصفاء فی محل عملہ وہو المال لافی محل النکاح۔ پھر گرفتاری تو اُسی محل مین صفائی چاہتی ہے جہان اُسکا عمل ہوا یعنے مال مین نہ محل نکاح مین ف۔ یعنی گرفتار شدہ کی ذات اُسکا خالص مملوک مال ہے اگرچہ اُسکی فرج کسی کے نکاح مین ہو جیسے اپنی باندی بیاہ دی۔ وفی المستامن لم یتباین الدار حکما لقصدہ الرجوع۔ اور رہا جو شخص امان لیکر آیا ہے تو اُسکے حق مین دارالحرب یا دارالاسلام حقیقۃً بدلا مگر حکماً نہین بدلا کیونکہ اُسکا واپس جانے کا قصد ہے ف۔ ہان اگر مسلمان نے دارالحرب مین حربیہ سے نکاح کیا پھر اُس سے پہلے خود دارالاسلام کو نکل آیا تو وہ بائنہ ہوگئی اور اگر اس سے پہلے وہ نکل آئی تو نہین مگر اُنکا اسکو کوئی قہراً نکال لاوے۔ع۔ واذا خرجت المرأۃ الینا مہاجرۃ۔ اور جب ہمارے دارالاسلام کی طرف جورو ہجرت کرکے نکل آئی ف۔ اور بالاتفاق شوہر سے جدائی واقع ہوئی۔ اور وہ حاملہ نہین ہے۔ جاز ان تتزوج ولا عدۃ علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے کہ اس مہاجرہ سے نکاح کر لیا جاوے اور مہاجرہ پر عدت واجب نہین ہے۔ وقالا علیہا العدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اسپر عدت ہے ف۔ یعنی ایک حیض اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی بدلیل اوطاس کے قیدی عورتون کے جیسا کہ اوپر گزرا اور۔ لان الفرقۃ وقعت بعد الدخول فی دارالاسلام فیلتزمہا حکم الاسلام۔ اس دلیل سے کہ دارالاسلام مین داخل ہوجانے کے بعد جدائی واقع ہوئی تو عورت پر اسلام کا حکم لازم ہوگا ف۔ بخلاف اسکے اگر حربی نے اسکو دارالحرب مین جدا کیا اسطرح کہ طلاق دیدی تو بالاجماع اسپر عدت نہین ہے۔ف۔ ولابی حنیفۃ انہا اثر النکاح المتقدم وجبت اظہاراً لخطرہ ولا خطر لملک الحربی۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ عدت تو نکاح سابق کا اثر ہے وہ اسکے احترام ظاہر کرنے کے لیے واجب ہوتی ہے اور حال یہ کہ حربی مرد کے ملک کا کچھ احترام نہین ف۔ بلکہ شرع نے اسکو ساقط کر دیا لقولہ تعالی ولا جناح علیکم ان تنکحوہن۔ یہان تک کہ فرمایا۔ ولا تمسکوا بعصم الکوافر۔ع۔ ولہذا لا یجب العدۃ علی المسبیۃ۔ اور اسی جہت سے جو عورت گرفتار کی گئی اسپر عدت واجب نہین ہوتی ف۔ یعنی بالاتفاق پھر واضح ہو کہ جب جدائی بوجہ تباین الدارین کے واقع ہو تو یہ عدت طلاق کا محل بقول ابو یوسف نہین رہتی اور امام محمد رح کے نزدیک رہتی ہے اور یہی اوجہ ہے۔ع۔ وان کانت حاملا لم تتزوج۔ اور اگر یہ مہاجرہ حمل سے ہو تو نکاح مین نہین لائی جائیگی ف۔ بلکہ بالاتفاق انتظار کیا جاوے۔ حتی تضع حملہا۔ یہان تک کہ اسکو وضع حمل ہو ف۔ لیکن صاحبین کے نزدیک یہ بطریق عدت ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک بطور روک دور ہونے کے انتظار ہے۔ع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یصح النکاح۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے (حسن رح کی) روایت ہے کہ نکاح صحیح ہوگا۔ ولا یقربہا زوجہا حتی تضع حملہا کما فی الحبلی من الزنا۔ اور شوہر اس سے قربت نکرے یہانتک کہ اپنا حمل جنے جیسے زنا سے حاملہ عورت مین حکم ہے۔ وجہ الاول انہ ثابت النسب۔ اول قول کی وجہ یہ کہ حمل ثابت النسب ہے ف۔ اور یہ اسی طرح کہ عورت اپنے کافر شوہر کی فراش صحیح تھی مگر اس سے وطی ممکن نہین۔ فاذا ظہر الفراش فی حق النسب یظہر فی حق منع من النکاح احتیاطا۔ پس جب نسب کے بارہ مین عورت کا فراش ہونا ظاہر ہوا تو منع نکاح کے بارہ مین بھی احتیاطاً اسکا فراش ہونا ظاہر ہوا ف۔ پس جیسے وطی نہین کرسکتا اسی طرح نکاح بھی نہین کرسکتا۔ قال واذا ارتد احد الزوجین عن الاسلام وقعت الفرقۃ بغیر طلاق۔ فرمایا اور جب جورو مرد مین سے ایک شخص اسلام سے مرتد ہوگیا تو دونون مین بغیر طلاق کے جدائی واقع ہوگئی ف۔ حتی کہ بغیر اسلام وجدید نکاح کے حلال نہین۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ان کانت الردۃ من الزوج فہی الفرقۃ بطلاق۔ اور امام محمد نے کہا

Marfat.com

کہ اگر مرتد ہونا شوہر کی طرف سے ہو تو یہ جدائی بمنزلہ طلاق ٹھہرے گی۔ وہ ہو معتبر بالاباء۔ اسلام مرتد ہونے کو اسلام سے انکار کرنے پر قیاس کرتے تھے
ف جبکہ جورو مسلمان ہوا اور شوہر اسلام سے انکار کرے تو یہ شوہر کی طرف سے طلاق ہے یونہی شوہر کا مرتد ہونا۔ والجامع بینھما
اور ان دونوں میں مشترک علت وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ف کہ جیسے انکار اسلام میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے حتی کہ قاضی اسکا
قائمقام ہو کر چھوڑتا ہے اسی طرح مرتد ہونے میں بطور معروف ساتھ رکھنے سے انکار ہے تو قاضی اسکا قائمقام ہو کر چھوڑیگا پس طلاق ہے
۔ف۔ وابو یوسف مر علی اصلہ فی الاباء۔ اور ابو یوسف اپنی اسی اصل پر چلے جو جنے انکار میں انکے واسطے بیان کی
ف۔ کہ جدائی کا سبب جسمین جورو اور مرد کی شرکت ہو وہ مرد سے طلاق نہیں ہوتا۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ قاعدہ خلع سے ٹوٹتا ہے
کیونکہ خلع دونوں کی رضامندی سے ہے۔ مین کہتا ہون کہ جواب ہوسکتا ہے کہ دونوں کی شرکت سے غرض یہ کہ ہر ایک کسی امر کا مرتکب
ہو جو جدائی کی علت کا جزو ہو اور خلع میں صرف رضامندی ہے اور عورت کی طرف سے مال بعد طلاق مرد کے واجب الادا ہے تو جسم
ام سا اگر کہو کہ پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد کا اسلام سے انکار کرنا تو طلاق تھا اور یہاں مرتد ہو جانا بمنزلہ انکار اسلام کے ہے
تو یہ بھی طلاق کیون نہوا جواب دیا کہ نہیں۔ وابو حنیفۃ فرق بینھما۔ اور ابو حنیفہ نے انکار اسلام اور مرتد ہونے میں فرق رکھا ہے
ووجھہ ان الردۃ منافیۃ للنکاح لکونھا منافیۃ للعصمۃ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرتد ہونا نکاح کی منافی اسوجہ سے ہے کہ
ردت تو عصمت کی منافی ہے ف حتی بعد مرتد ہو جانے کے مرتد کی جان محفوظ محترم نہیں رہتی بلکہ قابل قتل ہے حتی کہ اگر اسکو کوئی
قتل کردے تو اسپر قصاص و دیت نہیں ہے۔ والطلاق رافع۔ اور طلاق فقط نکاح کو اٹھانے والا ہے ف کچھ منافی نکاح نہیں
ہوتا حتی کہ بعد طلاق کے چاہے پھر نکاح کرے پس حاصل یہ کہ طلاق تو منافی نکاح نہیں اور مرتد ہونا منافی ہے۔ فتعذر ان یجعل
طلاقا۔ تو محال ہوگیا کہ ارتداد کو طلاق قرار دیا جاوے۔ بخلاف الاباء۔ برخلاف اسلام سے انکار کرنے کے ف کیونکہ وہ اپنی
اصلی حالت کفر پر رہنا چاہتا ہے تو وہی بنا رہا اور اسکا خون مباح نہیں ہوا تو وہ منافی نکاح نہیں۔ لانہ یفوت الامساک بالمعروف
فیجب التسریح بالاحسان۔ کیونکہ انکار کرنا تو معروف طریقہ کے ساتھ روک رکھنے کو فوت کرتا ہے پس خوبی کے ساتھ چھوڑنا واجب
ہے ف اور یہی حکم ہے کہ فامساک بمعروف او تسریح باحسان الآیۃ۔ علی ما مر۔ چنانچہ اوپر گذرا۔ ولھذا تتوقف الفرقۃ بالاباء
علی القضاء ولا تتوقف بالردۃ۔ اور اسی فرق کی جہت سے جو فرقت بوجہ انکار کے ہو وہ قضاء قاضی پر موقوف ہوتی ہے لیکن
جو بوجہ ردت کے ہو وہ حکم قاضی پر موقوف نہیں ہے۔ ثم ان کان الزوج ھو المرتد فلھا کل المھر ان دخل بھا ونصف المھر
ان لم یدخل بھا۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ اگر شوہر ہی مرتد ہوگیا تو عورت کے واسطے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا ہو یا نصف
مہر ہوگا اگر اسکے ساتھ دخول نہوا ہو۔ وان کانت المرأۃ ھی المرتدۃ فلھا کل المھر ان دخل بھا وان لم یدخل بھا فلا
مہر لھا ولا نفقۃ لان الفرقۃ من قبلھا۔ اور اگر عورت ہی مرتد ہوئی تو اسکے لیے پورا مہر ہوگا بشرطیکہ اسکے ساتھ دخول ہو چکا
ہو اور اگر دخول ابھی نہیں ہوا ہے تو عورت کے واسطے نہ مہر ہوگا اور نہ نفقہ ہوگا کیونکہ جدائی تو اسی کی طرف سے پیدا ہوئی ہے۔ قال واذا
ارتدا معا ثم اسلما معا فھما علی نکاحھما استحسانا۔ فرمایا اور اگر دونوں ساتھ ہی مرتد ہو گئے پھر دونوں ساتھ ہی مسلمان ہو گئے
تو دونوں اپنے نکاح پر رہینگے یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ وقال زفر یبطل لان ردۃ احدھما منافیۃ۔ اور زفر رح نے بدلیل قیاس
کہا کہ نکاح باطل ہوگا کیونکہ دونوں میں ایک کا مرتد ہونا منافی نکاح تھا۔ وفی ردتھما ردۃ احدھما۔ اور دونوں کے مرتد ہونے
میں ایک کا مرتد ہونا موجود ہے ف تو نکاح باطل ہوا۔ ولنا ما روی ان بنی حنیفۃ ارتدوا ثم اسلموا ولم یأمرھم الصحابۃ
رضوان اللہ علیھم اجمعین بتجدید الانکحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مروی ہے کہ بنو حنیفہ (قوم مسیلمہ کذاب کے) مرتد ہو گئے (سب
عورت مرد) پھر مسلمان ہو گئے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے انکو نئے سرے نکاح کرنے کا حکم نہیں کیا ف۔ اور اجماع صحابہ
[illegible] ہے۔ والارتداد منھم [illegible] الصحابۃ [illegible] ۔ اور مرتد ہونا ان سب سے ایک ساتھ واقع ہوا بوجہ تاریخ مجہول

ہونے کے ف یعنی یہ تاریخ معلوم نہیں تھی کہ کون شخص پہلے مرتد ہوا اور کون عورت پیچھے مرتد ہوئی اور ایسی صورت میں بالاتفاق یہی حکم ہے کہ قرار دیا جاوے کہ گویا یکبارگی مرتد ہوئے اور سبوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا حتیٰ کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کا لشکر بھیجا۔ اور یہ قصہ صحیح کی روایات سے ماخوذ ہے۔ اسوقت کہ سب مسلمان ہوئے۔ م۔ **ولو اسلم احدہما بعد الارتداد فسد النکاح بینہما** ۔ اور اگر بعد سب کے مرتد ہو جانے کے ایک مسلمان ہوا دوسرے سے پہلے) تو دونوں میں نکاح فاسد ہوگا **لاصرار الآخر علی الردۃ لانہ منافٍ کابتدائہا** ۔ کیونکہ دوسرا مرتد ہونے پر اڑا رہا کیونکہ وہ ابتداء ردت کیطرح منافی نکاح ہے ف۔ ائمہ ثلثہ کے نزدیک ایک کا اسلام بعد دونوں کے ارتداد کے مفسد نکاح نہیں ہے۔ ع۔ (فروع) کافر مسلمان ہوا اور اسکے تحت میں دو بہنیں یا چار سے زیادہ منکوحات ہیں پس اگر ایک عقد میں نکاح ہو تو جدائی کر دیجاوے پھر جس سے چاہے نکاح کرے ورنہ جنکا نکاح سابق ہو وہ جائز رہا اور پچھلی بہن اور پانچویں کا فاسد ہوا۔ مف دہ۔ ایک مسلمہ صغیرہ کا نکاح ہو گیا تھا جب وہ بالغہ ہوئی تو اسکے سامنے اللہ تعالیٰ عز وجل کے صفات میں سے ایک ایک اور ایمان کے ارکان میں سے ایک ایک ذکر کیا جاوے اگر وہ سب کا اقرار کرے تو مسلمہ ہے اور اگر کسی کا انکار کرے تو وہ مرتدہ کے حکم میں ہے نکاح فاسد ہو گیا پھر جب اقرار کرکے ایمان ٹھیک ہو جاوے تب تجدید نکاح کیجاوے۔ مف ھ د شرح العقائد۔

باب القسم

یہ باب قسم کے بیان میں ہے۔ ف۔ قسم بالفتح یعنی عمل سے بانٹنا پھر جو باری ہر عورت کے حصہ میں پڑے وہ قسم بالکسر یعنی اسکا حصہ ہے مف۔ **واذا کان للرجل امرأتان حرتان فعلیہ ان یعدل بینہما فی القسم** ۔ اور جب ایک مرد کی دو عورتیں آزاد ہوں (یا زیادہ) تو اسپر واجب ہے کہ دونوں کے درمیان برابری کرے بانٹنے میں ف۔ اور آئندہ معلوم ہو گا کہ کن چیزوں میں برابری واجب ہے۔ **بکرین کانتا او ثیبین او احدہما بکرا والاخری ثیبا** ۔ خواہ دونوں عورتیں باکرہ ہوں یا دونوں ثیبہ ہوں یا ایک باکرہ و ایک ثیبہ ہو ف۔ اور مرد خواہ نر ہو یا خصی ہو یا عنین ہو یا مجبوب ہو خواہ مریض ہو یا تندرست ہو اور یوں ہی عورت خواہ مریضہ ہو یا صحیحہ ہو اور خواہ حائضہ یا نفساء یا بخوف مجنونہ یا رتقاء و قرناء ہو یا صغیرہ قابل وطی ہو یا اس سے ظہار یا ایلاء کیا ہو اور یوں ہی مطلقہ رجعیہ بشرطیکہ رجعت کا قصد ہو مف ت وغیرہ۔ **لقولہ علیہ السلام من کانت لہ امرأتان ومال الی احدہما فی القسم جاء یوم القیامۃ وشقہ مائل** ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد کے دو منکوحہ عورتیں ہوں اور اسنے بانٹنے میں ایک کی طرف جھکاؤ کیا تو قیامت میں آویگا اس حالت سے کہ اسکا آدھا دھڑ مائل ہوگا اور دوسری روایت میں ساقط ہوگا۔ یہی مراد ہے۔ ع۔ رواہ الاربعۃ والبزار وابن حبان والحاکم۔ پھر یہ قسم امور اختیاری میں ہے۔ **وعن عائشۃ رضی اللہ عنہا ان النبی علیہ السلام کان یعدل فی القسم بین نسائہ وکان یقول اللہم ہذا قسمی فیما املک فلا تؤاخذنی فیما لا املک** ۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی عورتوں میں برابری سے بٹوارہ کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ الٰہی یہ میرا بٹوارہ ایسے امر میں ہے جسکا میں مالک ہوں پس مجھے مواخذہ نہ فرمائیو ایسے امر میں جسکا میں نہیں مالک ہوں۔ یعنی **زیادۃ المحبۃ** ۔ یعنی محبت کی زیادتی میں ف۔ تو معلوم ہوا کہ اگر کسی بی بی سے محبت زیادہ ہو تو ماخوذ نہ ہوگا۔ ورواہ الاربعۃ واحمد وابن حبان والحاکم۔ **ولا فصل فیما روینا** ۔ اور جو ہمنے روایت کی اسمیں کوئی تفصیل نہیں ہے ف۔ یعنی خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ ہو اور یوں ہی مسئلہ دکتاب میں تفصیل نہیں ہے۔ ت۔ **والقدیمۃ والجدیدۃ سواء** ۔ اور پرانی عورت اور نئی عورت بھی برابر ہے۔ **لاطلاق ما روینا** ۔ بدلیل اطلاق حدیث کے جو ہمنے روایت کی ف۔ کہ اسمیں قدیمہ و جدیدہ کی کوئی تفصیل نہیں ہے سب میں برابری شرط ہے۔ **ولان القسم من حقوق النکاح ولا تفاوت بینہن فی ذلک**

Marfat.com

اور اس دلیل سے کہ تمام وہ تو نکاح کے حقوق سے ہے اور اس حق میں سب عورتیں مساوی ہیں ف۔ خواہ قدیمہ ہوں یا جدیدہ ہوں
شافعی و اہل حدیث کے نزدیک جدیدہ جب اسکے پاس داخل کیجاوے پس اگر باکرہ ہو تو سات روز تک اسکے پاس رہے اور یہ
مدت اسکے لیے خاص کرے اور اگر ثیبہ ہے تو تین روز اسکے واسطے خاص کرے پھر اپنی عورتوں میں باری کرے کیونکہ انس رضی اللہ
عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے باکرہ کے واسطے سات روز اور ثیبہ کے واسطے تین روز مقرر کیے ہیں۔ رواہ الدارقطنی
والبزار۔ اور کہا کہ سنت ہے کہ جب ثیبہ پر باکرہ کو بیاہ لاوے تو اسکے پاس سات روز قیام کرے پھر باری بانٹے اور اگر ثیبہ کو بیاہ لاوے
تو اسکے پاس تین روز قیام کرے پھر باری بانٹے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسکا مصداق حضرت ام سلمہ وغیرہا کی تزویج میں ہے
اور شیخ ابن الہمام نے معنی قیاسی کے ساتھ اطلاق حدیث عائشہ رض کو قوت دی اور قولہ تعالے ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء
ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل الآیہ سے عدل کی فرضیت نکالی لیکن مخفی نہیں کہ آیت میں منصوص یہ ہے کہ تعدیل حقیقی تم سے ممکن نہیں ہے الخ
غایۃ تحریر المقام یہ ہے کہ عدل کے بارہ میں اصل حدیث عائشہ رض ہے اور وہ ہر فرد پر واجب ہونے سے بقوت مشہور ہے تو وہ اپنی
اطلاق پر ہے اور حدیث انس رض محتمل ہے کہ یہ مراد ہو کہ سات روز اسکے پاس اور اسی طرح سات کی باری سبکے لیے کرے یا تین روز اور
یہی باری سبکے لیے کرے لہذا ہمنے اطلاق کو ترجیح رکھا کہ اسمیں احتیاط ہے لیکن لازم آتا ہے کہ انس رض کی حدیث میں اگر خصوصیت
مراد ہو تو باکرہ یا ثیبہ کا حق ضائع ہوگا اور حق واللہ اعلم یہی قول ہے۔ اور اسی طرف ابن الہمام رح کا میلان ہے۔ م۔ اگر کسی سے گذشتہ
ایام میں ظلم ہوگیا تو اسکا استغفار کرے اور آیندہ سے باری باندھے اور اگر قاضی کے مقرر کرنے پر اسنے مخالفت کی تو قاضی اسکو
تعزیر دے بدون قید کے الجوہرہ۔ باری والی عورت کے سوائے دوسری عورت سے جماع نکرے جسکی باری نہو اور راتمیں اسکے پاس
نجاوے مگر بطور عیادت مرض کے ہاں مرض شدید ہو اور کوئی مونس نہو تو اسکے پاس تا صحت یا موت تک اقامت
کرے الجوہرہ۔ اور جب حضرت صلعم بیمار ہوئے تو عورتوں سے اجازت لی کہ حضرت عائشہ رض کے یہاں رہیں۔ ف۔ والاختیار
فی مقدار الدور الی الزوج لان المستحق ہو التسویۃ دون طریقہا۔ اور دورہ کے مقدار کا اختیار شوہر کا ہے کیونکہ جو چیز
مستحق ہے وہ تو برابری ہے نہ برابری کا طریقہ ف۔ پس شوہر جس طریقہ سے چاہے برابری رکھے۔ م۔ چاہے ایک رات دن کی باری
مقرر کرے چاہے دو رات دن اور چاہے تین رات دن کی لیکن اس سے زیادہ ایک کے پاس بدون اجازت دوسری عورت کے نہ
ٹھہرے الخلاصہ۔ ت۔ حاصل یہ ہوا کہ تین رات دن تک میں باری کا دورہ مقرر کرنا مرد کے اختیار میں ہے مگر ہر دورہ ہر سب میں برابر
ہو۔ م۔ والتسویۃ فی البیتوتۃ۔ اور برابر رکھنا تو رات کو رہنے میں ہے۔ لا فی المجامعۃ۔ مجامعت کرنے میں نہیں ہے۔ لانہا تبتنی
علی النشاط۔ کیونکہ مجامعت کرنا تو نشاط خاطر پر موقوف ہے ف۔ اور حق عورت تو ایک مرتبہ کرلنے کے بعد ساقط ہو گیا لیکن از راہ
دیانت گاہ گاہ واجب ہے حتی کہ چار ماہ کا ناغہ نہو مگر جبکہ عورت رضامند ہو۔ اور کثرت جماع سے منع کردیا جائیگا مگر اسی قدر کہ عورت
اسکو برداشت کرسکے۔ م ف ع د۔ واضح ہو کہ جیسے رات کو رہنے میں برابری واجب ہے اسی طرح کھانے پینے میں برابری واجب ہے
ف ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ نفقہ کے معنی میں ہے اور رہا یہ کہ صحیح میں روایت ہے کہ جو دن آنحضرت صلعم کا حضرت عائشہ رض کی باری
کا ہوتا تھا اسی روز لوگ ہدیہ بھیجا کرتے تھے پس اسمیں ہدیہ والوں کا اختیار ہے۔ م۔ اور جس شخص کا کام رات میں ہو جیسے چوکیدار
تو شافعیہ نے کہا کہ وہ دن کی باری مقرر کرے اور یہ خوب ہے۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ دونوں منکوحہ آزاد ہوں۔ وان کانت احدیہما
حرۃ والاخری امۃ۔ اور اگر ایک منکوحہ آزاد ہو اور دوسری منکوحہ باندی ہو ف۔ یعنی غیر کی باندی ہو تو باندی کے لیے آزاد
کا نصف ہے۔ فللحرۃ الثلثان من القسم وللامۃ الثلث۔ پس آزادہ کے لیے قسم میں سے دو تہائی ہے اور باندی کے لیے ایک
تہائی ہے۔ بذلک ورد الاثر۔ اسی کے ساتھ اثر وارد ہے ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ و عبدالرزاق والدارقطنی والبیہقی عن علی کرم اللہ
وجہہ اور اسکے اسناد میں منہال بن عمرو راوی ہے۔ تقریب میں لکھا کہ صدوق ہے اگرچہ اسکو وہم ہو جاتا ہے اس سے بخاری نے غیر صحیح میں

Marfat.com

دسنن اربعہ مین حدیث لی۔ لیکن عباد بن عبداللہ الاسدی دوسرا راوی ہے انہیں اکثر نے جرح کی اور تقریب مین ضعیف کہا
ابن الہمام نے لکھا کہ یہی فیصلہ کیا حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما نے اور عثمان بن عمرو اور ابن ابی لیلے دونوں ثقہ حافظ ہین تو ابن
حزم کا ضعیف کہنا ساقط ہوگیا۔ مین کہتا ہون بلکہ بیہقی نے سعید بن المسیب و سلیمان بن یسار دونون فقہاء سے۔ بہ سند رہ سے یہی
روایت کیا تو وہم منہال دور ہوگیا لہٰذا مالک و شافعی و احمد کا بھی یہی ہے۔ روایت ہے اگرچہ دوسری روایت مین حرہ و باندی برابر
ہین۔ لیکن ہمارے اصول مین اتباع اثر اولیٰ ہے۔ ولان حل الامۃ انقص من حل الحرۃ۔ اور اسلیئے کہ باندی کا حل یعنی
حقوق کا مرتبہ بہ نسبت آزاد کے کمتر ہے۔ فلا بد من اظہار النقصان فی الحقوق۔ تو نقصان حقوق ظاہر کرنا ضرور ہوا۔ و
المکاتبۃ والمدبرۃ وام الولد بمنزلۃ الامۃ لان الرق فیہن قائم۔ اور اگر منکوحہ کسی غیر کی مکاتبہ یا مدبرہ یا ام الولد ہو تو وہ
بمنزلہ غیر کے باندی کے ہے کیونکہ انمین بھی رقیت قائم ہے۔ قال ولا حق لہن فی القسم حالۃ السفر فیسافر الزوج بمن شاء
منہن۔ قدوری نے کہا کہ سفر کی حالت مین منکوحات کا کوئی حق قسم مین نہین ہے تو شوہر انمین سے جسکے ساتھ چاہے سفر کرے
والاولی ان یقرع بینہن فیسافر بمن خرجت قرعتہا۔ اور بہتر یہ کہ بیچ مین قرعہ ڈالے تو جسکا قرعہ نکلے اسکے ساتھ سفر کرے۔
وقال الشافعی القرعۃ مستحقۃ لما روی ان النبی علیہ السلام کان اذا اراد سفرا اقرع بین نسائہ۔ اور شافعی رح
کہتے ہین کہ قرعہ ڈالنا مستحق یعنی حق واجب ہے کیونکہ آنحضرت صلعم سے مروی ہے کہ جب سفر کا ارادہ کرتے تو اپنی بیبیون مین قرعہ ڈالتے
تھے ف۔ رواہ الستۃ اور اس سے صرف قرعہ ڈالنا ثابت ہوا اور یہ تو ہم بھی کہتے ہین۔ الا انا نقول ان القرعۃ۔ مگر ہم کہتے ہین
کہ یہ قرعہ ڈالنا ف۔ کچھ واجب نہین تھا بلکہ۔ لتطییب قلوبہن۔ بیبیون کے دل خوش کرنے کو تھا۔ فیکون من باب
الاستحباب۔ تو مستحب کی قسم سے ہوا۔ وہذا لانہ لا حق للمرأۃ عند مسافرۃ الزوج۔ اور استحباب پر محمول کرنا اسواسطے
کہ شوہر کے مسافر ہونے کی حالت مین جورو کا کچھ حق نہین ہے۔ الا یری ان لہ ان لا یستصحب واحدۃ منہن فکذا لہ ان یسافر
بواحدۃ منہن ولا یحتسب علیہ بتلک المدۃ۔ کیا نہین دیکھتے کہ مرد کو اختیار ہے کہ جورؤن مین سے کسی کو اپنے ساتھ نہ لیجاوے
تو اسی طرح اسکو اختیار ہے کہ ایک کو لیجاوے اور یہ مدت سفر محسوب نہوگی ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ہان کسی کو ساتھ نہین لیتا تو برابری
ہے بخلاف ایکے ساتھ لیجانے کے۔ مین نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے یہی اعتراض کیا اور لکھا کہ دلیل یہی کہ آنحضرت صلعم کا قرعہ ڈالنا
کچھ واجب ہونے کی دلیل نہین کیونکہ معلوم نہ ہے اور بیان تو استحباب کا قرینہ یہ موجود ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر باری باندھنا
خود واجب نہ تھا کما فی قولہ تعالے ترجی من تشاء منہن الآیۃ۔ علاوہ برین سفر مین بعض پر حفاظت و دانائی کا اعتماد ہوتا ہے اور بعض
پر نہین ہوتا تو کچھ قرعہ واجب نہوا فقط۔ وان رضیت احدی الزوجات بترک قسمہا لصاحبتہا جاز۔ اور اگر زوجات
مین سے کوئی زوجہ اپنے حصہ کو اپنے کسی سوت کے لیے چھوڑنے پر راضی ہوئی تو جائز ہے۔ لان سودۃ بنت زمعۃ رضی اللہ
عنہا سالت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان یراجعہا وتجعل یوم نوبتہا لعائشۃ رضی اللہ عنہا۔ کیونکہ سودہ بنت زمعہ
رضی اللہ عنہا نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ سودہ رض سے مراجعت فرماوین اور سودہ رض اپنی باری
کے دن کو حضرت عائشہ رض کے لیے کردینگی ف۔ پس آپ نے مراجعت کرلی، رواہ البیہقی والحاکم لیکن صحیحین وغیرہ مین یہ اشعار
ہے کہ آپ نے طلاق نہین دی تھی صرف حضرت سودہ کو یہ خوف تھا تو انھون نے اپنا دن حضرت عائشہ رض کے لیے کردیا۔ بہرحال یہ
جائز ہوا کہ اپنی باری کو سوت کے لیے کردے اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالے کا قول ہے۔ ولہا ان ترجع فی ذلک لانہا اسقطت
حقا لم یجب بعد فلا یسقط۔ اور اس عورت کو یہ اختیار ہے کہ اپنی باری دینے سے رجوع کرلے کیونکہ اسنے ایسا حق ساقط کیا جو ہنوز
واجب ہی نہین ہوا ہے تو وہ ساقط نہو جائیگا ف۔ جس دن کسی عورت کی باری ہو تو دن مین غیر باری والی کے ہان اسکے اصلاح
حال و پرداخت امور کے لیے جانا بدون اس سے وطی کے جائز ہے جیسا کہ سنن مین حدیث عائشہ رض مین صریح ہے فقط وکذا فی الجوہرۃ

Marfat.com

روا نہیں کہ سوتین ایک مسکن مین جمع کرے مگر برضامندی۔ ایک کے سامنے دوسری سے وطی کرنا مکروہ ہے۔ مرد کو اختیار ہے کہ ہر وہ چیز
جسکی بو سے اسکو ناگوار ہو اسکے کھانے سے اور اسکے ساتھ زینت کرنے سے منع کرے حتی کہ سبز مہندی سے۔ مرد عورت کو زینت چھوڑنے
پر مار سکتا ہے یا وہ بلاوے اور عورت نہ آوے تو مارے بشرطیکہ وہ طاہرہ ہو اور جائز ہے کہ نماز اسکے فرائض چھوڑنے پر مارے مگر ذمیہ کو
اور بغیر اجازت نکلنے پر مارے مگر جبکہ کسی واقعہ مین فتوی چاہتی ہو حالانکہ شوہر عالم نہیں ہے اور اسکو شوہر کا فتوی لانا منظور نہیں ہے۔ بعض
ہمارے زمانہ مین اعطا یہ کہ منع کیا جاوے۔ م۔ عورت کو مجلس وعظ مین جانے سے منع کرے۔ اگر عورت کا باپ اپاہج ہو اگرچہ کافر ہو
اور کوئی برداشت کرنے والا نہیں تو عورت بغیر اجازت شوہر کے جاوے۔ بخلاف اسکے کسی شخص کی ماں جوان ہو وہ باہر نکلتی ہو تو
منع نہیں کر سکتا مگر جبکہ فجور کے لیے جانا معلوم ہو تو قاضی سے عرض کرے وہ اجازت دے تب منع کرے۔ ف۔ اگر عورت کو مرد
واسطے جماع کے بار بار بلاتا ہے اور عورت کو سرے بار بار ہنانا مضر ہے تو برجندی نے شرح المختصر مین لکھا کہ جائز ہے کہ وہ مرے بیٹھے
لیکن شوہر کا حکم ماننا اسکو جائز نہیں ہے۔ م۔ مرد عابد کہ دن روزہ اور رات عبادت مین گذارتا ہو اسکو حکم ہوگا کہ اپنی بی بی کو صحبت
سے مانوس کرے اسمین کوئی حد مقرر نہیں بلکہ احیانا اسکی رعایت کرے۔ القاضیخان اور یہی صحیح ہے البحر۔ اگر نکاح مین شرط کی ا
دوسری جورو کے پاس زیادہ رہیگا یا اسنے اپنا مال خرچ کرکے یہ ٹھہرایا یا مہر اسی شرط پر کم کیا یا شوہر نے مال خرچ کیا تو دوسرے
کو اختیار ہے کہ اپنی باری طلب کرے اور مال رشوت ہے وہ واپس ہوگا اور یہ جائز نہیں ہے۔ الخلاصۃ وغیرہ۔ اسکی ذاتی ملک کی باندیوں
کے واسطے باری کا حق نہیں ہے لیکن جب دو زوجہ ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باقی دو رات دن مین باندیو
وام الولد مین سے جہان چاہے رہے اور اگر چار زوجات ہوں تو ہر ایک کے پاس ایک رات دن رہے اور باندیوں کے پاس
کچھ نہیں سوائے راہ راہ گذرنے کے مانند توقف کرے۔ قاضیخان م۔

کتاب الرضاع

یہ کتاب دودھ پینے پلانے کے مسائل مین ہے۔ مرضعہ وہ عورت جو دودھ پلاوے۔ اور مترجم لکھتا ہے کہ رضیع یعنی بچہ دودھ
پینے والا اور رضیعہ مادہ لڑکی دودھ پینے والی۔ فطام دودھ چھڑانا۔ مدت رضاعت دودھ پینے کے ایام۔ مزنیہ وہ عورت جس سے
مرد نے زنا کیا ہو۔ واضح ہو کہ آباء شرعا وہ ہیں جنکو عرف مین حقیقی کہتے ہیں باپ اور باپ کا باپ دادا۔ وعلی ہذا۔ اولاد سگا بیٹا اور
بیٹی اسکا بیٹا وعلی ہذا۔ م۔ رضاعت شرع مین چوسنا رضیع کا آدمیہ عورت کی چھاتی سے دودھ وقت مخصوص مین۔ منبع۔ اور ان لفظوں
کو سمجھ لینا چاہیے کہ چوسنا خواہ بچہ خود چوس لے یا مرضعہ اسکو چوساوے خواہ عمدا ہو یا سہوا ہو۔ م۔ اور اسی کے ساتھ لاحق ہے دودھ کا حلق
مین ڈال دینا یا ناک سے چڑھانا ٹپکانا۔ ت د۔ یا جلد فقط منہ و ناک سے جوف مین بطور غذا پہونچنا شرط ہے۔ م د۔ اور دودھ کی قید سے
نکل گیا زرد پانی جو باکرہ کی چھاتی سے نکلا ہو کیونکہ اس سے تحریم نہیں ہوتی بعد ستا دیہ کہنے سے چوپایہ نکل گیا کیونکہ اگر دو بچہ کسی
گائے بکری وغیرہ سے پئین تو انمین رضاعت نہیں ہے اور مرد نکل گیا حتی کہ اگر کسی مرد کے دودھ نکل آیا اور اسنے کسی بچہ کو پلایا تو باتفاق
ائمہ اربعہ رضاعت نہیں ہے۔ م۔ بلکہ عورت ہو اگرچہ مردہ ہو۔ ظہیریہ۔ اور اگرچہ بغیر بیاہی باکرہ ہو مگر نو برس یا زیادہ ہو۔ کم ہو تو
اور اگر بیاہی عورت کے زرد پانی نکلا تو پینا حکما رضاعت نہیں مگر احتیاطا رضاعت ہے کہ شاید دودھ کی رنگت بگڑی ہو۔ الخزانہ۔ اور
رضاعت کا حکم جیسے دار الاسلام مین ہے دار الکفر مین بھی متحقق ہوگا حتی کہ اگر دار الکفر والے مسلمان ہوگئے تو جن دودھ شریکوں
مین انکا نکاح ہے فسخ کردیا جائیگا۔ الوجیزہ۔ قال قلیل الرضاع وکثیرہ سواء۔ فرمایا کہ رضاع کا قلیل وکثیر برابر ہے ف
قلیل یہ کہ اسکے جوف تک پہونچ جانے کا تیقن ہو جاوے۔ القاضیخان۔ اور اگر چھاتی دی مگر چوسنے مین شک ہے تو حرمت نہیں
ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسے ایک لڑکی کو گانون کی ایک عورت نے دودھ پلایا لیکن مرضعہ معلوم نہیں کہ وہ کون عورت ہے پھر ایک مرد نے

Marfat.com

اس لڑکی سے نکاح کیا تو صحیح ہے۔ عورتوں پر واجب ہے کہ بغیر ضرورت ہر بچہ کو دودھ نہ پلاوین اور جسکو پلایا اسکو یاد رکھین اور مشہور کرین اور احتیاطاً لکھوا دین ف م۔ پس قلیل وکثیر رضاعت متفق برابر ہین۔ **اذا حصل فی مدۃ الرضاع تعلق بہ التحریم** جب یہ رضاعت متیقن قلیل یا کثیر کہ مدت رضاعت کے اندر پائی جاوے تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی۔ ف۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی اکثر فقہا کا قول ہے بلکہ نووی رح نے کہا کہ جمہور کا بلکہ شیخ جصاص رازی حنفی اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ لیث بن سعد نے فرمایا کہ مہد مین قلیل وکثیر رضاع باجماع المسلمین یعنی باجماع سلف محرم ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی لا یثبت التحریم الا بخمس رضعات**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تحریم نہین ثابت ہوتی مگر پانچ رضعہ سے ف۔ یعنی الگ الگ پانچ دفعہ بچہ چوستا ہو اور کہا گیا کہ مراد پانچ بار ہر ایک دفعہ پر بچہ اکتفا کرے۔ **لقولہ علیہ السلام لا تحرم المصۃ ولا المصتان ولا الاملاجۃ ولا الاملاجتان**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہین حرام کرتا ایک چوسنا اور دو چوسنے اور نہ ایکبار پچہ سانا اور نہ دوبار چوسانا ف کمافی صحیح مسلم وابن حبان تو معلوم ہوا کہ قلیل محرم نہین ہے۔ اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ جو قرآن مین نازل ہوا اسمین دس رضعہ معلومات تھے کہ تحریم کرتے تھے پھر منسوخ ہو کر پانچ رضعات معلومات رہے جو تحریم کرتے تھے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی درحالیکہ وہ قرآن کی قرأت مین تھے۔ رواہ مسلم۔ اور ایک روایت مین ہے کہ وہ میرے ایک صحیفہ مین میرے تخت کے نیچے تھے ہم تو آنحضرت صلعم کی وفات مین رہے بکری نے گھسکر کھالیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے استدلال بالکل صحیح نہین ہے اول یہ کہ اسکے معنی یہ نہین ہوسکتے کہ وہ قرآن مین سے تلاوت ہوتا تھا کیونکہ قرآن مجموعہ باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متواتر ہے اور کسی سے اسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور یہ امر ایسا نہین تھا کہ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اس سے واقف نہین ہوتے مع عورتون ومردون کے کیونکہ انمین رضاعت گھر گھر نہایت کثرت سے جاری تھی اور اہل السنۃ بلکہ تمام فرقہاے اسلامیہ قطعاً متفق ہین کہ یہ قرآن وہی متواتر ثابت ہے سواے روافض کے بلکہ رو افض مین سے چند لوگون کے جو جہالت سے یہودی ابن سبا کی مراد پر چلے جسنے چاہا تھا کہ مثل انجیل نصرانیہ کے اہل اسلام مین بھی یہ امر پھیل جاوے کہ انکا قرآن معتمد نہین بلکہ تحریف ہے حالانکہ اسکی کوئی راہ دو قطعی دلیل سے ممکن نہین اول قولہ تعالے **انا نحن نزلنا الذکر وانا لہ لحافظون**۔ اللہ تعالے فرماتا ہے کہ ہم ہی نے یہ ذکر نازل فرمایا اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنے والے ہین۔ دوم متواترات بالکل قطعیات ہوتے ہین اور گزرے ہوئے تمام پیغمبرون وشاہون وملکون بلکہ موجودہ دور دراز ملکون کے ثبوت مین تمام خلق کے نزدیک یہی متواترات خبر حجت وعلم ہے پس جب کرورون وسنکھون مسلمانون کے اجماع وتواتر سے یہی قرآن ہے تو اسمین تحریف ونقصان کو قطعاً کچھ دخل نہین ہے اور کسی نے متواتر یا مشہور نقل نہین کیا کہ خمس رضعات قرآن مین اور نہ ہرگز شافعی اسکے مدعی ہوئے غیر ازینکہ انکی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید مین جو رضاعت وارد ہے وہ لغت پر ہے یا لغت سے منقول ہو کر شرع مین ہے جیسے صلوٰۃ وزکوٰۃ کہ لغوی معنی سے نقل کرکے شرعی معنی مین آیا پس شافعی رح مدعی ہین کہ یہ لفظ بھی منقول ہوا اور دلیل نقل کی یہ حدیث حضرت عائشہ رض ہے اور اسکے یہ معنی ہین کہ رضاعت جو قرآن مین تلاوت کی جاتی ہے وہ پانچ رضعات کے معنی مین ہے اسکو حضرت عائشہ رض نے قرآن سے الگ لکھ رکھا تھا۔ اور ہم کہتے ہین کہ شاید حضرت عائشہ رض کے پانچ رضعات سے پانچ اقسام احکام رضاعت ہونگے اور سابق مین کچھ احکام میراث وغیرہ کے دیگر متعلق ہونگے بہرحال ہمارے نزدیک یہ لفظ کچھ صریح نہین کہ رضاعت لفظ منقول ہے اور شاید کہ یہی تفصیل مراد ہو لیکن وہ منسوخ ہے چنانچہ ابن الہمام نے نقل کیا کہ ابن عباس رض نے کہا کہ یہ پہلے تھا پھر منسوخ ہوا اور ابن مسعود رض نے کہا کہ رضاعت کے بارہ مین انجام کار یہ رہا کہ قلیل اور کثیر سب محرم ہے اور ابن عمر رض نے بھی اسی کے مانند بیان کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک تو اصل لغت سے نقل بدون مشہور کے ثبوت نہین ہوئی ہے۔ **ولنا قولہ تعالی وامہاتکم اللاتی ارضعنکم الآیۃ**۔ اور ہماری حجت یہ قول الٰہی ہے وامہاتکم الآیۃ یعنی اور تمپر حرام کی گئین تمہاری وہ مائین جنھون نے تمکو دودھ پلایا ف۔ یہ خطاب تمام عرب کو ہے اور وے اس سے یہی سمجھتے ہین کہ حلق سے دودھ اتارنا موجب رضاعت ہے تو یہ دلیل صریح ہے۔ **وقولہ علیہ السلام یحرم من الرضاع**

مایحرم من النسب - اور قول آنحضرت صلعم کہ حرام ہو جاتا ہے رضاعت سے جو حرام ہو جاتا ہے نسب سے ف رواہ البخاری و مسلم وغیرہما اور یہ
خود حضرت عائشہؓ سے مروی ہے - ومن غیر فصل - یہ آیت و حدیث بغیر تفصیل کے ہے ف آیت میں قلیل و کثیر میں کچھ فرق نہیں کیا گیا پس مطلقاً دودھ
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو بحکم قرآن و حدیث محرم ہے - ولان الحرمۃ وان کانت لشبہۃ البعضیۃ الثابتۃ بنشوء العظم و انبات اللحم
لکنہ امر مبطن - اور قیاسی اس دلیل سے کہ رضاعت کا محرم ہونا اگرچہ جزو ہو جانے کے شبہہ پر ہے جو ہڈی بڑھانے و گوشت اگانے
سے ثبوت ہوتا ہے لیکن یہ باطنی امر ہے ف یعنی رضاعت کا محرم کرنا اس وجہ سے ہوا کہ دودھ پینے سے رضیع مشابہ جزو مرضعہ کے ہو جاتا ہے
کیونکہ مرضعہ کے دودھ سے اسکی ہڈی و گوشت پیدا ہوا لیکن یہ پیدائش امر باطنی ہے حتی کہ اگر بالغ رضاعت پیے پھر اپنی ماں کا دودھ پیا
تو بھی محسوس نہوا کہ کہاں کہاں ہڈی و گوشت بڑھا ہے لیکن عقلاً معلوم ہے کہ ضرور اس غذا سے زیادتی ہوئی - فتعلق الحکم بالفعل
الارضاع - تو حکم تحریم کا تعلق دودھ پلانے پر ہوا ف نہ کہ گوشت و ہڈی کا بڑھنا دیکھنے پر - اور دودھ پلانا قلیل و کثیر سب میں
پایا گیا تو دونوں طرح رضاع محرم ہوا - و ما رواہ مردود بالکتاب - اور جو شافعی رح نے روایت کیا وہ قرآن کے معارضہ میں رد ہے - او
منسوخ بہ - یا قرآن کے ساتھ منسوخ ہے ف کیونکہ وہ قرآن یا متواتر نہیں اور یہ قطعاً معلوم کہ معارضہ حدیث صحیح میں ممکن نہیں تو اسکے
ساتھ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا خصوصاً جبکہ جمہور سلف و خلف کا یہی عمل ہے تو ضرور ہوا کہ حدیث منسوخ ہے - پھر مصنف رح نے یہ شرط لگائی
کہ رضاع کثیر و قلیل اسوقت تحریم کرتی ہے جبکہ مدت رضاع کے اندر پائی جاوے تو یہ قطعی ہے - و ینبغی ان یکون فی مدۃ الرضاع لما نبین
اور ضرور ہے کہ رضاعت قلیلہ یا کثیرہ مدت رضاع میں ہو بوجہ اس دلیل کے جو ہم بیان کرینگے - ثم مدۃ الرضاع ثلثون شہرا
عند ابی حنیفۃ رح - پھر رضاعت کی مدت ابو حنیفہ رح کے نزدیک دو برس چھ ماہ ہیں ف حتی کہ دودھ چھڑانے کے بعد اس مدت
میں رضاعت محرم ہے اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ - میں کہتا ہوں کہ شاید یہ یعنی کہ دودھ پلانا بعد دو برس کے چھ مہینہ کے اندر احتیاطاً محرم
رضاعت ہے اور شاید یہ کہ احکام رضاعت بھی ثابت ہیں جیسا کہ قول ابی حنیفہ رح ہے - م - وقالا سنتان - اور صاحبین نے کہا کہ مدت
رضاعت دو برس ہیں ف یعنی دو برس تک دودھ پلائی سے رضاعت کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور بعد اسکے نہیں ہم یہی اصح
ہے - اور اسی کو طحاوی نے اختیار کیا - مع - اور اسی پر فتوی رہیگا - جیسا کہ عیون سے علامہ قاسم رح نے تصحیح القدوری میں نقل کیا -
وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی ف و امام احمد کا ہے - ع - اور مالک کے نزدیک بعد دو برس کے قریب ایک ماہ تک بھی
حرمت رضاعت ثبوت ہوتی ہے - اور اسمیں اقوال دیگر فقہاء بھی مختلف ہیں حتی کہ بعض کے نزدیک تمام عمر مدت رضاعت ہے - مع -
وقال زفر رح ثلثۃ احوال - اور زفر رح نے کہا کہ ایام رضاعت تین برس تک ہیں - لان الحول حسن للتحول من حال
الی حال ولا بد من الزیادۃ علی الحولین لما نبین - اسواسطے کہ حول یعنی مدت سال کو صلاحیت ہے تحول یعنی بدل جانے
کے ایک حال سے دوسرے حال پر اور دو برس سے بڑھنا ضروری ہے بوجہ اسکے جو ہم بیان کرینگے - فیقدر بہ - تو اندازہ اسکا تین سال
سے ہوگا - ف حتی کہ تین سال کے بعد بچہ کی حالت بدلکر اس حالت پر ہو جائیگی کہ اسکو دودھ پلانے سے تحریم رضاعت ثبوت نہ - و
لہما قولہ تعالی وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا - اور صاحبین کی دلیل یہ کہ اللہ تعالی نے فرمایا وحملہ وفصالہ الخ یعنی بچہ کا حمل و جدا
ہونا دو برس چھ ماہ ہیں ف تو حمل کی اور ماں سے فطام کی یہ مدت ہوئی - ومدۃ الحمل ادناہا ستۃ اشہر - اور حمل کی کمتر مدت
چھ مہینہ ہیں - فبقی للفصال حولان - تو جدا ہونے کے واسطے دو برس رہے ف یہی مدت رضاعت ہے کہ اسکے بعد فطام ہے لیکن
مترجم کہتا ہے کہ غالباً وضع حمل کے نو مہینہ ہیں اگرچہ کمتر چھ ماہ ہوں تو ۹ - ۳۰ ماہ نکالکر فطام کی مدت صرف ایکبرس و ۹ مہینہ یہی اکثر
ہیں دو برس سے بھی کم ہے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے یہ اشکال اسی سبب سے لاحق ہوا کہ دو برس چھ ماہ دونوں کی مدت قرار دیئے
ہیں - ان یہ دلیل البتہ ہے جو ذکر فرمائی کہ - وقال النبی علیہ السلام لا رضاع بعد حولین - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ دو برس بعد رضاعت نہیں ہے ف لیکن یہ حدیث ابن عدی و دارقطنی نے ابن عباس رض سے روایت کی اور صورت یہ کہ

Marfat.com

ابن عباسؓ کا قول ہے جیسا کہ اسکو ابن ابی شیبہ وعبد الرزاق وسعید بن منصور نے روایت کیا اور یوں ہی ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعودؓ کا قول روایت کیا۔ اور یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع نہیں ہوگا۔ نہایت یہ کہ کہا جاوے کہ راوی ثقہ نے موقوف ومرفوع دونوں طرح روایت کیا اور کچھ حرج نہیں ہے۔ اور اولی استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین لمن اراد ان یتم الرضاعۃ یعنی مطلقہ مائیں دودھ پلائیں اپنی اولاد کو پورے دو برس اس مرد کے واسطے جو چاہے کہ رضاعت کو تمام کرے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام رضاعت دو برس ہے اور تمامی پر کچھ زیادتی ممکن نہیں۔ واضح ہو کہ اس دو برس تک جب مطلقہ ماں اپنے جنے ہوئے بچہ کو دودھ پلاوے تو اسکا نفقہ بچہ کے باپ پر ہے چنانچہ آیت اسی بیان میں ہے تو امام ابوحنیفہ نے ایک مدت رضاعت رہ ٹھہرائی جس سے تحریم متعلق ہوتی ہے اور دوسری مدت رضاعت وہ ٹھہرائی جسمیں اجرت نفقہ وغیرہ بچہ کے باپ پر لازم ہوتا ہے تو اس آیت کو اجرت کی پوری مدت پر محمول کیا چنانچہ تحریر دلیل اسطرح ہے کہ۔ ولہ ہذہ الآیۃ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہی آیت ہے ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا۔ اسی آیت سے ابوحنیفہؒ نے اپنے قول پر استدلال کیا۔ ووجہہ انہ تعالیٰ ذکر شیئین۔ اور طریقہ استدلال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزیں ذکر فرمائیں ف۔ ایک حمل اور دوم فصال۔ وضرب لہما مدۃ۔ اور دونوں کے واسطے ایکمدت مقرر فرمائی ف۔ یعنی ثلثون شہرا۔ دو برس چھ مہینے تو صاحبین نے دونوں کے لیے مجموعہ مدت دو برس چھ مہینہ سمجھے اور امام رح نے الگ الگ رکھا۔ فکانت بکلواحد منہما کملہا تو یہ مدت ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کے لیے پوری پوری ہوگی ف۔ یعنی مدت حمل بھی دو برس چھ ماہ اور مدت فصال بھی دو برس چھ ماہ ہوگی۔ کالاجل المضروب للدینین۔ جیسے دو قرضوں کے واسطے ایک مدت مقرر ہونے میں ہوتا ہے ف۔ مثلاً زید نے بکر سے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم گھوڑے کے دام قرضہ کے اور ہزار درم نقد قرضہ کے واسطے دو برس چھ مہینہ میعاد دیئے تو ہر ایک قرضہ کے واسطے یہ مدت پوری ہوتی ہے اسی طرح بیان بھی ہر ایک حمل وفصال کے واسطے پوری ڈھائی برس مدت ہے۔ الا انہ قام المنقص فی احدہما فبقی الثانی علی ظاہرہ۔ لیکن دونوں میں سے ایک کی مدت میں کمی کرنے والی دلیل قائم ہوگئی تو دوسری چیز کی مدت اپنے ظاہر بیان پر رہگئی ف۔ یعنی مدت حمل کے بارہ میں حدیث عائشہؓ وارد ہے کہ حمل دو برس سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا ہے (ع) تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آیت اپنی ظاہر بیان پر نہیں ہے۔ رہی فصال کی مدت تو اسکے بارہ میں کوئی نص کمی کرنے والی وارد نہیں پس وہ پوری ڈھائی برس رہگئی یعنی ڈھائی برس کے اندر رضاعت سے احکام رضاع ثابت ہونگے۔ ولانہ لابد من تغیر الغذاء لینقطع الانبات باللبن۔ اور اس دلیل سے بھی کہ غذاء میں تغیر ضرور ہے تاکہ بڑھنا بذریعہ دودھ کے منقطع ہو ف۔ کیونکہ جب تک بچہ کا اصلی جوہر ہڈی و گوشت کا دودھ سے بڑھتا ہے تب تک برابر رضاعت قائم ہے کیونکہ دودھ اسکا جزو اصلی ہوتا ہے یہانتک کہ مرضعہ کا رضیع ایک جزو ہو جائیگا تو تحریم ثبوت ہوگی پس ضرور ہوا کہ رضاعت اسوقت قائم نہ رہے جب دودھ سے بدلکر دوسری غذا سے بچہ کے بڑھاؤ شروع ہو۔ حالانکہ دو برس تک اسکے دودھ کی عادت پڑی ہوئی ہے۔ وذلک بزیادۃ مدۃ یتعود الصبی فیہا غیرہ۔ اور یہ جبھی اتنی مدت زائد ہونے پر ہوگا جسمیں بچہ دودھ کے سوائے دوسری غذا کی عادت پکڑے ف۔ تو لامحالہ دو برس سے اوپر اتنی مدت زائد ہوئی جسمیں دودھ سے بڑھاور کی عادت چھوٹ کر دوسری غذا سے بڑھنے کی عادت پڑے سو ضرور لازم آیا کہ اس مدت کا کوئی اندازہ شرعی نص سے قائم کیا جاوے۔ فقدرت بادنی مدۃ الحمل۔ پس یہ مدت اندازہ کی گئی حمل کی کمتر مدت کے ساتھ ف۔ یعنی چھ ماہ۔ لانہا مغیرۃ۔ کیونکہ یہ مدت تغیر دینے والی ہے ف۔ کیونکہ حمل کی غذا بدلتی ہے۔ فان غذاء الجنین تغائر غذاء الرضیع۔ کیونکہ پیٹ کے بچہ کی غذا مغائر غذاء رضیع ہے ف۔ یعنی پیٹ میں جو غذا پاتا تھا وہ پیدا ہونے کے بعد بدل گئی۔ کما تغائر غذاء الفطیم۔ جیسے رضیع کی غذا مغائر غذائے فطیم ہے ف۔ یعنی جیسے دودھ پینے بچہ سے دودھ چھوٹے بچہ کی غذا بدلی ہوتی ہے۔ تو جب ہر ایک کی غذا بدلی اور

Marfat.com

اپنے پیٹ کے بچہ کی غذا کا بدلنا چھ مہینے کے بعد جانا تو معلوم کرلیا کہ کمتر مدت جسمین غذا بدلتی ہی وہ چھ ماہ ہی بس اب ہم کہتے ہین کہ
رضاعت کا حکم بدلنے کے لیے غذا بدلنا ضرور ہی اور دو برس تک دودھ پیتا رہا اور اس غذا کا بدلنا کم درجہ چھ مہینہ پر ہوگا تو دو برس پر
چھ مہینے کے بعد رضاعت کا حکم بدل جائیگا۔ اگر کہو کہ یہ بات تو اچھی نکالی مگر حدیث لارضاع بعد الحولین کے مقابلہ مین قبول نہین ہو سکتی
یہ کہ معاذ اللہ ہرگز حدیث کا مقابلہ نہین۔ والحدیث محمول علی مدة الاستحقاق وعلیہ یحمل النص المقید بحولین فی الکتاب
اور حدیث تو مدت استحقاق پر محمول ہی اور اسی پر وہ نص قرآن جو دو سال سے مقید ہی محمول ہوتی ف یعنی حدیث اور نیز آیت
ولیس کاملین دونون سے مدت استحقاق کا بیان مقصود ہی یعنی زید و ہندہ جو رو سے لڑکا ہوا پھر زید نے ہندہ کو طلاق دی اور ہندہ
کو دودھ پلانا ضرور ہوا تو ہندہ مطلقہ نے بچہ کو ڈھائی برس دودھ پلایا اور حکم ہی کہ مطلقہ مان اپنے بچہ کو دودھ پلانے کی مدت مین اسکے باپ
سے نان ونفقہ کی مستحق ہی تو حدیث وآیت مین بیان فرمایا کہ استحقاق صرف دو برس تک ہوگا چنانچہ باقی چھ مہینہ تک وہ کسی اجرت
کی مستحق نہوگی تو حاصل یہ نکلا کہ مدت رضاعت جسمین مطلقہ مان کو نفقہ کا استحقاق ہوتا ہی وہ امام وصاحبین کے نزدیک بالاجماع
فقط دو برس ہی اور وہ مدت رضاعت جسکے اندر دودھ پینے پلانے سے رضاعت کی تحریم ثبوت ہوتی ہی وہ امام رح کے نزدیک
ڈھائی برس ہی اور صاحبین رح کے نزدیک دو برس ہی اور معلوم ہو چکا کہ یہی مذہب مختار اور اسی پر فتوی ہی۔ اگر کہا جاوے کہ
یہ کیونکر حالانکہ مقلد کو عمل بقول مجتہد لازم ہی اگرچہ دلیل ظاہر نہو چنانچہ رسم المفتی مین مصرح ہی جواب اسکا در المختار سے یہ ظاہر ہوتا ہی
کہ جب صاحبین خلاف ہون تو مفتی مختار ہی کہ چاہے صاحبین کے قول پر اور چاہے امام کے قول پر فتوی دے اور اصح یہ ہی کہ قوت دلیل
کا اعتبار ہی کما فی الحاوی۔ مین کہتا ہون کہ اسپر خاتم علماء فرنگی محل مرحوم نے اعتراض کیا کہ دلیل کی قوت ایسے مفتی مین جو مجتہد ہو درست
مفتی مقلد تو مطلقاً امام کے قول پر فتوی دے جیسا کہ فتاوی رملی وغیرہ مین ہی۔ مین کہتا ہون کہ تحقیق حق یہ ہی کہ مقلد دو قسم کے ہین
ایک وہ کہ محض عامی ہو جسکو تمیز کی قوت نہین تو اسکے واسطے عمل اس قول پر جو مجتہد سے باور کرتا ہی یا معلوم کرے اور دوم وہ مقلد
جسکو امتیاز کی قوت ہی تو وہ دلائل فریقین پر نظر کرکے قوی کو ضعیف سے امتیاز کرے اور ایسا شخص ہر زمانہ مین ضرور موجود ہوتا ہی اور
اس سے عدول کرنا خرق الاجماع ہی چنانچہ یہ اوائل فتاوی الرواحیہ مین مصرح ہی کما یظہر من الدرر وحاشیہ۔ واللہ تعالی اعلم بالصواب
م- مولی کو جائز ہی کہ اپنی ام ولد کو دو برس سے پہلے بچہ کا دودھ چھڑانے پر مجبور کرے بشرطیکہ بچہ کو مضر نہو۔ جیسے مولی کو روا ہی کہ اسکو
دودھ پلانے پر مجبور کرے اور شوہر کو زوجہ پر چھڑانے یا پلانے کا جبر نہین کیونکہ زوجہ کو حق تربیت ہی۔ الجوہرہ۔ ت د- دیانۃً ان پر بچہ کا
دودھ پلانا واجب ہی م- قال واذا مضت مدة الرضاع- فرمایا اور جب گذر جاوے رضاعت کی مدت ف ڈھائی برس
بقول امام اور دو برس بقول صاحبین اور بچہ اس سے بڑا ہو جاوے پھر کوئی عورت اسکو دودھ پلاوے لم یتعلق بالرضاع
تحریم- تو رضاعت سے کوئی تحریم متعلق نہوگی ف تو رضاعت کا حکم فقط اس مدت کے اندر ثابت ہوتا ہی۔ کما م- لقولہ علیہ السلام
لا رضاع بعد الفصال- بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ بعد فصال کے رضاع نہین ہی ف یعنی مدت رضاع دو برس
یا ڈھائی برس کے بعد حکم رضاع متحقق نہین ہوتا اگرچہ بچہ کا دودھ چھڑایا نہو اور یہ حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوع وموقوف
بروایت طبرانی وعبد الرزاق ہی اور حضرت عائشہ رض سے مروی ہوا کہ آپ جب چاہتی تھین کہ کسی مرد کو جس سے پردہ واجب ہی اپنے
سامنے آنے کی اجازت دین تو اپنی بہن یا اسکی کسی لڑکی کو حکم فرماتین کہ وہ اس مرد کو پانچ رضعات دودھ پلاوے پھر بوجہ رضاعت
کے اجازت ہوتی تو یہ قول مخالف ہوا کیونکہ بعد مدت رضاعت کے بھی حکم رضاعت ثبوت کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکا جواب یہ ہی
کہ پہلے ایسا تھا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث وآثار کثیرہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے منسوخ ہوا چنانچہ حدیث ابن عباس
اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ گذری اور ترمذی نے حدیث ام سلمہ رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ رضاعت مین سے حرام
نہین کرتی مگر وہی رضاعت جو آنتون کو کھولے اور فطام سے پہلے ہو۔ قال الترمذی حدیث صحیح۔ اور ابو داؤد نے حدیث ابن مسعودؓ

Marfat.com

سے مرفوع روایت کی کہ رضاعت میں سے وہی محرم ہے جو گوشت اگاوے اور ہڈی بڑھاوے۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے یہاں تشریف لائے اور میرے یہاں ایک مرد بیٹھا تھا آپ نے فرمایا کہ یہ کون ہے میں نے
عرض کیا کہ میرا رضاعی بھائی ہے تو فرمایا کہ اے عائشہ غور سے دیکھو کہ تمہارے بھائی رضاعی کون ہیں کیونکہ رضاعت تو بھوک
سے ہے ف یعنی حالت صغر میں مدت رضاعت کے اندر ہوتی ہے اور سنن ابوداؤد میں یحییٰ بن سعید انصاری نے ابوموسیٰ اشعری
رضی اللہ عنہ کا فتویٰ میں خطا کرنا اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تصحیح کرنا اسطرح کہ رضاعت نہیں مگر وہی جو دو برس میں ہو۔ ورد
فی الموطا۔ اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ رضاعت صغر کا موطا میں مروی ہے۔ م ف۔ ولان الحرمۃ باعتبار النشو۔ اور اس
دلیل سے بعد مدت کے رضاع محرم نہیں کہ حرمت باعتبار پیدائش کے ہے ف یعنی مرضعہ کے دودھ سے بچہ کی ہڈی و گوشت پیدا
ہوا ہے۔ وذلک فی المدۃ اذ الکبیر لا یتربی بہ۔ اور یہ پیدائش صرف مدت کے اندر ہے سو اسلئے کہ اس سے بڑا بچہ بذریعہ
دودھ کے بڑھاؤ نہیں پاتا ہے ف بلکہ بعد مدت کے اسکی بڑھاؤ دوسری غذاء سے متعلق ہوجاتی ہے (المسئلہ)۔ ولا یعتبر الفطام
قبل المدۃ۔ مدت سے پہلے دودھ چھوڑانا معتبر نہیں ہے ف حتیٰ کہ بقول صاحبین دو برس اور بقول امام رح ڈھائی برس سے
پہلے اگر دودھ چھوڑایا پھر مدت مذکور تمام ہونے سے پہلے کسی عورت نے اسکو دودھ پلایا تو ظاہر الروایۃ میں رضاعت ثابت ہوجائیگی
الا فی روایۃ۔ مگر ایک روایت میں ف جسکو حسن رح نے روایت کیا۔ عن ابی حنیفۃ رح۔ ابوحنیفہ رح سے ف کہ قبل
مدت کے فطام کے بعد رضاعت نہیں ثابت ہوگی۔ اذا استغنی عنہ ووجہہ انقطاع النشو بتغیر الغذاء۔ بشرطیکہ بچہ دودھ
سے بے پرواہ ہوجاوے اور اسکی وجہ یہ کہ بڑھاؤ منقطع ہوگئی بوجہ غذاء بدل جانے کے ف یعنی پہلے دودھ سے بڑھاؤ کی بات
تھی جب اسطرح چھوڑایا کہ بچہ کی عادت بالکل چھوٹ گئی اور دوسری غذاء کی عادت ہوگئی تو پھر دودھ پلانے سے وہ پیدائش ہڈی
گوشت کی نہوگی تو رضاعت سے تحریم بھی نہوگی۔ م۔ لیکن ظاہر الروایۃ مختار مذہب ہے کذا فی المحیط اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ الینابیع والواقعات
ع د۔ وھل یباح الارضاع بعد المدۃ۔ اور رہا یہ مسئلہ کہ آیا مدت رضاعت گزرنے کے بعد دودھ پلانا جائز ہے ف یا
نہیں۔ قد قیل لا یباح لان اباحتہ ضروریۃ لکونہ جزء الآدمی۔ جواب دیا گیا ہے کہ نہیں مباح ہے کیونکہ اسکا مباح ہونا بضرورت
ہے کیونکہ دودھ تو آدمی کا جزو ہے ف اور آدمی کے کسی جزو کو کھانا صرف ضرورت پرورش میں مباح ہے اور بعد مدت رضاعت کے
کچھ ضرورت نہیں تو مباح بھی نہیں ہے۔ م۔ اور یہی صحیح ہے شرح الوہبانیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلے ہذا اگر بچہ بعد مدت کے ایسی حالت میں ہو
کہ دودھ چھوڑنے سے خوف ہلاک ہے تو قدر ضرورت جائز ہوگا۔ رہا عورت کے دودھ سے آنکھ وغیرہ کے دوا کرنے میں مشائخ کے دو قول
ہیں بعض کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک نافع ہونا معلوم ہو تو جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ غلبہ ظن سے نفع کا اعتبار
ہوگا کیونکہ حقیقۃً نفع ہونا سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ دودھ جب تک دودھ ہے انسان سے پیدا ہوتا
رہا یہ کہ اسکا جزو ہے شرعاً و عرفاً محل نظر ہے کیونکہ وہ خارج ہونے کے واسطے مہیا ہے حتیٰ کہ اگر دودھ بھرا رہے تو خوف امراض ہے بس مثل پسینہ
و پیشاب کے ہوگیا علاوہ بریں یہ دودھ بعد حرمت کے پھر بقدر ضرورت مباح نہیں ہوا بلکہ فطری پیدائش میں بچہ کیلیے اباحت ظاہر ہے تو
پھر منع کے واسطے کوئی دلیل قوی چاہیے ہے اور شاید اسی جہت سے امام مصنف نے قد قیل کے لفظ سے جواب دیا فافہم۔ م۔ قال ویحرم
من الرضاع ما یحرم من النسب۔ قدوری نے لکھا اور رضاعت سے وہ حرام ہوجاتا ہے جو نسب سے حرام ہوتا ہے ف یہ
طریقہ بیان کا ثبوت رضاعت کے واسطے ہے تو فائدہ یہ ہوگا کہ جہاں جہاں رضاعت موثر ہوتی ہے اور حرام کرتی ہے وہ دائمی حرمت مثل حرمت
نسبی کے ہوتی ہے۔ للحدیث الذی رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کی ف یعنی شروع کتاب الرضاع میں۔ یعنی
رضاعت مانند نسب کے محرم ہوتی ہے۔ الا ام اختہ من الرضاع فانہ یجوز ان یتزوجھا۔ سوائے رضاعی بہن کی ماں کے کہ
اس سے تزوج جائز ہے ف بنظر تعلق عبارت کے یہ کئی وجہ کو شامل ہے اول یہ کہ زید کی نسبی بہن ہے اور بہن کی رضاعی ماں ہے

جیسے زید کو دودھ نہیں پلایا تو زید اس سے نکاح کرے - دوم یہ کہ زید کی رضاعی بہن ہو اور بہن کی نسبی ماں جس سے زید نکاح کرسکتا ہے بشرطیکہ
مرضعہ ماں دوسری ہو - سوم یہ کہ زید و ہندہ نے عمرہ کا دودھ پیا اور فقط ہندہ نے حسینہ کا بھی دودھ پیا تو زید کو حسینہ سے نکاح حلال ہے
تع - یوں ہی رضاعی بھائی کی نسبی ماں سے جبکہ وہی مرضعہ نہو حلال ہے ت - ولا یجوز ان یتزوج ام اختہ من النسب - اور
یہ نہیں جائز کہ نسب سے اپنی بہن کی ماں سے نکاح کرے ف کیونکہ نسبی بہن یا تو سگی ہوگی یا فقط ماں کی طرف سے یا فقط باپ کی
طرف سے تو کسی بہن کی ماں سے نہیں جائز - لانہا تکون امہ - کیونکہ بہن کی ماں خود اسکی ماں ہوگی ف اگر بہن سگی یا ماں کی
طرف سے ہے - او موطوءۃ ابیہ - یا باپ کی موطوءہ ہوگی ف جبکہ بہن صرف باپ کیطرف سے ہو - اور باپ کی جورو بھی بیٹے پر مطلقاً
حرام ہے اگرچہ صہریت سے ہو بخلاف الرضاع - برخلاف رضاعت کے ف کیونکہ زید و ہندہ دونوں اجنبی ہیں پھر دونوں
نے جب عمرہ کا دودھ پیا تو یہ دونوں کی ماں ہوگئی اور ہندہ کی نسبی ماں سے زید کو کچھ جزئیت نہیں ہے تو وہ زید پر حلال رہی - وعلی ہذا
القیاس - ویجوز تزوج اخت ابنہ (بل ولدہ ت) من الرضاع ولا یجوز ذلک من النسب - اور جائز ہے نکاح کرلینا
رضاعت سے اپنے پسر کی بہن (بلکہ اپنے فرزند کی بہن) سے اور یہ بات نسب سے نہیں جائز ہے - لانہ لما وطی امہا حرمت علیہ ولم
یوجد ہذا المعنی فی الرضاع - کیونکہ جب مرد نے اپنے پسر کی بہن کی نسبی ماں سے وطی کی تو پسر کی بہن اسپر حرام ہوگئی اور یہ بات رضاعت
میں نہیں پائی جاتی ہے ف مثل سابق بیان کی صورتیں ہیں اول صورت یہ کہ زید کا بیٹا بکر جسنے عمرہ کے ساتھ ہندہ کا دودھ پیا حالانکہ
ہندہ کچھ زید کی جورو نہیں ہے بلکہ خالد کی جورو ہے تو بکر و عمرہ دونوں ہندہ و خالد کے بیٹا بیٹی ہیں جبکہ دودھ خالد کی وطی سے ہو - رہا زید کو
جائز ہے کہ عمرہ سے نکاح کرے کیونکہ وہ زید کی ربیبہ یا رضاعی دختر نہیں ہے - دوم یہ کہ مثال مذکور میں خالد کا رضاعی بیٹا بکر ہے اور بکر کی نسبی
بہن حسینہ ہے جو ہندہ کے پیٹ سے نہیں تو خالد کو حسینہ سے تزوج جائز ہے - سوم مثال دوم میں بکر نے کریمہ کے ساتھ کلثوم نامے عورت کا
جو خالد کی وطی سے دودھ نہیں رکھتی ہے دودھ پیا حالانکہ بکر نے خالد کی جورو ہندہ کا بھی دودھ پیا ہے تو خالد کو کریمہ سے تزوج جائز ہے -
الحاصل رضاعت میں حرام کرنے والے وہ کوئی معنی جو نسب میں محرم ہوں جب نہ پائے جاویں تو حلت ہو جائیگی جیسا کہ امام مصنف نے
دونوں دلیلوں سے افادہ فرمایا تو مستفاد ہوا کہ صورتیں کچھ انہیں مذکورات میں منحصر نہیں بلکہ چند صورتیں دیگر ہیں جو نسب سے نہیں جائز
اور رضاعت میں جائز ہیں - اول یہ کہ تیری پوتی یا پوتا کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا تو اس سے نکاح کرے کیونکہ وہ تیری دختر یا پسر کی جورو
نہیں ہوئی دوم تیرے فرزند یعنی بیٹا یا بیٹی کو کسی اجنبیہ نے دودھ پلایا جسکے ماں موجود ہے تو اسکی ماں سے نکاح کرلے کیونکہ وہ تیری ساس
نہیں ہے - سوم رضاعت سے چچا کی ماں اور چہارم رضاعت سے ماموں کی ماں اور پنجم رضاعی فرزند کی پھوپھی کیونکہ وہ تیری بہن
رضاعی نہوئی حالانکہ نسب میں تیری بہن ہوتی - اسی طرح عورت کی طرف سے کہ عورت کو اپنے رضاعی فرزند کے بھائی سے اور رضاعی بھائی
کے باپ سے اور رضاعی حفیدہ کے بھائی اور رضاعی فرزند کے جد سے اور ماموں سے تزوج جائز ہے حالانکہ نسب میں کوئی جائز نہیں ہے اور یہ
سب دو شعر میں جمع ہیں سہ یفارق النسب الرضاع فی صور ٭ کام نافلۃ وجدۃ الولد ٭ وام اخت واخت ابن وام اخ ٭
وام خال وعمۃ ابن اعتمد ٭ اور واضح ہو کہ رضاعی چچا سے یہ مراد کہ جسنے باپ کے ساتھ دودھ پیا پس اسکا رضاعی بھائی اور تیرا رضاعی
چچا ہوا اور یوں ہی رضاعی ماموں سے یہ مراد کہ اسنے تیری ماں کے ساتھ دودھ پیا اور ہر ایک اس رضاعی چچا یا ماموں کی نسبی ماں یا
دوسری رضاعی ماں ہو یا رضاعی دادا کی موطوءہ جورو ہے - پھر واضح ہو کہ جو نسب سے حرام نہیں وہ رضاعت سے بھی حرام نہیں ہے اور جو
نسب سے حرام وہ رضاعت سے بھی حرام مگر مذکورہ بالا صورتیں مستثنیات ہیں یعنی نسب سے حرام مگر رضاعت سے نہیں حرام ہیں لیکن
ایک گروہ نے زعم کیا کہ یہ حقیقی استثناء عقلی ہے اور محققین کے نزدیک یہ واقعی استثناء یا تخصیص کچھ نہیں ہے اسواسطے کہ حدیث میں رضاعت
کا حوالہ نسب پر کیا گیا اور نسب میں تحریم متعلق امہات و بنات و اخوات و خالات و عمات و بنات الاخ و بنات الاخت ہیں یعنی مائیں
و بیٹیاں و بہنیں و خالائیں و پھوپھیاں و بھائی کی بیٹیاں و بہن کی بیٹیاں ہیں پس رضاعت جہاں ان میں سے کوئی پائی گئی یعنی جہاں

ماں یا بیٹی آخر تک ہوگئی تو وہ رضاعت سے حرام ہوگی حالانکہ جسقدر صورتیں استثنا میں مذکور ہوئیں انمیں کوئی بھی نسبی سببیات میں سے نہیں تو انکو نص شامل ہی نہیں پس تخصیص کیونکر ہو سکتی ہے۔ اور جب تجھے وجہ معلوم ہوگئی جسپر مدار استثنا ہے تو دیگر صورتیں نکال سکتا ہے۔ جب یہ واضح ہوا تو جاننا چاہیے کہ رضاعی باپ کی جورو سے یا رضاعی پسر کی جورو سے نکاح حرام ہوتا اسی نص یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب۔ سے مشکل ہے اسواسطے کہ انمیں تو نسب تمام دہے تو رضاعت کی تحریم متعلق نہیں ہو سکتی حتی کہ تحریم بادلیل ہوگی بلکہ دلیل اسکی خلاف کو مفید ہے اسواسطے کہ نسب میں حلائل ابنائکم الذین من اصلابکم۔ موجود ہے یعنی نطفہ سے پسر ہونا منصوص ہے تو رضاعی پسر مانند متبنی پسر کے خارج ہوگیا ہذا ملخص ما فی الفتح۔ اور جواب آتا ہے۔ م۔ وامراۃ ابیہ اوامراۃ ابنہ من الرضاع لایجوز ان یتزوجہا کما لایجوز ذلک من النسب۔ اور رہے رضاعی باپ کی دوسری جورو یا رضاعی پسر کی جورو تو جائز نہیں کہ اس عورت سے بیاہ کرے جیسے یہ بات نسب میں نہیں جائز ہے ف۔ یعنی رضاعی باپ کو روا نہیں کہ رضاعی پسر کی جورو سے نکاح کرے اور رضاعی پسر کو روا نہیں کہ رضاعی باپ کی جورو سے نکاح کرے۔ لما رو ینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی یحرم من الرضاع مایحرم من النسب۔ اگر کہا جاوے کہ نسب میں تو قید یہ کہ ایسے پسر کی منکوحہ حرام ہے جو اپنی پشت یعنی نطفہ سے ہو۔ جواب دیا کہ۔ ذکر الاصلاب فی النص لاسقاط اعتبار التبنی علی مابیناہ۔ نص میں پشت کا ذکر واسطے متبنی کا اعتبار ساقط کرنے کے ہے چنانچہ ہم نکاح میں اس کو بیان کر چکے ف۔ یعنی زمانۂ کفر والے جسکو منھ بولا بیٹا کہتے اسکو حقیقی جنا ہوا بنا لیتے تھے حتی کہ بیچارے حقیقی بیٹے بھی نقصان اُٹھاتے تو اللہ تعالیٰ نے رد کر دیا کہ کسی کے کہنے سے حقیقی پیدائش ہو جانا بے عقلی ہے تو متبنی کے ساتھ خود سلوک کرے لیکن حقیقی اولاد کا حق وہ کم نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ سگا بیٹا نہوا تو اسکی جورو حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ وہ جزو حقیقی نہیں ہوا۔ اسواسطے قید لگائی کہ ان بیٹوں کی جوروئیں حرام ہیں جو حقیقی نطفہ سے ہوں۔ پھر کیا رضاعی پسر کی جورو بھی خارج ہوگی۔ تو جب ہم دیکھتے ہیں کہ یہ جورو نسبی کسی رشتہ میں نہیں ہے تو کیوں حرام ہو بلکہ خارج ہو کر جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے بحث کی لیکن جب ہم رضاعی باپ یا پسر کو دیکھتے ہیں تو نسبی باپ یا پسر کا اسمی اسپر صادق آتا ہے اور ہمنے نسب میں دیکھا کہ نسبی باپ یا پسر کی جورو سے کوئی وجہ جزئیت وحرمت کی نہیں مگر حرمت صرف باپ یا پسر کی وجہ سے ہے اور ہکو حدیث سے معلوم ہو چکا کہ رضاعی باپ یا پسر بھی حقیقی باپ یا پسر سے لاحق ہوا تو اسکی جورو بھی حرام ہوئی پس اعتراض شیخ ابن الہمام دفع ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ولبن الفحل۔ اور مرد کا دودھ ف۔ یعنی جس مرد کی وطی سے اسکی زوجہ کا دودھ ہوا ہے یہ دودھ اسی مرد کی طرف منسوب ہوا۔ یتعلق بہ التحریم۔ تو اس دودھ سے تحریم متعلق ہوگی ف۔ یعنی مثل مرضعہ کے مرد سے بھی حرمت رضاعت متعلق ہوگی۔ وہو ان ترضع المرأۃ صبیۃ فتحرم ہذہ الصبیۃ علی زوجہا۔ اور وہ یہ ہے کہ عورت ایک لڑکی کو دودھ پلاوے تو یہ لڑکی اس عورت مرضعہ کے شوہر پر حرام ہوگی ف۔ بشرطیکہ اسی شوہر سے یہ دودھ ہوا ہو۔ تو شوہر اس لڑکی کا رضاعی باپ ہوگیا۔ وعلی آبائہ۔ اور شوہر کے آباء پر حرام ہوگی ف۔ یعنی اس مرد کے باپ پر اور باپ کے باپ پر علی ہذا القیاس اوپر تک۔ وابنائہ۔ اور شوہر کے بیٹوں پر حرام ہوگی ف۔ یعنی پسر اور پسر کے پسر علی ہذا القیاس۔ ویعبیر الزوج الذی نزل لہامنہ اللبن ابا للمرضعۃ۔ اور یہ شوہر جس سے اس مرضعہ عورت کا دودھ اُترا ہے وہ اس رضیعہ لڑکی کا باپ ہو جائیگا ف۔ تو اُسکا باپ اس لڑکی کا دادا اور اسکا بیٹا اس لڑکی کا بھائی ہوگا اگرچہ مرضعہ کے پیٹ سے نہو۔ اور یوں ہی اس مرد کا بھائی اس رضیعہ کا چچا ہوگا۔ پس جب مرضعہ کے شوہر سے تحریم متعلق ہوئی تو مرضعہ سے بدرجۂ اولی متعلق ہوگی پس مرضعہ کا باپ اس رضیعہ کا نانا ہوا اور بھائی اسکا ماموں وچچا اسکا چچیرا دادا ہوا کیونکہ مرضعہ اسکے بھائی کی بیٹی ہے اور رضیعہ اسکی بیٹی کی بیٹی ہوئی۔ اگر زید کے دو جوروئیں ہوں خواہ منکوحہ یا مملوکہ لونڈیاں ہوں ہر ایک کے زید سے دودھ ہوا اور ہر ایک نے ایک ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ دونوں بہنیں ہوگئیں حتی کہ کوئی مرد ان دونوں کو نکاح میں جمع نہیں کر سکتا۔ اگر ہندہ کے دودھ ہوا جسے پھر زید کی طلاق یا وفات کے بعد ہندہ سے بکر نے نکاح کیا حالانکہ دودھ موجود ہے اور ہندہ

Marfat.com

نے ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو یہ لڑکی اس بکر کی ربیبہ ہے اور زید کی بیٹی ہو گئی لہذا بکر کے بیٹوں کو اس سے نکاح کرنا جائز ہے اور زید کا ہو تو
بکر کی لڑکیوں سے تزوج کر سکتا ہے۔ یہ اس وقت تک کہ بکر سے جنی نہو اور اگر بکر سے جنی تو یہ دودھ بکر کا ہو گیا۔ م ف۔ وفی احد قولی
الشافعی لبن الفحل لایحرم۔ اور شافعی کے دو قول میں سے ایک میں ہے کہ مرد کا دودھ نہیں محرم ہے ف۔ یہ بعض علماء کا قول تھا
اور اسی کو امام شافعی کے نواسہ عبدالرحمن نے اختیار کیا اور اسکو شافعی رح سے روایت کیا۔ میں کہتا ہوں کہ شاید امام شافعی نے حقیقۃً
اس دودھ کو بیان کیا جو مرد کی چھاتی سے نکلے کہ وہ بالاجماع محرم نہیں ہے کیونکہ مرد کے وطی سے جو دودھ عورت کے ہو وہ امام ابوحنیفہ
ومالک رحمہ کے قول میں مرد کے واسطے حرمت رضاعت ثابت کرتا ہے اور یہی کتب شافعیہ میں مذکور ہے اور یہی عامۂ اصحاب شافعی کا
قول ہے سوائے نواسہ کی روایت کے۔ لان الحرمۃ لشبھۃ البعضیۃ واللبن بعضھا لا بعضہ۔ اور اسکی وجہ یہ سمجھی کہ حرام
ہونا تو جزو ہو جانے کی مشابہت پر ہے (جو دودھ سے ہوتی ہے) اور دودھ تو عورت کا جزو ہے مرد کا جزو نہیں ف۔ تو مرد سے تحریم
نہوگی۔ اور جواب یہ کہ تعلیل مذکور غلط ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری حجت وہ جو ہم روایت کر چکے ف۔ کہ یحرم من الرضاع ما یحرم من
النسب۔ والحرمۃ بالنسب من الجانبین فکذا بالرضاع۔ اور نسب میں حرام ہونا دونوں جانب سے ہوتا ہے تو اسی طرح رضاع
میں جانبین سے حرمت ہوگی ف۔ یعنی نسب میں ماں و اسکا شوہر باپ دونوں حرام ہوتے ہیں یوں ہی مرضعہ ماں و جس مرد سے
اسکا دودھ ہے وہ باپ ہوگا۔ اور اسمیں صریح نص ہے یعنی۔ قولہ علیہ السلام لعائشۃ رض لیلج علیک افلح فانہ عمک من الرضاعۃ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو فرمایا تھا کہ افلح تیرے سامنے آیا کرے کہ وہ تیرا رضاعی چچا ہے ف۔ چنانچہ خود حضرت
ام المومنین عائشہ رض روایت کرتی ہیں کہ بعد حکم حجاب کے افلح رضی اللہ عنہ میرے یہاں آیا تو میں نے اس سے پردہ کیا۔ اسنے
فرمایا کہ تو مجھ سے پردہ کرتی ہے حالانکہ میں تیرا چچا ہوں۔ میں نے کہا کہ یہ کہاں سے تو فرمایا کہ میرے بھائی کی بی بی نے تجھے دودھ پلایا
تو میں نے کہا کہ مجھے تو عورت نے دودھ پلایا ہے مرد نے نہیں پلایا پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو
میں نے آپ سے حال بیان کیا آپ نے فرمایا کہ وہ تیرا چچا ہے تیرے یہاں آویگا ف۔ یعنی بغیر پردہ کے تو اسکے سامنے ہو سکتی ہے
رواہ ائمۃ الصحاح الستۃ۔ اور ظاہر ہے کہ مرضعہ کا شوہر ضرور باپ ہوا۔ ولانہ سبب لنزول اللبن منھا فیضاف الیہ
فی موضع الحرمۃ احتیاطاً۔ اور اس قیاس سے کہ مرد اس مرضعہ سے دودھ اترنے کا سبب ہے تو احتیاطاً مقام حرمت میں دودھ
اسی مرد کیطرف سے منسوب ہوگا ف۔ اسی جہت سے مسئلہ میں کہا کہ مرد کا دودھ محرم ہے۔ پھر منجملہ فوائد حدیث کے یہ کہ مرد کی چھاتی سے اگر حقیقۃً دودھ
اترے تو اس سے تحریم متعلق نہوگی اور اسی پر اجماع ہے۔ لیکن شافعی رح نے کہا کہ اگر اسنے کسی لڑکی کو پلایا تو اس لڑکی سے نکاح مکروہ
ہے۔ م ع۔ پھر واضح ہو کہ یہ وطی حلال میں ہے خواہ مرد کی زوجہ منکوحہ یا باندی مملوکہ نے اسکی تحت سے جنکر دودھ پلایا ہو۔ اور اگر جورو اس سے
نہیں جنی مگر دودھ اترا کہ اسنے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت صرف عورت کی طرف سے ہے پس رضیعہ کو اس مرد کی اولاد جو کسی دوسری جورو سے ہو حلال
ہے۔ القاضیخان۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے شبہہ میں وطی کی کہ اسکو حمل رہا اور جنکر کسی بچہ کو دودھ پلایا تو مرد واطی سے بھی رضاعت ثابت
ہوگی اور اسکے جنے ہوئے بچہ کا نسب اس سے ثابت ہے المضمرات م و ت ع۔ اور اگر مرد نے کسی عورت سے زنا کیا جسکو مزنیہ
حاملہ ہو کر جنی تو یہ بچہ از راہ نطفہ کے اس زانی کا جزو ہے حتی کہ زانی یا اسکی اولاد کا نکاح اس بچہ سے روا نہیں ہے لیکن شرعاً اسکا
نسب ثابت نہیں حتی کہ وہ زانی کی میراث وغیرہ نہیں پاویگا اور زانی پر اسکا نفقہ وغیرہ نہیں ہے۔ پھر اگر مزنیہ نے یہ دودھ جو
زانی سے اترا ہے کسی بچہ کو لڑکا یا لڑکی کو پلایا تو بلا خلاف جنہیں کہ وہ بچہ اس مرضعہ مزنیہ کا رضاعی بچہ ہو گیا۔ رہی زانی مرد کا رضاعی
بچہ ہوگا یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ ایک جماعت جنمیں امام قاضیخان ہیں لکھا کہ اس رضیعہ سے زانی یا اسکے کسی باپ دادا
یا کسی بیٹے پوتے کو تزوج نہیں جائز ہے۔ م۔ اور تجنیس میں بعلامت اقتباس ناطفی مذکور ہے کہ شیخ ابو عبداللہ الجرجانی رح بھی
یہی کہتے تھے۔ م ف۔ فعلی ہذا زنا سے جو دودھ ہو وہ بمنزلہ وطی حلال کے دودھ کے ہے یہی محیط میں جزم کیا کما فی النہر۔ اور وجہ

قول کی یہ کہ جو لڑکی زنا سے پیدا ہوئی ہو وہ بالاتفاق زانی و اسکے آباء و اولاد پر بوجہ جزء اور بعض ہونے کے حرام ہو تو جو لڑکی زنا
کے دودھ سے مرضعہ ہوئی وہ بھی زانی و آباء و اولاد پر حرام ہو۔ چنانچہ فتح القدیر مین ہو کہ مرد کی دختر جو زنا سے پیدا ہوئی وہ اسکی
بیٹیون مین داخل ہو کیونکہ لغت کی راہ سے وہ بیٹی ہو تو صریح نص مین شامل ہو۔ مف۔ اور مزنیہ نے جب ایک لڑکی کو دودھ پلایا تو
وہ لڑکی رضیعہ اسکے بیٹے کی بہن رضاعی ہو خلاف ہو تو جب نسبی لڑکی زانی پر حرام تو رضاعی بھی حرام ہو کیونکہ جو نسب سے حرام
وہ رضاعت سے حرام ہو۔ اور شامی مین ہو کہ بظاہر المعراج والخانیہ یہی قول معتمد ہو۔ دوسری جماعت فقہاء کا یہ قول ہو کہ زنا کے دودھ
سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ زانی پر حرام نہیں ہو چنانچہ فتح القدیر مین بعد نقل قول اول کے لکھا کہ شیخ ویری رح نے ذکر فرمایا کہ حرمت رضاعت
فقط مزنیہ مرضعہ کی جانب ثابت ہوگی یعنی مزنیہ و اسکے باپ دادا و مزنیہ کی اولاد پر یہ رضیعہ حرام ہوگی اور زانی سے متعلق نہوگی جبتک
کہ نسب ثبوت نہو اور جب ثبوت ہوا تو اب تحریم باپ سے بھی ثبوت ہوجائیگی اور ایسا ہی شیخ اسبیجابی رح و صاحب ینابیع نے ذکر کیا ہو
اور یہی اوجہ ہو۔ مف۔ اسی پر بحر الرائق و شامی وغیرہ نے اعتماد کیا۔ اور تائید مین شیخ ابن الہمام کا قول در باب تعدیل الارکان کے
شرح المنیہ سے نقل کیا کہ دلیل سے عدول نکرنا چاہیے جبکہ روایت بھی اسکے موافق ہو۔ یعنی روایت شیخ ویری رح و شرح الطحاوی وغیرہ مین
موجود کہ وہ زانی پر حرام نہیں اور یہی بنظر دلیل اوجہ ہو تو اسی پر اعتماد کیا جائیگا چنانچہ فتح القدیر مین لکھا کہ حلال ہونے کی وجہ یہ ہو کہ دختر
زنا کی حرمت تو زانی کے جزو ہونے سے ہو کیونکہ وہ زانی کی منی سے مخلوق ہوئی ہو اور رہا دودھ تو اسکا جزو نہیں ہو کیونکہ وہ تو غذا ہے
جو منھ سے داخل ہو پیدا ہوتا ہو نہ منی سے جو حقنہ کیطرح اسفل سے داخل ہو۔ مف۔ لیکن اسپر وارد ہوتا ہو کہ منکوحہ کے دودھ سے رضیعہ
مین بھی یہی بات موجود ہو حالانکہ وہ مرضعہ کے شوہر پر حرام ہو لہذا خلاصہ مین ہو کہ جس عورت نے کسی لڑکی کو دودھ پلایا تو وہ مثل اسکے
نسبی بیٹی کے رضاعی بیٹی ہوئی حتی کہ بعد اسکے اگر کسی مرد نے اس مرضعہ سے وطی بطور زنا کر لی تو یہ رضیعہ اس مرد پر مثل نسبی بیٹی کے حرام
ہوجائیگی اگرچہ دودھ اس زانی کے وطی سے نہو۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ منکوحہ کی رضیعہ کو نص نے بثبوت نسب حرام کیا ہو اور
یہ جو خلاصہ مین لکھا وہ مشہورات کتب کی مخالفت ہو جنمین مصرح ہو کہ مرضعہ کا دودھ اگر پہلے شوہر سے ہوا اور دوسرے شوہر سے نہو تو رضاعت
سے رضیعہ پہلے شوہر کی بیٹی ہوگی مگر دوسرے کی ربیبہ ہو۔ مف۔ اور یہ جو شامی نے لکھا کہ شوہر کے سوا دوسرے کے دودھ سے زوجہ
نے پلایا تو شوہر پر حرام نہیں ہوتی ہو یعنی یہ ہین کہ وہ رضاعت سے حرام نہیں ہوتی اگرچہ ربیبہ ہونے کی وجہ سے حرام ہو۔ اور مدار اس
استدلال کا ثبوت نسب پر ہو اور مضمرات مین لکھا کہ علی ہذا ہر وہ بچہ جسکا نسب وطی کرنے والے سے ثبوت ہوا تو رضاعت بھی اس
مرد سے ثابت ہوگی اور جہاں کہین وطی کنندہ سے بچہ کا نسب ثبوت نہو تو وہاں رضاعت فقط ماں سے ثابت ہوگی مف۔ حاصل
استدلال یہ ہوا کہ رضاعت کی تحریم موافق حدیث کے نسب کی تحریم پر ہو اور جب زانی سے مزنیہ کے بچہ کا نسب ثابت نہین تو مزنیہ
کی رضیعہ کا حکم تحریم بھی ثابت نہیں ہو۔ اور جماعت اول کا خلاصہ شبہہ یہ ہو کہ جیسے زانی کی زنا سے جو لڑکی مزنیہ سے پیدا ہوئی وہ حدیث
مین بالاجماع زانی کی دختر کے مانند ہو حتی کہ وہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا تو زانی کے دودھ سے جو لڑکی رضیعہ ہوئی وہ مرضعہ مزنیہ
کی لڑکی نسبی کی رضاعی بہن ہو تو وہ بھی زانی پر مثل نسب کے حرام ہوگی اور حدیث اسکو اسوجہ سے شامل ہو کہ جیسے زنا سے پیدا ہوئی
لڑکی نسبی دختر زانی ہو تو اس لڑکی کی رضاعی بہن بھی مثل نسبی کے زانی کی دختر ہوا اسواسطے کہ رضاعت مثل نسب کے ہو اور خلاصہ
جواب اسکا یہ ہو کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی وہ اگرچہ زانی کے نطفہ سے ہو مگر زانی سے اسکا نسب شرعاً ثبوت نہوا تو جب اسی کا نسب
معدوم ہو تو رضاعت کا مدار ہی نرہا کیونکہ رضاعت تو نسب پر ہو لیکن زانی پر وہ لڑکی جو اسکے زنا سے پیدا ہوئی ہو جو حرام قرار دی
گئی اسوجہ سے نہین کہ زانی سے اسکا نسب ثابت ہو بلکہ اسوجہ سے کہ درحقیقت وہ اسکے نطفہ سے مخلوق ہو بخلاف رضیعہ کے کہ رضیعہ
زانی کا نطفہ نہیں ہو اور موجود اسکی منی داخل کرنے سے نہیں ہوتا بلکہ غذا سے ہوتا ہو۔ اور حلال وطی کا دودھ بھی اگرچہ منی سے نہیں
مگر شرع نے ثبوت نسب پر شوہر سے اسکا رضاعت ثابت کی۔ اسی نکتہ کی وجہ سے یہ مسئلہ متفرع ہوا کہ اگر [illegible]

Marfat.com

اور لڑکی پیدا ہوئی اور وہ زید پر حرام ہے اور اسکے حرام ہونے سے زید کے باپ دادا اور زید کے بیٹے پوتے پر بھی حرام ہو تو کیا زید کے
اصول فروع کے سوائے زید کے چچا و بھائی وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں پس جواب یہ کہ زانی کے چچا و ماموں پر حرام نہیں ہے جیسا کہ زیلعی وغیرہ
مین صحیح ہے اور اسمین کسی کا خلاف نہیں ہے اور جب خود زانی کے نطفہ کی لڑکی جو مزنیہ سے ہوئی وہ زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر
حرام نہوئی تو اس حرامی لڑکی کی رضاعی بہن جسکو مزنیہ نے دودھ پلایا ہو وہ بھی زانی کے چچا و ماموں و بھائی پر بلا خلاف حرام نہیں
کمافی رد المحتار۔ چنانچہ لکھا کہ اصول و فروع حرام ہونے کی قید سے نکلا کہ سوائے اصول و فروع کے دیگر حواشی مثل بھائی و چچا کے زانی
لڑکی و زنا کی رضیعہ پر بالاتفاق حرام نہیں ہیں۔ اور یہی نہر الفائق وغیرہ مین صحیح ہے کہ سوائے اصول و فروع کے باقیون پر بالاتفاق
حرام نہیں ہے۔ اور فتح القدیر مین تجنیس سے نقل کیا اور کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ زنا سے جو لڑکی پیدا ہوئی ہے اسکا نسب زانی سے ثبوت
نہیں ہوتا تاکہ اسکے حق مین قرابت نسبی کا حکم ظاہر ہوتا یعنی چچا و ماموں وغیرہ سب کے حق مین متعدی ہوتا لہذا وہ ان سب پر حلال
رہی اور زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام ہونا اسوجہ سے کہ جزو اور بعض ہونے کا اعتبار موجود ہے اور یہ جزو ہونا اس حرامی لڑکی اور
زانی کے چچا وغیرہ مین موجود نہیں ہے اور جب معلوم ہوا کہ حرامی لڑکی خود زانی کے چچا و ماموں وغیرہ پر حرام نہیں تو حرام کے دودھ سے
رضیعہ بھی زانی کے چچا ماموں وغیرہ پر حرام نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت اول یہ کہہ سکتی ہیں کہ جیسے بغیر ثبوت نسب کے زنا کی جنی
ہوئی لڑکی کو زانی و اسکے اصول و فروع پر حرام کیا گیا اسی طرح اس لڑکی رضاعی بہن کو بھی زانی کے اصول فروع پر حرام کہو کیونکہ نسب
و رضاعت واحد ہیں۔ جواب اسکا معلوم ہو چکا کہ دونون مین فرق یہ کہ حرامی لڑکی تو زانی کا جزو ہے نہ رضیعہ اور حلال دودھ کی
رضیعہ مین و حرام دودھ کی رضیعہ مین یہ فرق کہ حلال دودھ کا نسب ثابت ہے نہ حرام دودھ کا۔ لیکن مخفی نہیں کہ ثبوت بہر حال
دودھ مین اسوجہ سے نہیں کہ مرد کا دودھ اسکی منی سے پیدا ہے بلکہ اسکی وطی سے پیدا ہے چنانچہ ہدایہ مین کہا کہ وطی ہونا سبب دودھ
اترنے کا ہے لہذا مرد کی طرف یہ دودھ منسوب ہوا۔ اور یہ وجہ زانی کے وطی مین بھی موجود ہے اور جیسے اسکے نطفہ کا حکم قرابت ظاہر ہوا
اسی طرح اسکے دودھ کا حکم رضاعت ظاہر نہوا لیکن زانی کا نطفہ خود اسکے حق مین اور اسکے اصول و فروع کے حق مین معتبر ہے تو زانی کا دودھ
بھی اسکے مع اصول و فروع کے معتبر ہوگا۔ کیونکہ محققین کے نزدیک نسب و رضاعت مین فرق نہیں اور جو صورتین رضاعت مین مستثنی ہیں
وہ بوجہ نسب کے نہیں ہیں جیسا کہ فتح القدیر سے سابق مین نقل ہو چکا اور یہی اوجہ ہے واللہ تعالی اعلم۔ پس محصول کلام یہ ہوا کہ اگر
زید نے ایک عورت سے زنا کر کے حاملہ کیا پھر مزنیہ کی لڑکی پیدا ہوئی تو یہ لڑکی بلا خلاف زید و اسکے اصول و فروع پر حرام ہے اور اگر مزنیہ
نے یہ دودھ کسی صغیرہ کو پلایا حتی کہ وہ اس لڑکی کی رضاعی بہن اور مزنیہ کی رضاعی دختر ہوئی تو یہ رضیعہ بلا خلاف زید کے چچا و ماموں
پر حرام نہیں کمافی البحر و النہر اور شامی رحمہ نے کہا یعنی سوائے اصول و فروع کے باقیون پر مثل چچا و بھائی کے بالاتفاق جائز ہے اور رہا
یہ کہ رضیعہ مذکورہ خود زانی پر و اسکے اصول یعنے باپ دادا وغیرہ اور اسکے فروع یعنی بیٹا پوتا پر پوتا وغیرہ پر حرام ہے یا نہیں تو اسمین اختلاف
ہے ایک جماعت ائمہ فقہاء کے نزدیک حرام ہے جنمین سے شیخ امام ابو عبد اللہ الجرجانی و امام قاضی خان و صاحب المحیط و صاحب الخلاصہ و
صاحب خزانۃ الفتاوی و امام ظہیر الدین المرغینانی رح و بزازی و صاحب خزانۃ المفتیین ہین اور یہ حکم خانیہ و مجمع الانہر و برجندی وغیرہ مین صحیح
مذکور ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک زانی وغیرہ پر حرام نہیں اور یہی اسبیجابی و ینابیع مین مذکور ہے اور اسی کو فتح القدیر مین بنظر دلیل
اوجہ قرار دیا اور بحر الرائق وغیرہ نے معتمد سمجھا اور مترجم نے دلیل قوت کو مع بحث نفیس اوپر ذکر کیا فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔
اور چونکہ یہ مسئلہ منجملہ مشکلات کے ہے لہذا اختلاف و مستند اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالے ہو الموفق للسداد و علیہ التوکل وبہ الاعتماد

(۲)۔ و یجوز ان یتزوج الرجل باخت اخیہ من الرضاع۔ اور مرد کو جائز ہے کہ رضاعت کی جانب سے اپنے بھائی کی بہن سے
نکاح کرے ف یون ہی رضاعت کی بہن کی بہن سے جائز ہے مثلاً زید نے بکر کی ماں کا دودھ پیا تو بکر کو جائز ہے کہ زید کی نسبی بہن سے
تزویج کرے۔ العنایۃ ہ۔ لانہ یجوز ان یتزوج باخت اخیہ من النسب۔ کیونکہ نسب سے بھائی کی بہن سے تزویج جائز ہے وذلک۔

Marfat.com

مثل الاخ من الاب - اور اسکی صورت اصطلح کہ باپ کی طرف سے بھائی ہو۔ ف - یعنی زید کے دو بیٹے ہر ایک کی ماں علیحدہ ہو تو دونوں علاتی بھائی ہوئے - اذا کانت لہ اخت من امہ - جبکہ بھائی کے ایک بہن از جانب مادر ہو۔ ف - یعنی ایک کی ماں نے مثلاً کسی دوسرے خاوند سے نکاح کیا اور اُس سے لڑکی موجود ہوئی تو یہ ایک بھائی کی اپنی ماں کی طرف سے بہن ہو لیکن دوسرے بھائی کے حق میں اجنبیہ عورت ہو - جاز لاخیہ من ابیہ ان یتزوجہا - تو اسکے باپ والے بھائی کو جائز ہو کہ اسکی ماں والی بہن سے نکاح کرے۔ ف - اور اسی قیاس پر رضاعی بہن کی بہن اور نسبی بہن کی بہن کو سمجھ لو - م - وکل صبیین اور ہر دو طفلک ف - یعنی ایک لڑکا و ایک لڑکی جو باہم اجنبی تھے - ف - اجتمعا علی ثدی امرأۃ واحدۃ - دونوں ایک عورت کی چھاتی پر مجتمع ہوئے ف - یعنی دونوں نے ایک عورت کا دودھ پیا خواہ ایک ہی زمانہ میں ہو یا نہو خواہ دودھ ایک ہی شوہر سے ہو یا دوسرے - غرضکہ کسی طرح ہو - لم یجز لاحدہما ان یتزوج بالاخری - تو ان دونوں میں ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرنا روا نہیں ہے وہذا ہو الاصل لان امہما واحدۃ فہما اخ واخت - اور یہی باب حرمت میں اصل ہو کیونکہ دونوں کی مرضعہ ماں ایک عورت ہو تو یہ دونوں بھائی بہن ہیں - ولا یتزوج المرضعۃ احدا من ولد التی ارضعت - اور نکاح میں نہیں لاوے رضیعہ لڑکی کوئی لڑکا اس عورت کی اولاد سے جسنے اس رضیعہ کو دودھ پلایا ہو۔ ف - اور برعکس بھی حتی کہ مرضعہ کا کوئی لڑکا اپنی ماں کی رضیعہ کو نکاح میں نہ لاوے - لانہ اخوہا - کیونکہ یہ لڑکا اس رضیعہ کا بھائی ہو - ولا ولد ولدہا - نہ اسکی اولاد کی اولاد کو ف - یعنی مرضعہ کی اولاد کی اولاد میں سے بھی کوئی لڑکا تزوج کرے - لانہ ولد اخیہا - کیونکہ یہ اسکے بھائی کا لڑکا ہو - ف - چاہے کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو جبکہ قرابت متصل ہو - ولا یتزوج الصبی المرضع اخت زوج المرضعۃ - اور نہیں نکاح میں لاوے رضیع لڑکا اپنی رضاعی ماں کے شوہر کی بہن کو - لانہا عمتہ من الرضاع - کیونکہ وہ اسکی رضاعی پھوپھی ہو۔ ف - پھر یہ سب خالص دودھ کے تناول میں ہو اور اگر مدت رضاعت میں مخلوط دودھ تناول کیا بایں طور کہ مرضعہ کی چھاتی سے دودھ جدا ہو کر خلط ہوا تو یا وہ دودھ کے مانند پتلی چیز سے مانند پانی وغیرہ کے خلط ہوگا یا طعام سے یا دوا سے یا دوسری عورت یا جانور کے دودھ سے فرمایا - واذا اختلط اللبن - اور اگر دودھ جو تنہا محرم رضاع تھا مخلوط ہوا۔ ف - یا مخلوط کیا - بالماء - پانی کے ساتھ ف - یا دوسرے مائعات کے ساتھ - واللبن ہو الغالب - اور حالت یہ کہ دودھ غالب ہو ف - ظاہر مراد یہ کہ اجزاء کی راہ سے دودھ بہ نسبت پانی کے بڑھتی ہو لیکن سراج میں کہا کہ غلبہ کے یہ معنی کہ مزہ و رنگ و بو یا کوئی ایک چیز ان میں سے پانی جاوے اور کہا گیا کہ ابو یوسف کے نزدیک رنگ و مزہ بدلنا اور امام محمد کے نزدیک دودھ ہونے سے خارج ہو جانا - حسا بحالہ اسکو کسی بچے نے پیا - تعلق بہ التحریم - تو رضاعت کی تحریم متعلق ہوگی ف - جیسے غیر مخلوط میں - وان غلب الماء لم یتعلق بہ التحریم - اور اگر پانی غالب ہو تو تحریم متعلق نہوگی ف - یعنی رضاعت کے احکام متعلق ہونگے اگرچہ بغیر ضرورت ایسا پینا حرام ہو - خلافاً للشافعی ہو یقول انہ موجود فیہ حقیقۃ - برخلاف قول شافعی رحمہ کے وہ فرماتے ہیں کہ عورت کا دودھ اس پانی میں درحقیقت موجود ہو۔ ف - اگرچہ پانی غالب ہو پس اگر بچے میں اسقدر آگیا جو پانچ رضعات تک پہونچے تو حرمت رضاعت ثابت ہوگی ونحن نقول المغلوب غیر موجود حکما - اور ہم کہتے ہیں کہ جو دودھ مغلوب ہو وہ از راہ حکم کے موجود نہیں ہو۔ ف - اگرچہ حقیقت میں موجود ہو - حتی لا یظہر بمقابلۃ الغالب - حتی کہ غالب چیز کے مقابلہ میں وہ ظاہر نہیں ہوتا ف - بلکہ غالب کا حکم رہتا ہو اور مغلوب کا حکم نہیں رہتا - کما فی الیمین - جیسے قسم میں ہو ف - مثلاً قسم کھائی کہ اس بکری کا دودھ نہیں پیونگا پھر کسی نے اسکے دودھ میں اس سے زیادہ پانی خلط کر دیا اسکو حالف پی گیا تو بالاتفاق حانث نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ حکماً مغلوب مثل معدوم کے ہو - وان اختلط بالطعام - اور اگر دودھ طعام کے ساتھ مخلوط ہو گیا - لم یتعلق بہ التحریم - تو اس مخلوط کے کھانے سے تحریم رضاعت متعلق نہوگی - وان کان اللبن غالبا عند ابی حنیفۃ - اگرچہ طعام میں دودھ غالب ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو - وقالا اذا کان اللبن غالبا تعلق بہ التحریم - اور صاحبین نے کہا کہ اگر دودھ غالب ہو تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہو جائیگی -

Marfat.com

قال قولہما فیما اذا لم تمسہ النار- مصنف رح نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ اختلافی قول اس صورت مین ہی کہ طعام سے مخلوط کر آگ سے مس نہوا ہو- حتی لو طبخ بہا لا یتعلق بہ التحریم فی قولہم جمیعا- حتی کہ اگر دودھ مخلوط بالطعام کو آگ سے پکایا گیا ہو تو امام و صاحبین سب کے قول مین تحریم متعلق نہو گی ف اگرچہ دودھ غالب ہو- کیونکہ اب دودھ متغیر ہو کر پختہ طعام ہو گیا لہما ان العبرۃ للغالب کما فی الماء اذا لم یغیرہ شئی عن حالہ- صاحبین کی دلیل یہ کہ غالب کا اعتبار ہی جیسے پانی مین جبکہ دودھ کو اپنے حال سے کسی چیز نے متغیر نکیا ہو ف یعنی جیسے پانی کے ساتھ خلط ہونے مین زائد کے موافق حکم ہوتا ہی اسی طرح طعام سے خلط مین اگر دودھ زائد ہو تو اسی کے موافق حکم ہوگا یعنی حرمت رضاعت ثبوت ہوگی بشرطیکہ دودھ اپنی حالت پر ہو کسی چیز آگ وغیرہ نے اسکو متغیر نکیا ہو- دلیل مشعر ہی کہ کچھ آگ سے پختہ کرنے کی خصوصیت نہین بلکہ تغیر معتبر ہی لہذا بدائع مین کہا کہ اگر دودھ کو جمعش یا رب یا خیراز یا جبین یا اقط یا مصل بنادیا تو اسکے کھانے سے تحریم نہین- م- ولابی حنیفۃ ان الطعام اصل اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ طعام اصل ہی ف یعنی غذا ہو کر جزو بدن ہونے مین طعام اصل ہی بخلاف پانی کے- واللبن تابع لہ فی حق المقصود فصار کالمغلوب- اور دودھ اس طعام کا تابع درباره مقصود یعنے غذائیت کے ہی تو دودھ مانند مغلوب کے ہوگیا ف گویا حقیقۃ مغلوب ہی- پھر کہا گیا کہ اگر لقمہ اُٹھانے پر دودھ ٹپکتا ہو تو امام رح کے نزدیک بھی حرمت ثبوت ہوگی کیونکہ ایک قطرہ اسکے لیے کافی ہی- اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک کسی حال مین تحریم ثبوت نہو گی- الکافی م- ولا معتبر بتقاطر اللبن من الطعام عندہ ہو الصحیح لان التغذی بالطعام اذ ہو الاصل- اور امام کے نزدیک طعام سے قطرہ ٹپکنے کا کچھ اعتبار نہین ہی یہی صحیح ہی کیونکہ غذا کھانا تو طعام کے ساتھ ہی کیونکہ طعام ہی اصل ہی ف خلاصہ یہ کہ دودھ موجب تحریم جبھی تھا کہ وہ جزو بدن ہوتا حالانکہ غذا یہان طعام سے ہوگی تو دودھ خواہ ٹپکتا ہو یا نہو محض بیکار رہوا- اور کافی مین ہی کہ مشائخ نے کہا کہ اگر طعام قلیل ہو اور دودھ پینے کو رہجاوے تو حرمت رضاع ثبوت ہوگی م- اور یون ہی قاضیخان مین ہی کہ اگر دودھ مین روٹی چوری وہ دودھ کو چوس گئی یا اسمین ستو لتہ کیے پس اگر دودھ کا مزہ معلوم ہوتا ہو تو حرمت ثبوت ہوگی م- یہ قول صاحبین ہی- اجناس ناطفی- ع- اور یہ اسوقت کہ طعام کو لقمہ لقمہ کھایا اور اگر گھونٹ گھونٹ کرکے پیا تو بالاجماع حرمت ثبوت ہوگی- م- اور شاید وجہ اس قول کی یہ ہی کہ بچہ کی غذا طعام سے اسوقت ہو کہ جب اسکی غذا سے طعام کی عادت ہو گئی ہو ورنہ غذا دودھ سے ہوگی اور طعام اسکے واسطے مفسدات مین سے ہو جائیگا- پھر مین نے فتح القدیر مین دیکھا جس سے ظاہر ہوتا ہی کہ فرض مسئلہ ایسی صورت مین ہی کہ جب بچہ کی عادت طعام کی ہو چکی ہو چنانچہ لکھا کہ تغذی مین طعام اصل ہی اور دودھ تابع ہی اور یہ اسوجہ سے کہ طعام مین دودھ کا خلط کرنا رضیع کے واسطے جبھی وقت ہوتا ہی کہ اسکی عادت طعام ہو چکی ہو تو ایسی حالت مین دودھ سے اسکی غذا قلیل ہوگی- مع- لیکن مترجم کہتا ہی کہ اگر ایسا ہو تو رہا یہ مسئلہ کہ بچہ بغیر عادت طعام کے دودھ پیتا ہی اور اسکو طعام ملاکر دودھ دیا گیا- اور ظاہر یہ کہ حکم اس صورت مین بھی وہی ہی جو مذکور ہوا- ہان اگر کوئی توفیق دے کہ تحریم کی روایت جبکہ اسکی عادت طعام نہو اور عدم تحریم کی روایت جبکہ عادت طعام ہو تو یہ اوجہ تھا لیکن مین نے اسکو نہین پایا فتدبر م- وان اختلط بالدواء واللبن غالب تعلق بہ التحریم- اور اگر دواء کے ساتھ دودھ خلط کیا گیا اور دودھ زائد ہی تو اسکے ساتھ تحریم متعلق ہوگی ف اور دودھ کا غالب ہونا دلیل ہی کہ دواء صرف اسکی تقویت کے واسطے ملائی گئی ہی لان اللبن یبقی مقصودا فیہ- اسواسطے کہ اس خلط میں دودھ ہی مقصود رہا- اذ الدواء لتقویتہ علی الوصول- اسواسطے کہ دواء تو دودھ کو پہونچانے مین تقویت دینے کے لیے ہی ف اور معنی میرے نزدیک یہ ہین کہ معالج کا قصد خواہ دودھ ہو یا دواء ہو فقیہ کی نظر اسمین حکم کی طرف ہی اور حکم اس دودھ کے پہونچنے پر متعلق ہی خواہ منہ سے ہو یا ناک سے اور دواء کچھ غذا نہین تو یہان دودھ اپنے اثر کے ساتھ مفید تحریم ہی لیکن جبھی وہ غذا ہوگا کہ دواء سے غالب ہو ورنہ دواء اسکو مانع ہوگی- یہ معنی دقیق ولطیف

ہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔ واذا اختلط اللبن بلبن الشاۃ وہو الغالب تعلق بہ التحریم وان غلب لبن الشاۃ لم یتعلق بہ التحریم۔ اور جب آدمیہ کا دودھ بکری کے دودھ سے مخلوط ہوا اور آدمیہ کا دودھ غالب ہے تو اس سے تحریم رضاعت متعلق ہوگی اور اگر بکری کا دودھ غالب ہو تو تحریم نہیں متعلق ہوگی۔ اعتبارًا للغالب کما فی الماء۔ بوجہ زائد کو اعتبار کرنے کے جیسے پانی میں خلط کا حکم گذرا۔ واذا اختلط لبن امرأتین۔ اور جب دو عورتوں کا دودھ مخلوط ہو جاوے ف اور اس سے کوئی بچہ پیے تو کیا رضاعت دونوں سے ہوگی یا کسی ایک سے۔ اسمیں اختلاف ہے۔ تعلق التحریم باغلبہما عند ابی یوسف ابو یوسف رح کے نزدیک تحریم اس دودھ سے متعلق ہوگی جو دونوں میں سے زائد ہے ف یہی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے لان الکل صار شیئًا واحدا فیجعل الاقل تابعًا للاکثر فی بناء الحکم علیہ کیونکہ کل ملکر ایک چیز ہوگیا تو اسپر حکم رضاعت مبنی کرنے میں کمتر کو زائد کے تابع کیا جائیگا ف یہ قول اگرچہ متن میں مختار ہے لیکن مشکل یہ کہ تابع کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ رضاعی والدہ کئی ہوسکتی ہیں اگرچہ ایک کا زائد اور دوسرے کا کم پیا ہو ۔م۔ وقال محمد وزفر تتعلق التحریم بہما لان الجنس لایغلب الجنس۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ تحریم رضاعت کی دونوں عورتوں سے متعلق ہوگی کیونکہ جنس اپنی جنس پر غالب نہیں ہوتی ف اسطرح کہ ایک بالکل معدوم ہو جاوے۔ فان الشئی لایصیر مستہلکا فی جنسہ لاتحاد المقصود۔ کیونکہ کوئی چیز اپنی جنس کے اندر نیست نہیں ہو جاتی کیونکہ مقصود متحد ہے ف بلکہ کثرت سے قوت ہو جاتی ہے۔ اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ فی ہذا روایتان۔ اور ابو حنیفہ رح سے اسمیں دو روایتیں ہیں ف جیسے مذکور ہوا۔ واصل المسئلۃ فی الایمان اور اصل یہ مسئلہ باب قسم میں ہے ف مثلاً کہا کہ اس گائے کا دودھ نہیں پیونگا پھر اسکے دودھ میں دوسری گائے کا دودھ مخلوط کر کے پیا پس اگر دوسری گائے کا دودھ غالب ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ شرط اسمیں گویا نیست ہوگیا اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ بڑھ گیا تو حانث ہوگا اسی طرح یہاں بھی امام محمد کے نزدیک دونوں کا اعتبار اور دونوں سے رضاعت متحقق ہوگی ۔م۔ یہی قول اوجہ واظہر ہے الزیلعی اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے شرح ابن الملک ۔ف ع۔ اور اگر دونوں کا دودھ برابر ہو تو بالاتفاق دونوں سے تحریم ہوگی النہر۔ اسی طرح پانی و دوا و دیگر پانیہ کے دودھ میں عورت کا دودھ مساوی مخلوط ہونے پر تحریم رضاع واجب ہے البحر ۔م۔ بلکہ بالاتفاق رضاعت متحقق ہے الجوہرۃ ۔د۔ واذا نزل للبکر لبن فارضعت صبیا تعلق بہ التحریم۔ اور اگر باکرہ کے دودھ اترا اس نے کسی بچہ کو پلایا تو رضاعت متحقق ہوگی ف یہی قول ائمہ اربعہ و عامہ علماء ہے بشرطیکہ نو برس سے کم نہو الجوہرۃ ۔م۔ پس فقط یہ باکرہ اس رضیع کی رضاعی ماں ہو جائیگی لیکن دودھ ہو ورنہ زرد پانی سے تحریم نہوگی ۔ف۔ اور بیاہی میں احتیاطًا ہوگی۔ الخزانہ ۔م۔ لاطلاق النص دلیل اسپر اطلاق نص ہے ف یعنی نص تو رضاعت والی عورت کو مطلقًا خواہ بیاہی ہو یا باکرہ ہو شامل ہے۔ ولانہ سبب النشو فیثبت بہ شبہۃ البعضیۃ۔ اور اسلیے کہ باکرہ کا دودھ بھی بڑھاؤ کا سبب ہے تو جزو ہو جانے کی مشابہت ثابت ہو جائیگی ف اور اسی سے تحریم رضاعت ثبوت ہوتی ہے۔ واذا حلب لبن المرأۃ بعد موتہا۔ اور اگر عورت کا دودھ اسکے مرنے کے بعد دوہا گیا۔ فاوجر الصبی پس وہ بچہ کے منہ میں ٹپکایا گیا۔ تعلق بہ التحریم۔ تو تحریم رضاعت متعلق ہوگی۔ خلافًا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی کے۔ ہو یقول الاصل فی ثبوت الحرمۃ انما ہو المرأۃ۔ شافعی کہتے ہیں کہ ثبوت حرمت میں اصل تو عورت ہے ف پس پہلے حرمت کا تعلق عورت کے ساتھ ہوتا ہے۔ ثم تتعدی الی غیرہا بواسطتہا۔ پھر عورت کے واسطے سے یہ حرمت غیر کیطرف متعدی ہوتی ہے ف یعنی بچہ وغیرہ کی طرف عورت سے آتی ہے۔ وبالموت لم تبق محلا لہا۔ اور موت کی وجہ سے یہ عورت محل حرمت نہیں رہی ف تو حرمت اس عورت کے ساتھ ثبوت نہوگی تو غیر کی طرف بھی متعدی نہوگی۔ ولہذا لایوجب وطیہا حرمۃ المصاہرۃ۔ اور اسی جہت سے کہ مردہ عورت محل حرمت نہیں۔ نہ اس عورت سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرہ ثبوت نہیں ہوتی ہے ف حتی کہ اگر مردہ عورت سے وطی کی تو جائز ہے اسکی زندہ بیٹی یا ماں سے نکاح کرے۔ ہر چند کہ زنا انکے نزدیک موجب مصاہرہ نہیں ہوتا۔ ولنا ان السبب ہو شبہۃ

Marfat.com

الجزئیۃ- اور ہماری دلیل یہ کہ سبب حرمت تو جزو ہو جانے کا شبہ ہے- وذلک فی اللبن لمعنی الانشاز والانبات- اور یہ بات دودھ میں موجود ہے بوجہ اسکے کہ دودھ میں گوشت جمانے وہڈی اگانے کے معنی موجود ہیں ف- اور اسکو عورت کی زندگی سے تعلق نہیں وہو قائم باللبن- اور یہ معنی دودھ کے ساتھ قائم ہیں ف- رہا یہ کہ عورت کی موت سے حرمت متعدی نہیں تو یہ خیال قاصر ہے- وہذہ الحرمۃ تظہر فی حق المیتۃ دفنا وتیمما- اور یہ حرمت اس مردہ عورت کے حق میں از راہ دفن کرنے اور تیمم کرانے کے ظاہر ہوگی ف- یعنی جو معنی موجب حرمت ہیں وہ دودھ کے ساتھ قائم ہیں اور عورت کی موت سے اسکا متعدی ہونا خارج نہیں ہوا اور متعدی ہونے کا فائدہ عورت کی زندگی تک منحصر نہیں بلکہ مردگی میں بھی ظاہر ہوتا ہے مثلاً مردہ عورت کا دودھ جس لڑکی کے منھ میں ٹپکایا گیا اسکا شوہر موجود ہے اور اس عورت کا کوئی محرم نہیں اور بدون غسل کے اسکو تیمم کرانے کی ضرورت ہے تو رضیعہ مذکورہ کا شوہر اس مردہ عورت کو تیمم کرا وے اور دفن کرے کیونکہ وہ بسبب رضاعی ساس ہو گئی- العنایہ وغیرہ- الحاصل رضاعت کی جزئیت تو گوشت وہڈی بڑھنے کی وجہ سے ہے بخلاف حرمت مصاہرہ کے جو وطی واقع ہونے کی جزئیت سے ثابت ہوا کرتی ہے- اما الجزئیۃ فی الوطی لکونہ ملاقیا محل الحرث- اور وطی میں جزو ہونا اسوجہ سے کہ وطی ایسے محل سے مل جاتی ہے جو کھیتی کا محل ہے- وقد زال بالموت- اور وہ محل بوجہ موت کے زائل ہو گیا ف- تو مردہ کے وطی سے جزئیت نہوئی تو حرمت مصاہرت بھی نہوئی- فافترقا- پس رضاعت و وطی میں فرق ظاہر ہو گیا ف- پھر یہ سب اسوقت کہ منھ یا ناک کی طرف دودھ پہونچا- واذا احتقن الصبی باللبن لم یتعلق بہ التحریم- اور اگر بچہ کو کسی عورت کے دودھ سے حقنہ دیا گیا تو حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- یہی ظاہر الروایۃ ہے- وعن محمد- اور امام محمد سے ف- نوادر میں روایت ہے کہ- انہ یثبت بہ الحرمۃ کما یفسد بالصوم- ایسے حقنہ کرنے سے حرمت ثابت ہو جائیگی جیسے وہ روزہ کو فاسد کرتا ہے ف- توضیح یہ کہ صوم کا فساد تو غذائیت کی چیز جوف میں پہونچنے سے ہوتا ہے اور معلوم کہ حقنہ سے صوم فاسد ہوتا ہے تو اس سے غذا پہونچنا معتبر ہوا پس دودھ کا حقنہ کرنے میں دودھ بطور غذا کے پہونچا تو اس سے تحریم رضاعت ثبوت ہوگی- لیکن ظاہر الروایۃ میں رضاعت وصوم میں فرق ہے- وجہ الفرق علی الظاہر ان المفسد فی الصوم اصلاح البدن ویوجد ذلک فی الدواء- اور ظاہر الروایۃ پر فرق کی وجہ یہ ہے کہ صوم میں فاسد کرنے والا بدن کی اصلاح ہے اور یہ بات دوا میں پائی جاتی ہے ف- حتی کہ دوا سے روزہ فاسد ہوتا ہے- فاما المحرم فی الرضاع معنی النشو ولا یوجد ذلک فی الاحتقان- رہا رضاعت میں حرام کرنے والی چیز تو بڑھاور کے معنی ہیں اور حقنہ کرنے میں یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں- لان المغذی وصولہ من الاعلی- کیونکہ غذا دینے والی چیز تو وہ ہے جسکا پہونچنا اوپر سے ہوا کرتا ہے ف- منھ یا ناک سے اور وہ اسفل سے نہیں پہونچتی تو حقنہ سے غذائیت کا وصول نہیں ہے- حاصل جواب یہ ہوا کہ صوم کا فساد بوجہ دوا کے ہوا اور دوا سے رضاعت ثبوت نہیں ہوتی ہے- م- حقنہ کے مانند دودھ کا کان میں یا سوراخ ذکر میں ٹپکانا اور زخم جائفہ یا آمہ میں پہونچانا موجب حرمت رضاعت نہیں ہے- ہ- ن د- جائفہ وہ زخم کہ توڑ کر جوف داخل تک پہونچا ہو اور آمہ جو دماغ کی کرسی ہڈی تک رہا- اور باب جروح میں آویگا انشاء اللہ تعالے- م- واذا نزل للرجل لبن- اور اگر کسی مرد کے دودھ اتر آیا ف- یعنی درحقیقت مرد کی چھاتیوں میں دودھ آگیا- فارضع صبیا- پس مرد نے کسی بچہ کو پلایا- لم یتعلق بہ التحریم- تو اسکی وجہ سے تحریم متعلق نہوگی ف- اور اسپر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے- ع- لانہ لیس بلبن علی التحقیق فلا یتعلق بہ النشو والنمو- کیونکہ یہ درحقیقت دودھ نہیں ہے تو اس دودھ سے پیدا ہونا اور بڑھنا متعلق نہیں ہوگا- وہذا لان اللبن انما یتصور ممن تتصور منہ الولادۃ- اور درحقیقت اسکا دودھ نہونا اسوجہ سے معلوم ہوا کہ دودھ تو اسی جسم سے متصور ہے جس سے جننا متصور ہے ف- یعنی عورت سے اگرچہ کنواری ہو- پھر یہ رضاعت کا احترام صرف انسان کی تکریم ہے- واذا شرب صبیان من لبن شاۃ لم یتعلق بہ التحریم- اور اگر دو بچوں نے یعنی لڑکا و لڑکی نے ایک بکری سے دودھ پیا تو اس سے حرمت رضاعت متعلق نہوگی ف- اور یہ جو مبسوط وغیرہ میں مذکور ہے کہ شیخ امام محمد بن اسمٰعیل صاحب الصحیح نے شیخ امام ابو حفص الکبیر کے زمانہ میں جو امام شافعی رحمہ کے ہم عمر ہیں یعنی سنہ ۱۵۰ ہجری میں

Marfat.com

پیدا ہوئے ہیں بخارا میں آکر اس مسئلہ میں ثبوت رضاعت کا فتوی دینا شروع کیا تھا اور باوجود ممانعت شیخ ابو حفص کے نہ مانا لہذا لوگوں نے جمع ہو کر انکو بخارا سے نکال دیا۔ مترجم کے نزدیک بہت بعید اور شاید کہ اسمیں عصبیت کو دخل ہے واللہ سبحانہ تعالے اعلم۔ م۔ بالاجماع خلاف نہیں کہ بکری انکی رضاعی ماں نہیں ہو سکتی اور نہ بکرا انکا باپ۔ لانہ لا جزئیۃ بین الآدمی والبہائم کیونکہ آدمی و جانوروں میں کوئی جزئیت نہیں۔ والحرمۃ باعتبارہا۔ حالانکہ حرمت تو باعتبار جزئیت ہے۔ واذا تزوج الرجل صغیرۃ وکبیرۃ۔ اور اگر ایک مرد نے دو عورتوں کو اپنے نکاح میں لیا ایک صغیرہ ہے یعنی دودھ پیتی بچہ ہے اور دوسری بالغہ ہے۔ فارضعت الکبیرۃ الصغیرۃ۔ پس بالغہ نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا ف۔ حالانکہ وہ دو برس کے اندر ہے۔ حرمتا علی الزوج۔ تو دونوں اپنے شوہر پر حرام ہو جاوینگی۔ لانہ یصیر جامعا بین الام والبنت رضاعا وذلک حرام کالجمع بینہما نسبا۔ کیونکہ یہ شخص ایسی دو عورتوں کو جمع کرنے والا ہوا جو رضاعت سے ماں و بیٹی ہیں اور یہ حرام ہے جیسے نسبی ماں و بیٹی کا جمع کرنا حرام ہے ف۔ اور اگر اسنے کبیرہ کو طلاق بائن دیدی پھر اسنے ایسا کیا یا کبیرہ کا دودھ لیکر کسی غیر نے صغیرہ کے منہ میں ٹپکا دیا تو دونوں حرام ہو گئیں پھر واضح ہو کہ دونوں کو جمع کرنا تو دائمی حرام ہے۔ اور اگر کبیرہ کا دودھ اسی شوہر سے ہو یا کبیرہ کے ساتھ دخول کر چکا ہو تو ہر ایک بھی اسپر دائمی حرام ہو گئی ورنہ صغیرہ سے دوبارہ نکاح کر سکتا ہے کیونکہ بیٹی کے خالی نکاح کرنے سے اسکی ماں دائمی حرام ہو جاتی ہے اور ماں کے خالی نکاح سے بیٹی دائمی حرام نہیں ہوتی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول نہو جاوے۔ ع م د۔ ثم ان لم یدخل بالکبیرۃ فلا مہر لہا۔ پھر دیکھا جاوے کہ اگر کبیرہ کے ساتھ دخول نہیں کیا ہے تو کبیرہ کے واسطے کچھ مہر نہیں ہوگا ف۔ خواہ اسنے یہ حرکت عمداً کی ہو یا نہیں۔ ع۔ لان الفرقۃ جاءت من قبلہا قبل الدخول بہا۔ کیونکہ جدائی اسی کیطرف سے آئی قبل اسکے کہ اسکے ساتھ دخول واقع ہو۔ ف۔ اور اگر بعد دخول ہو تو اسکے واسطے پورا مہر ہے۔ وللصغیرۃ نصف المہر۔ اور صغیرہ کے واسطے نصف المہر ہے۔ لان الفرقۃ وقعت لا من جہتہا۔ کیونکہ جدائی کا وقوع اسکی جہت سے نہیں ہوا ف۔ اور یہ وہم نہو کہ اسنے دودھ چوس لیا یہ اسی کا فعل ہے۔ والارتضاع وان کان فعلا منہا لکن فعلہا غیر معتبر فی اسقاط حقہا۔ دودھ چوس لینا اگرچہ صغیرہ کا فعل ہے لیکن اسکا فعل اسکے حق ساقط کرنے میں معتبر نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ محض صغیرہ ہے۔ کما اذا قتلت مورثہا۔ جیسے وہ اپنے مورث کو قتل کر ڈالے ف۔ تو میراث سے محروم نہوگی حالانکہ قاتل میراث سے محروم ہوتا ہے۔ قتل کی یہ صورت کہ مثلاً وہ اونچے پر سوتی تھی وہاں سے گری تو نیچے اپنی ماں پر گری جس سے وہ مر گئی حالانکہ بالغ سے ایسا ہونا بمنزلہ قتل عمد ہے یا جیسے اسنے کوئی پتھر پھینکا جس سے اسکی ماں وغیرہ مر گئی۔ الحاصل وہ نصف مہر اپنے شوہر سے پاویگی۔ پھر دیکھا جاوے کہ کبیرہ نے عمداً فساد ڈالا ہے یا نہیں۔ ویرجع بہ الزوج علی الکبیرۃ ان کانت تعمدت الفساد۔ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا تعمد کیا تو شوہر اس نصف مہر کو کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یوں ہی اجنبی متعمد سے واپس لیگا۔ اور تعمد سے یہ مراد ہے کہ عقل کی حالت میں اپنی خوشی خاطر سے بدون جبر و اکراہ کے جلتے ہوئے یہ جانکر کہ صغیرہ اسکی منکوحہ ہے اور یہ کہ رضاعت سے فساد ہوگا اسکو پلاوے درحالیکہ صغیرہ کی بھوک یا ہلاکت دور کرنا مقصود نہیں۔ وان لم تتعمد فلا شیء علیہا وان علمت بان الصغیرۃ امرأتہ۔ اور اگر کبیرہ نے تعمد نہیں کیا تو کبیرہ پر کچھ لازم نہیں اگرچہ اسکو یہ معلوم ہو کہ صغیرہ بھی شوہر کی جورو ہے ف۔ پس اگر بحالت جنون یا اکراہ یا خواب ہو یا نکاح نجانتی ہو یا رضاعت کو مفسد نجانتی ہو مگر اسنے صغیرہ کی بھوک دور کرنے یا ہلاکت دفع کرنے کا قصد کیا تو شوہر اس سے نصف مہر واپس نہیں لے سکتا اور قصد نہیں ہونے میں قسم کے ساتھ کبیرہ کا قول قبول ہوگا۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف ہ۔ وعن محمد انہ یرجع فی الوجہین۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ شوہر دونوں صورتوں میں کبیرہ سے واپس لیگا ف۔ یعنی خواہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو یا نہیں۔ والصحیح ظاہر الروایۃ۔ اور صحیح ظاہر الروایۃ ہی ہے۔ لانہا وان اکدت اکان علی شرف السقوط وہو نصف المہر وذلک یجری مجری الاتلاف لکنہا مسببۃ فیہ۔ اسواسطے کہ کبیرہ نے اگرچہ ایسے مال کو موکد کر دیا جو ساقط ہونے کے کنارہ لگا تھا اور

سے نصف مہر ہی اور ایسا کرنا بجائے مال تلف کرنے کے ہی لیکن وہ اس فعل مین مسبب ہی ف فاعل نہین ہی اور سبب و فاعل
مین اسطرح فرق ہی کہ مثلاً غلام کا بھاگنا جرم ہی تو بھاگنے کا فاعل درحقیقت خود غلام ہی اور جسنے غلام کی بیڑیان کھولدین وہ سبب
ہی اور جسنے مثلاً غلام کو قتل کرڈالا وہ فاعل تلف کرنے والا اور ضامن قیمت ہی تو سبب بھی بمنزلہ تلف کرنے والے کے ضامن ہوتا ہی
لیکن دونون مین فرق ظاہر ہی تو کبیرہ عورت بھی یہان مسببہ ہی - **الا ان الارضاع لیس بافساد النکاح وضعا وانما**
یثبت ذلک باتفاق الحال - یا تو اسوجہ سے مسببہ ٹھہرا کہ دودھ پلادینا کچھ نکاح فاسد کرنے کے لیے موضوع نہین ہی اور فساد
نکاح ہوجانا صرف اتفاقی حال کی جہت سے ثابت ہوا ف حتی کہ اگر کبیرہ اسکے نکاح مین نہوتی تو دودھ پلانے سے صغیرہ کا نکاح
کچھ بھی فاسد نہوتا تو معلوم ہوا کہ کبیرہ نے جو فعل کیا اسکا ذاتی اثر یہ نہین کہ نکاح فاسد کیا کرے تو وہ فاعلہ نہین ٹھہر سکتی بلکہ
اتفاقاً اسکے فعل کے سبب سے ایسا ہوگیا تو وہ مسببہ ٹھہری - **او لان فساد النکاح لیس بسبب لالزام المهر** - یا اس جہت سے
مسببہ ٹھہرا کہ نکاح فاسد ہونا کچھ مہر لازم ہوجانے کا سبب نہین ہی ف حتی کہ خود کبیرہ غیر مدخولہ کا نکاح فاسد ہوا اور کچھ بھی مہر
لازم نہ آیا تو کبیرہ کا فعل فساد کچھ حقیقی علت اس امر کی نہین کہ مال لازم آوے - **بل ہو سبب لسقوطہ** - بلکہ فساد نکاح تو مہر ساقط
ہوجانے کا سبب ہی ف تو کبیرہ ایسے فعل کی فاعل نہوئی جو تاوان کا موجب ہو بلکہ اسکا فعل ایک ذریعہ ہوگیا کہ مال شوہر کے ذمہ
لازم آوے بلکہ ہم کہتے ہین کہ اسکا فعل دراصل علت اس امر کی ہوئی کہ شوہر کے ذمہ سے مہر ساقط ہوجاوے - بہرحال اسمین تو
شک نہین کہ وہ فاعل نہوئی بلکہ کچھ ذریعہ و سبب ہوئی ہی تو معلوم ہوا کہ دونون جہت سے جسطرح چاہو نظر کرو یہی ثابت ہوتا ہی کہ
کبیرہ کا فعل خود علت فاعلہ نہین ہی بلکہ صرف سببہ ہی تو وہ مسببہ ٹھہری - اگر کہو کہ جب اسکے فعل سے ساقط ہوتا تو نصف مہر کیون
لازم آیا جواب دیا کہ کبیرہ کا فعل تو سقوط مہر ہی کا سبب ہی - **الا ان نصف المهر یجب بطریق المتعة علی ما عرف لکن من**
شرط ابطال النکاح - لیکن نصف مہر کا واجب ہونا بطریق متعہ کے ہی چنانچہ سابق مین معلوم ہوچکا ہان نکاح باطل ہونا اسکے واجب
ہونے کی شرط ہی ف یعنی نصف مہر تو بطور متعہ کے بحکم النص واجب ہوا کچھ اس کبیرہ کے کرنے سے نہین ہوا ہان واجب ہونے
کی شرط یہ کہ نکاح باطل ہو تو شرط کی موجود کرنے والی یہ کبیرہ البتہ ہوئی اور جو کوئی شرط کا فاعل ہو وہ مشروط کے واسطے سبب ہوتا ہی
تو کبیرہ صرف مسببہ ہوئی - پھر واضح ہو کہ فاعل و سبب مین فرق یہ کہ فاعل مثلاً کسی کا مال تلف کرنے والا تو ضامن ہی خواہ عمداً کرے
یا بغیر عمد اور سبب مین تعمد شرط ہی چنانچہ اصول مین محقق ہوا - **واذا کانت مسببة یشترط فیه التعدی** - اور کبیرہ بھی جب
سبب ٹھہری تو اسمین عمداً بیجا کام کرنا شرط ہوگا ف یعنی مسببہ کے ضامن ہونے کے لیے یہ شرط ہی کہ اسنے بیجا تعدی کی ہو -
کحفر البیر - جیسے گڑھا کھودنے کے مسئلہ مین ہی ف کہ جسنے گڑھا یا کنوان کھودا اور اسمین کوئی گر کر مرا تو اسکا سبب وہی
جسنے کھودا پس دیکھا جاوے کہ اگر اسنے اپنی ملک زمین مین کھودا تو اسنے کوئی تعدی بیجا نہین کی پس ضامن نہوگا اور اگر مثلاً
عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا پس سبب مین تعدی شرط ہی تو کبیرہ مسببہ کی ضامنہ ہونے مین بھی اسکی تعدی شرط ہوگی
تب شوہر اس سے نصف مہر واپس لے سکیگا ورنہ نہین - **ثم انما تکون متعدیة اذا علمت بالنکاح وقصدت بالارضاع**
الفساد - پھر کبیرہ تو تعدی کرنے والی جبھی ہوگی کہ وہ نکاح صغیرہ کے ساتھ جانتی ہو اور دودھ پلانے مین اسنے فساد کرنے کا
قصد کیا ہو ف لہذا اسنے کہا کہ اگر کبیرہ نے عمداً فساد کا قصد کیا ہو تو صغیرہ کو جو نصف مہر کہ شوہر کو دینا پڑا ہی کبیرہ مفسدہ سے
واپس لے - **اما اذا لم تعلم بالنکاح** - رہا جب کہ کبیرہ کو نکاح ہی معلوم نہوا ف کہ اس صغیرہ کے ساتھ شوہر نے نکاح کیا ہی
او علمت بالنکاح ولکنها قصدت دفع الجوع والهلاک من الصغیرة دون الافساد لا تکون متعدیة لانها مامورة
بذلک - یا اسنے نکاح تو جانا تھا لیکن دودھ پلانے مین اسنے صغیرہ کی بھوک و ہلاکت دور کرنے کا قصد کیا تھا نہ فساد ڈالنے کا
تو وہ متعدیہ نہوگی کیونکہ اسکو شرعاً ایسا کرنے کا حکم ہی ف حتی کہ اگر وہ مرجانے کا خوف کرکے نہ پلاوے حتی کہ مرجاوے تو مجرم ہی

Marfat.com

عورت کے نکاح ہونے کا علم نہ ہو تو ایسی حالت میں جب مفسدہ نہ ہوئی تو شوہر اس سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ ولو علمت بالنکاح ولم تعلم
بالفساد لم تکن متعدیۃ ایضا۔ اور اگر کبیرہ نے نکاح جانا تھا مگر رضاعت سے نکاح فاسد ہونا نہیں جانا تو بھی متعدیہ نہ ہوگی
ف۔ اگر کہا جاوے کہ دار الاسلام میں حکم نہ جاننا کچھ معتبر نہیں تم نے اسکی جہالت کو معتبر کر لیا جواب یہ کہ ہمنے اسکو اعتبار نہیں کیا
لو ہذا منا اعتبار الجہل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحکم۔ اور ایسا کرنا ہماری طرف سے جہل کا اعتبار واسطے دفع کرنے
قصد فساد کے ہے نہ واسطے دفع کرنے حکم کے ف۔ یعنی فساد کا قصد جبھی ہوگا کہ اسکو رضاعت سے نکاح فاسد ہو جانا معلوم ہو تو
جب فساد کا علم ہی نہ ہو تو فساد کا قصد بھی نہ ہوگا تو ہمنے کہا کہ جب وہ عورت کہے کہ میں اس سے نکاح فاسد ہونا نہ جانتی تھی تو ہمنے
اسکا نہ جاننا اس معنی میں اعتبار کیا کہ اسکا قصد فساد کرنے کا نہیں تھا اور اسواسطے اعتبار نہیں کیا کہ اسپر سے ضمان دفع کریں
تاکہ کہا جاوے کہ دار الاسلام میں اسکا نہ جاننا عذر نہیں ہے۔ اگر کہو کہ جب تمنے اسکا نہ جاننا اس غرض سے معتبر کیا کہ اسکا فساد
کا قصد نہیں تھا تو لازم آگیا کہ وہ ضامن نہ ہوگی۔ جواب یہ کہ ہاں یہ لازم آگیا لیکن ہمنے ایسا لازم کرنے کا قصد نہیں کیا تو اس
لازم آنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ العنایۃ ف ع۔ اگر شوہر کی نسبی یا رضاعی ماں یا بہن یا بیٹی نے اسکی صغیرہ جورو کو دودھ پلا دیا
تو شوہر پر حرام ہو گئی اور نصف مہر دیکر مرضعہ سے بشرطیکہ تعمد فساد ہو واپس لے۔ السراج۔ اگر مرد کی دو صغیرہ جوروؤں کو اجنبیہ
دو عورتوں نے جنکا دودھ ایک ہی مرد سے ہے دودھ پلا دیا تو دونوں شوہر پر حرام ہو گئیں اور شوہر دونوں مرضعہ سے کچھ نہیں لے سکتا
اگرچہ دونوں نے عمدا فساد کا قصد کیا ہو۔ مت۔ اور اگر کبیرہ و صغیرہ کے مسئلہ میں کبیرہ مجنونہ ہو۔ ق۔ یا معتوہہ ہو۔ المحیط۔ یا اکراہ
مجبور کی گئی۔ ف۔ یا صغیرہ نے خود کبیرہ کا سوتے میں دودھ پی لیا۔ السراج۔ تو کسی صورت میں کبیرہ سے نصف مہر کو شوہر واپس
نہیں لے سکتا۔ القاضیخان۔ اور اگر کبیرہ کی ماں یا بہن نے صغیرہ کو دودھ پلا دیا تو بھی دونوں بائنہ ہو گئیں المحیط۔ لیکن شوہر جس
ایک سے چاہے نکاح کر لے اور اگر کبیرہ غیر مدخولہ ہو تو ہر ایک کو نصف مہر دیکر جس مرضعہ نے فساد کیا واپس لے بشرطیکہ تعمد کیا ہو۔ م
اور اگر کبیرہ کی پھوپھی یا خالہ نے صغیرہ کو پلا یا تو دونوں میں سے کوئی بائنہ نہ ہوگی المحیط۔ اور اگر دونوں صغیرہ ہوں اور ایک اجنبی نے
کسی کبیرہ کا دودھ لیکر دونوں کے منہ میں ڈال دیا تو شوہر ہر ایک کو نصف مہر دیکر اجنبی سے واپس لے بشرطیکہ عمدا فساد کیا ہو کیا
صحیح ہے القاضیخان۔ پھر کسی ایک صغیرہ سے جانب دوبارہ نکاح کر لے بشرطیکہ کبیرہ اسکی مدخولہ نہ ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ رضاعت کو ثابت
ہونا دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے یا تو اقرار ہو یا گواہ ہوں ثابت ہو۔ ع۔ ولا یقبل فی الرضاع شہادۃ النساء منفردات
اور نہیں قبول ہوگی رضاعت میں عورتوں کی گواہی درحالیکہ عورتیں تنہا ہوں ف۔ اگرچہ وہ چار عورتیں ہوں مگر گواہی دیں جبکہ
انکے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ وانما تثبت بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین۔ اور رضاع کا ثبوت فقط دو مردوں یا ایک مرد
دو عورتوں کی گواہی سے ہوتا ہے ف۔ بشرطیکہ سب عادل ہوں المحیط۔ لیکن جدائی واقع نہیں ہوگی مگر جبکہ قاضی دونوں میں جدائی
کر دے النہر۔ اور ظاہر یہ کہ اسمیں عورت کا دعوی شرط نہیں ہے کیونکہ حق شرعی ہے۔ ت د۔ پھر مصنف رحمہ نے جو ثبوت کا انحصار کیا وہ صرف
گواہی کی صورت میں ہے یعنی جب گواہی سے رضاع ثبوت ہو تو یہی صورت ہے کہ کمتر دو مرد یا دو عورتوں کے ساتھ ایک مرد ہو اور سب عادل
ہوں پس اگر فقط ایک مرد ہو یا فقط دو عورتیں ہوں تو ثبوت نہ ہوگا اگرچہ عادل ہوں۔ م۔ اور امام مالک کے نزدیک بھی دو گواہ ضرور
ہیں۔ ع۔ وقال مالک تثبت بشہادۃ امرأۃ واحدۃ اذا کانت موصوفۃ بالعدالۃ۔ اور امام مالک رحمہ نہیں بلکہ شافعی
رحمہ نے کہا کہ رضاع ایک عورت کی گواہی پر ثبوت ہو جائیگا جبکہ وہ عادلہ ہو۔ لان الحرمۃ حق من حقوق الشرع فیثبت
بخبر الواحد۔ کیونکہ حرام ہونا تو حقوق شرع میں سے ایک حق ہے تو وہ ایک شخص کی گواہی سے ثبوت ہو جائیگا۔ کمن اشتری لحما
جیسے ایک شخص نے گوشت خریدا۔ فاخبرہ واحد انہ ذبیحۃ المجوسی۔ پس خریدار کو ایک شخص نے خبر دی کہ یہ مجوسی کا کاٹا ہوا ہے
ف۔ تو ایک عادل کے کہنے پر مسلمان اسکو نہیں کھا سکتا ہے اور حرمت ثبوت ہو جائیگی۔ اسی طرح یہاں ایک کے کہنے پر حرمت کا ثبوت

Marfat.com

ہوتا ثبوت ہو جائیگا اس سے وطی نہیں کر سکتا۔ یہ امام شافعی و احمد کا قول ہے اور شافعی نے کہا کہ مرضعہ کی اکیلی گواہی مقبول ہے اور
حجت انکی حدیث ابو سروعہ جنکا نام عقبہ بن الحارث ہے کہ ابو سروعہ نے ام یحییٰ بنت ابی اہاب سے نکاح کیا پس ایک حبشی لونڈی نے آکر
کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا ہے۔ کہا کہ میں نے حاضر ہو کر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے حال عرض کیا کہ میں نے فلانہ بنت
فلان سے تزویج کیا تھا پس ایک حبشیہ لونڈی نے آکر کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا۔ حالانکہ وہ جھوٹی ہے (الترمذی) پس رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم نے منہ پھیر لیا پس میں نے ادھر آکر یہ عرض کیا کہ وہ تو جھوٹی ہے تو آپ نے فرمایا کیسے حالانکہ وہ کہتی ہے کہ اسنے
تم دونوں کو دودھ پلایا (تو عورت کو اپنے سے الگ کر دے ت) رواہ البخاری ومسلم۔ پس دلیل ہے کہ مرضعہ واحدہ کی گواہی قبول ہے جواب
یہ کہ حدیث ہرگز دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے گواہی مذکورہ پر حرمت رضاع ثابت کر دی مگر بطریق تنزہ و تورع کے اسواسطے کہ اول ابو سروعہ
نے یہ حال کہا اور جزم کیا کہ وہ عورت جھوٹی ہے تو آپ نے منہ موڑ لیا۔ پس اگر حرمت رضاع ثبوت ہو جاتی تو فوراً جواب دیتے کہ حرام ہے اسکو
چھوڑ دے۔ کیا تم تجویز کرتے ہو کہ آپ فعل حرام دیکھکر اعراض کرتے ہرگز نہیں تو پھر یہاں تو ابو سروعہ نے آپ سے پوچھا تھا کہ مسئلہ کیا
ہے کہ تیسری مرتبہ میں جواب دیا ہے پس اعراض یہی تھا کہ ست پہیچے کیونکہ ابو سروعہ کے بیان سے ثبوت ہو چکا تھا کہ ابو سروعہ رضی اللہ
عنہ نے حبشیہ کو جھوٹا جانا تھا پس حکماً کچھ ثبوت نہیں ہوا غیر ازینکہ ایسے موقع پر تورع و تنزہ یہی ہے کہ ترک کرے اور یہی ہمارا قول ہے
م ف ولنا ان ثبوت الحرمۃ لا یقبل الفصل عن زوال الملک فی باب النکاح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حرمت ثابت
ہونا تو باب نکاح میں ملک زائل ہونے سے جدائی نہیں قبول کرتا ف پس اگر حرمت رضاع ثابت ہو تو معاً ملک نکاح زائل ہو جائیگا
پس حرمت فرج تو حق شرعی ہوتا ہے اور ملک ہونا حق العبد ہے تو اسمیں دونوں جمع ہیں اور اسطرح جمع ہیں کہ حرمت ثبوت ہوتے ہی ملک بھی
زائل ہوئی جاتی ہے۔ وابطال الملک لا یثبت الا بشہادۃ رجلین او رجل وامرأتین۔ اور ملک زائل کرنا نہیں ثابت ہوتا
مگر گواہی سے دو مردوں یا ایک مرد و دو عورتوں کے ف جبکہ یہ سب عادل ہوں۔ لہذا نکاح کے اندر رضاعت ثابت کرنے میں یہ
نصاب گواہی کا شرط ہے۔ بخلاف اللحم۔ برخلاف گوشت کے ف کہ گوشت اگر حرام ثابت ہو تو اس سے ملک زائل ہونا ضرور نہیں
ہے جیسے کسی کی ملک میں سنکھیا ہے جسکو فروخت کر سکتا ہے یا چوہے مارنے میں کام آوے۔ لان حرمۃ التناول ینفک عن زوال
الملک۔ کیونکہ تناول حرام ہونا ملک زائل ہونے سے جدا ہو سکتا ہے ف یعنی ممکن ہے کہ ایک چیز ملک میں ہو اور اسکو تناول کرنا
حرام ہو تو مجوسی کا ذبیحہ گوشت اگر ایک کے خبر سے ظاہر ہوا تو صرف تناول حرام ہوا اور ملک زائل نہیں ہوئی۔ تاکہ دو گواہ کی ضرورت
ہوتی۔ فاعتبرناہ امرا دینیا۔ تو ہم نے اسکو امر دینی ٹھہرایا ف پس حرمت رضاع اور حرمت گوشت میں فرق ظاہر ہو گیا تو ایک پر دوسرے
کا قیاس باطل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ۲۔ جس صورت میں رضاعت ثبوت ہو جاوے تو تفریق کے بعد غیر مدخولہ کو کچھ بھی نہیں اور مدخولہ کو
مہر مسمی و مہر المثل میں سے کم ملیگا اور نفقہ و سکنی کچھ نہیں البدائع اور اگر عورت کے سامنے گواہی کامل گذرے تو اسکو مرد کے ساتھ رہنے
کی گنجائش نہیں ہے یہی القاضیخان۔ اور اگر رضاعت کی خبر دینے والا ایک ہی شخص ہو اور اسکے دل میں پڑ گیا کہ یہ شخص سچا ہے تو تنزہ و تورع
افضل ہے کہ عورت کو جدا کر دے اگر نکاح ہو چکا ہو ورنہ نکاح نکرے لیکن ایسا کرنا واجب نہیں ہے المحیط۔ اور اگر دونوں نے مرضعہ کی خبر
کی تصدیق کی تو نکاح فاسد ہو گیا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر گواہ غیر عادل ہوں یا عادل صرف دو عورتیں یا ایک مرد و ایک عورت ہو تو بھی
فساد نہیں التہذیب ۳۔ اگر بعد نکاح کہا کہ یہ میری رضاعی بہن یا مانند اسکے اور اسی پر اصرار ہے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ مجھے
وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو نہیں۔ اور اگر قبل نکاح اقرار کرے تو تزویج نہیں کر سکتا حتی کہ تزویج کرے تو تفریق کیجاوے اور اگر کہا کہ
مجھے وہم ہوا تھا ایسا نہیں ہے تو تزویج جائز ہے بخلاف اسکے اگر عورت نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے تو تزویج بہر حال جائز ہے۔ مشائخ
نے کہا کہ اسی پر عورت کے قول میں سب صورتوں میں فتوی دیا جاوے المحیط والبحر وغیرہا۔ اگر کہا کہ یہ میری نسبی بیٹی ہے حالانکہ اس
عورت کا نسب معروف ہے تو باطل ہے المحیط۔ اور اگر نسب معروف نہیں پس اگر عمر متحمل ہو کہ اسکی بیٹی ہو سکے تو مکرر پوچھا جاوے اگر

Marfat.com

کہے کہ ہان یہی ہی تو تفریق کیجاوے اور اگر کہے کہ مجھے وہم ہوا تو نہین - اور اگر عورت محل ہو تو بھی باطل ہی المبسوط - گواہون عادل نے
عورت کے سامنے اسکے شوہر کے ساتھ رضاعت کی گواہی دی پھر قاضی کے سامنے ادا کرنے سے پہلے مر گئے تو عورت کو شوہر کے ساتھ
رہنے کی گنجایش نہین لیکن شوہر کچھ چھوٹے تو اسکو قتل نہین کر سکتی مگر بھاگ جاوے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح نہین کر سکتی اور
کہا گیا کہ دیانت کی راہ سے دوسرے سے نکاح کر لے شرح الوہبانیہ - د - یہی اصح ہی - م - درمختار مین کہا کہ دو عورتون کی رضاعت کی
گواہی پر قاضی نے تفریق کی تو اسکا حکم قضاء نافذ نہوگا - مین کہتا ہون کہ بنظر صحیح یہ مسئلہ اجتہادی ہی تو حکم قاضی نافذ ہوگا جبکہ وہ مطلق
ہو - م - مرد نے جورو کی چھاتی سے چوس لیا تو رضاعت نہین مگر فعل حرام ہی - م ھ د -

کتاب الطلاق

یہ کتاب طلاق کے بیان مین ہی - اول خوب سمجھ لو تا کہ سب مسائل آسان ہو جاوین کہ لغت مین طلاق یعنی بیڑی کھولنا لہذا عورت
کو اطلاق کرنا یہ کنایۂ طلاق ہی اور شرعاً نکاح کی بندش دور کرنا خواہ فی الحال بذریعہ طلاق بائن کے یا انجام مین بذریعہ طلاق رجعی کے
درحالیکہ یہ دور کرنا خاص لفظ سے ہو - ت - مراد خاص لفظ سے یہ کہ طلاق کے مادۂ ط ل ق کو شامل ہو خواہ صریح مثلاً تو طالق
یا طالقہ یا مطلقہ یا طلاق ہی خواہ کنایہ مثلاً اطلاق یا ہجے کر کے تو ط ا ل ق ہی یا ان دونون کے سوائے جیسے شوہر نے اسلام لانے
سے انکار کیا یا عنین تھا یا دونون نے لعان کیا پس قاضی نے کہا کہ مین نے تم دونون مین تفریق کر دی تو یہ تفریق طلاق ہی یا جیسے
الفاظ کنایہ جو آوینگے اور لفظ خلع پس ان الفاظ سے جو نکاح دور کیا جاوے وہ طلاق ہی تو مصنف کنز وغیرہ کا مطلق رفع نکاح
کو لینا فسخ عقد کو بھی شامل ہی حالانکہ شوہر مسلمان ہوا اور عورت نے اسلام سے انکار کیا اور قاضی نے عقد فسخ کیا تو یہ طلاق نہین ہوتا
لیکن طلاق فقط لفظ مذکور ہی - سبب طلاق وہ حاجت جس سے جدائی مصلحت ہی مثلاً عورت کی بدخلقی وغیرہ لہذا اللہ تعالے
نے آسانی کے لیے اسکو شروع کر دیا - شرط یہ کہ شوہر عاقل بالغ بیدار ہو مین کہتا ہون کہ نشہ کا مست بمنزلہ عاقل ہی - اور زوجہ کو
چاہیے کہ منکوحہ یا ایسی عدت مین کہ لائق طلاق ہی - محیط مین کہا کہ جو منکوحہ کہ طلاق کی عدت مین ہو اسپر تین طلقات مین سے جو باقی ہو
واقع ہو سکتی ہی اور جو وطی کی عدت مین ہو اسپر نہین پڑتی - اس کلمہ مین حصر پورا نہین ہی - صفت طلاق یہ کہ گو مباح ہی مگر اللہ تعالے
کے نزدیک سب مباحات مین سے زیادہ مبغوض ہی - چنانچہ حدیث ہی کہ اللہ تعالے کے نزدیک طلاق سب مباحات سے زیادہ مبغوض
مباح ہی - رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ - اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مباح ہی اور قال تعالے لاجناح علیکم ان طلقتم النساء الآیہ تو گناہ نہین
اور آنحضرت صلعم نے حفصہ رض کو طلاق دیکر بحکم الٰہی رجعت کر لی - اور طلاق دینے پر جو لعنت مروی ہی وہ محمول ہی کہ بغیر ضرورت ہو جیسے
حدیث کہ جس عورت نے بغیر نشوز کے مرد سے خلع لیا اسپر اللہ تعالی و ملائکہ و تمام لوگون کی لعنت ہی - مف - اور مذہب یہ کہ طلاق دینا
مباح ہی الاکمل - اور ظاہر کلام فقہاء یہ کہ طلاق دینا کفران نعمت کی وجہ سے ممنوع ہی اور اباحت صرف ضرورت و حاجت سے ہی اور یہی
اصح ہی - مف - بحرالرائق وغیرہ مین کہا کہ معنی کلام فقہاء یہ کہ اصل مین ممنوع تھا اسکو شارع نے مباح کر دیا بلکہ جب عورت موذی یا
بے نمازی ہو تو طلاق دینا مستحب ہی - الغایہ - مین کہتا ہون کہ شارع کا مباح کرنا مطلقاً ثبوت نہین ہوا بلکہ بغیر ضرورت تو وہ اصل پر باقی
ہی صرف ضرورت مستثنی ہی پھر ضرورت کبھی یہ کہ عورت کے بڑھی یا بدشکل ہو لینے سے ہی تو اسمین اگر وہ اپنی باری چھوڑ دے تو ممکن ہی کہ
اسکو طلاق نہ دے اور کبھی وہ بے نمازی بدخصلت ہوتی ہی تو مستحب ہی فی الحاصل جس صورت کو استثنا کیا ہی اسمین اباحت و استحباب
ہی ورنہ وہ اپنی اصل پر ممنوع ہی - واللہ تعالی اعلم - م - حدیث ثوبان رض مین ہی کہ عورتین خلع لینے والیان پوری منافقہ ہین اور
اور ایک روایت مین ہی کہ جس عورت نے بغیر مضائقہ کے خلع لیا اسپر جنت کی خوشبو حرام ہی - رواہا الترمذی - اور صحیح حدیث مین ہی
کہ ایک صحابی کی جورو نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین اپنے فلان شوہر کے دین مین تعریف کرتی ہون لیکن مجھے

Marfat.com

احسن وطلاق سنت کے علاوہ ہو خواہ کسی طور پر ہو جسکی بہت صورتیں ہیں از انجملہ- ان یطلقها ثلثا بکلمة واحدة- عورت کو ایک کلمہ سے تین طلاق دیدے ف مثلاً تجھے تین طلاق ہیں یا میں نے تجھکو تین طلاق دیں یا تو تین طلاق سے طالقہ ہے- او ثلثا فی طهر واحد- یا ایک طہر میں تین طلاق دے ف ایک کسی روز اور دوسری کسی روز اور تیسری کسی تیسرے وقت میں سا گرچہ متفرق ہیں مگر سب ایک ہی طہر میں ہیں یا ایک طہر میں دو طلاق یکبارگی یا متفرق کرکے حالانکہ رجعت نہیں- یا وہ طہر خالی از جماع نہو یا طہر نہیں بلکہ حیض میں اگرچہ ایک طلاق ہو لیکن واضح ہو کہ غیرہ خواہ پر ایک کے سواے نہیں پڑیگی- فاذا فعل ذلک وقع الطلاق وکان عاصیا- پس اگر ایسا کیا یعنی بدعی طلاق دی تو واقع ہو جائیگی اور وہ گنہگار ہوگا- وقال الشافعی کل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتی یستفاد به الحکم والمشروعیة لایجامع الحظر- اور شافعی رح نے کہا کہ ہر ایک طلاق مباح ہو کیونکہ وہ مشروع تصرف ہو حتی کہ اس سے حکم مستفاد ہوتا ہو اور مشروع ہونا منع ہونے کے ساتھ جمع نہیں ہوتا ف یعنی طلاق احسن وطلاق سنت کیطرح سے طلاق بدعت بھی مباح ہو کیونکہ اگر یہ فعل بلعہد مشروع نہوتا تو حکم طلاق یعنی جدائی وخلاصی کیوں ثابت ہوتی اور جب مشروع ہوا تو ممنوع نہوگا- بخلاف الطلاق فی حالة الحیض- برخلاف حالت حیض میں طلاق کے ف جسکو ہم حرام کہتے ہیں تو طلاق کی جہت سے نہیں- لان المحرم تطویل العدة علیها لا الطلاق- کیونکہ عورت پر عدت کو طول دینا حرام کنندہ طلاق ہو نہ طلاق ف کیونکہ حیض کے ایام اسکی عدت میں محسوب نہونے سے عدت بڑھی پس اسی نے حالت حیض میں طلاق کو حرام کیا جیسے جس طہر میں جماع کیا ہو تو معلوم نہوگا کہ حاملہ ہو یا نہیں پس عدت بڑھ جانے سے حرام نہ نفس طلاق کما فی الکافی- ولنا ان الاصل فی الطلاق هو الحظر لما فیه من قطع النکاح الذی تعلقت به المصالح الدینیة والدنیویة- اور ہماری دلیل یہ کہ طلاق میں اصل تو حرمت ہو کیونکہ طلاق میں اس نکاح کا قطع کرنا ہوتا ہو جسکے ساتھ دین و دنیا کی مصلحتیں متعلق تھیں ف لیکن کبھی آدمی کو عورت سے چھٹکارے کی ضرورت پڑتی ہو- والاباحة للحاجة الی الخلاص- اور مباح کیا جانا بوجہ چھٹکارے کی ضرورت کے ہو ف تو طلاق مباح ہونے کا مدار صرف ضرورت پر رہا اور ضرورت کا ثبوت اسکی دلیل پر ہو کہ ہر طہر میں وطی نکی او طلاق دی- ولا حاجة الی الجمع بین الثلث وهی فی المفرق علی الاطهار ثابتة نظرا الی دلیلها- اور تینوں طلاق جمع کرنے کی حاجت نہیں اور ان سب طلاقوں کو تین طہروں پر متفرق کرنے میں حاجت بنظر اپنی دلیل کے موجود ہو ف دلیل یہ کہ طہر کے وقت جماع کو چھوڑکر طلاق کیوں دیتا اور اگر کہو کہ حاجت کی دلیل کو حاجت کی جگہ قائم کرنا اسوقت ممکن ہو کہ وہاں حاجت بھی ہوسکے حالانکہ حاجت تو اول مرتبہ ایک طلاق دینے سے جاتی رہی- جواب دیا کہ- والحاجة فی نفسها باقیة- اور حاجت بذات خود باقی ہو ف کیونکہ پوری جدائی نہیں ہوئی- فامکن تصویر الدلیل علیها- تو دلیل کو حاجت پر تصور کرنا ممکن ہو ف یعنی دلیل حاجت کو قائم مقام حاجت کرنا ممکن ہو توضیح مقام یہ ہو کہ شافعی رح کے نزدیک طلاق ہر طرح جائز ہو کیونکہ حکم خلاصی ثبوت ہو جاتا ہو اور ممانعت بنظر تطویل عدت وغیرہ کے ہوتی ہو- اسکا جواب دیا کہ نہیں دراصل طلاق امر منع ہو چنانچہ نصوص حدیث سابق میں گذریں علاوہ بریں طلاق سے مصالح نکاح منقطع ہوتے ہیں تو ایسی چیز ممنوع ہوگی نہ مباح لیکن کبھی عورت کی خرابی وغیرہ سے جدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہو لہذا بقدر ضرورت مباح ہو لہذا ایک ہی طلاق پر اکتفا کرنا زمانہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وزمانہ ابوبکر الصدیق وصدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں ثابت تھا- رواہ البخاری ومسلم- لیکن وارد ہوتا ہو کہ پھر اس سے زیادہ کرنا ممنوع ہوگا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہو تو جواب دیا کہ شرع نے ایک طلاق پر عدت رکھی ہو کہ شاید خلاف مصلحت سمجھکر نادم ہو تو رجعت کرلے اور یہ بھی ظاہر ہو جاوے کہ عورت کو حمل نہیں ہو تو ایک طلاق پر انقطاع نہیں ہوا علاوہ بریں عورت بدزبان شاید ابھی نہ مانے تو ضرورت درحقیقت بھی باقی اور بنظر دلیل بھی باقی ہو اور شرعا بھی باقی ہو تو دوسرے طہر میں اور تیسرے طہر میں کل طلاق تین تک ہو لہذا عویمر رضی اللہ عنہ نے جب اپنی جورو کے ساتھ لعان کیا تو بعد اسکے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر میں اسکو رکھوں تو میں نے اسپر جھوٹ باندھا پس یہ مطلقہ ثلاث ہو کما فی الصحیحین- ابن سہل وغیرہ- فافہم

Marfat.com

قرظی کی جورو نے کہا تھا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق دی اور طلاق بتہ ہوگئی یعنی تین طلاق حتی کہ آپ نے حلالہ کا حکم دیا فی الصحیح وغیرہ اور یونکہ
فاطمہ بنت قیس کے شوہر نے تین طلاقین بھیجدین - کما فی الصحیح ایضا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق پر انکار نہین فرمایا تو
مذہب مالک منتفی ہوا رہا امام شافعی رح کا یہ قول وارد ہوا کہ تین طلاق ایکبارگی ہی ممنوع نہین حالانکہ تم اسکو طلاق بدعت و مذموم
کہتے ہو - انکا جواب یہ ہے کہان احادیث مین یہ ثبوت نہین ہوتا کہ یہ تینون طلاقین ایکبارگی تھین کیونکہ مطلقہ ثلاثہ سے یہ غرض کہ سنت
طور پر اسکو ہر طہر پر ایک طلاق ہو اور حدیث فاطمہ بنت قیس مین جو آیا کہ تین طلاق بھیجدین وہ بظاہر شعبہ ہے لیکن اسمین بھی مراد
یہی ہے کیونکہ صحیح مسلم مین ہے کہ ابو عمرو بن حفص نکلکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ یمن کو گیا اور وہان سے اپنی جورو فاطمہ بنت قیس
کو ایک طلاق تیسری بھیجدی جو اسکے طلقات مین سے باقی رہگئی تھی - رواہ مسلم - پس خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث ابن عباس سے یہ مراد کہ
احسن الطلاق زمانہ آنحضرت صلعم سے صدر خلافت عمر رضی اللہ عنہ تک ایک تھی - اور طلاق بطریقہ سنت پر بھی عویمر و رفاعہ و ابو عمرو بن
حفص نے طلاقین دین اور آیندہ انشاء اللہ تعالی بحث یکبارگی تین طلاق کی آتی ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب تین طلاق پر ایکبارگی
دینے مین مطلقہ ہوجاتی ہے تو مشروع ہوا پھر ممنوع کیون ہوگا جواب دیا - فالمشروعیۃ فی ذاتہ من حیث انہ ازالۃ الرق - اور مشروع
ہونا (طلاق بدعی کا) اس راہ سے کہ وہ رقیت کا ازالہ ہے ف - عورت کے پاؤن کی بیڑی اس سے کٹ جاتی ہے تو ایسی طلاق اپنی
ذات کے لحاظ سے یہ حکم رکھتی ہے - لا ینافی الحظر لمعنی فی غیرہ - یہ نہین منافی ہے اپنے محظور ہونے کو کسی ایسے معنی کے جہت سے جو اسکی
ذات سے باہر ہون - وہو ما ذکرناہ - اور یہ معنی وہ ہین جو ہم نے اوپر ذکر کیے ف - یعنی بغیر حاجت کے اس سے دینی و دنیاوی مصلحت
زائل ہوتی ہے کیونکہ تین طلاق جمع کرنے کی کوئی حاجت نہین ہے - خلاصہ یہ کہ ایکبارگی تین طلاق دینا بنظر اسکے کہ اصل کے خلاف امر ممنوع
کا بغیر ضرورت ارتکاب ہے فعل ممنوع ہے لیکن جب اس امر ممنوع کا وجود ہوا تو اسکا ذاتی اثر ضرور پیدا ہوگا کہ قطعی جدائی ہوجائیگی -
اسکے نظائر شرع وغیر شرع مین بہت موجود ہین جیسے اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع حالانکہ بذات خود بیع کا اثر ہے اور غصب کی زمین مین
نماز مکروہ مگر ادا ہے اور وہان آم کا درخت لگانا مکروہ لیکن لگایا تو اسمین پھل آوینگے - یون ہی تین طلاق یکبارگی دینا بدعت اور معصیت لیکن وہ دیگی
تو مطلقہ ہوجائیگی اور یہی قصہ طلاق ابن عمر رضی اللہ عنہ مین صحیح ہے م - وکذا ایقاع الثنتین فی الطہر الواحد بدعۃ لما قلنا - اور
یون ہی ایک طہر مین دو طلاق دینا بدعت ہے بوجہ مذکورۂ بالا ف - کہ اس طہر مین ایک طلاق سے زیادہ حاجت نہین ہے - واختلفت الروایۃ
فی الواحدۃ البائنۃ - اور ایک طلاق بصفت بائنہ دینے مین اختلاف الروایۃ ہے ف - ایک روایت مین مکروہ اور دوسری مین
نہین - قال فی الاصل انہ اخطأ السنۃ لانہ لا حاجۃ الی اثبات صفۃ زائدۃ فی الخلاص وہی البینونۃ - امام محمد نے
اصل مین کہا کہ اس نے سنت سے خطا کی کیونکہ خلاصی کرنے مین (طلاق پر) ایک صفت بڑھانے کی حاجت نہین اور وہ صفت بینونت
ہے ف - یعنی بائنہ کہنے کی ضرورت نہین صرف طلاق کہنا کافی تھا تو مکروہ فعل ہوا اور مراد اصل سے اصل مبسوط ہے کافی حاکم ابی الفضل
ہے اور وہ ظاہر الروایۃ ہے - مع - وفی روایۃ الزیادات انہ لا یکرہ للحاجۃ الی الخلاص ناجزا - اور زیادات (یعنی زیادات امام
محمد رح) کی روایت مین ہے کہ وہ مکروہ نہین کیونکہ بالفعل خلاص کی حاجت ہے ف - یعنی صرف طلاق سے خلاص کامل نہین چاہے رجوع
کرلے - لہذا بائنہ سے انقطاع کامل ہے - والسنۃ فی الطلاق من وجہین - اور طلاق مین سنت دو طریقہ سے ہے سنۃ فی الوقت
ایک وقت مین سنت سو سنۃ فی العدد - اور ایک عدد مین سنت ف - اور عورتین بھی دو طرح کی ایک مدخولہ اور ایک غیر مدخولہ
فالسنۃ فی العدد یستوی فیہا المدخول بہا وغیر المدخول بہا - پس عدد کی سنت یعنی شمار طلاق مین تو عورت مدخولہ
و غیر مدخولہ دونون برابر ہین - وقد ذکرناہا - اور ہم اسکو ذکر کر چکے ف - اسطرح کہ ایک طہر مین ایک ہی طلاق ہو نہ زیادہ خواہ
کسی قسم کی عورت ہو - اور ظاہر ہے کہ جب غیر مدخولہ کو تین طلاق دینے مین معصیت ہوئی تو مدخولہ مین بدرجہ اولی عاصی ہوگا - ہاں یہ فرق
البتہ ہے کہ مدخولہ کو عدت مین پیچھے دو طہرون مین باقی دو طلاقین دے سکتا ہے اور غیر مدخولہ مین نہین کیونکہ اسکے لیے عدت نہین ہے مع

Marfat.com

والسنۃ فی الوقت تثبت فی المدخول بہا خاصۃ۔ اور وقت کی سنت صرف عورت مدخولہ کی صورت میں ثابت ہوگی۔ وہو ان
یطلقہا فی طہر لم یجامعہا فیہ۔ اور وقت سنت یہ کہ عورت کو ایسے طہر کے زمانہ میں طلاق دے جسمیں اس سے جماع کیا ہو ف۔ اور
غیر مدخولہ کے حق میں زمانہ طہر کی رعایت نہیں بلکہ زمانہ حیض میں بھی اسکا وقت سنت ہے۔ لان المراعی دلیل الحاجۃ کیونکہ (طلاق
حلال ہونے میں) جس چیز کی رعایت کی گئی ہے وہ حاجت طلاق کی دلیل ہے ف۔ جو باطنی حاجت کے قائم مقام کی گئی ہے۔ وہو الاقدام
علی الطلاق فی زمان تجدد الرغبۃ۔ اور دلیل حاجت کی یہ کہ طلاق دینے پر اقدام کرے ایسے زمانہ میں کہ جسوقت رغبت نئی
پیدا ہوتی ہے۔ وہو الطہر الخالی عن الجماع۔ اور یہ زمانہ ایسا طہر کا ہے جو جماع سے خالی ہے۔ اما زمان الحیض فزمان النفرۃ۔ اور
رہا حیض کا زمانہ تو وہ دلی سے نفرت کا وقت ہے ف۔ اسوقت اگر طلاق کا اقدام کرے تو اس سے یہ دلیل نہیں ملتی کہ اسکو طلاق
کی حاجت ہے۔ جیسے اگر زمانہ طہر میں اگر ایک مرتبہ جماع کرلیا پھر طلاق کا اقدام کیا تو بھی حاجت طلاق کی دلیل نہیں۔ وبالجماع مرۃ
فی الطہر تفتر الرغبۃ۔ اور طہر میں ایک بار جماع کرنے سے رغبت سست ہو جاتی ہے ف۔ تو شاید اسی سستی کی وجہ سے طلاق پر
آمادہ ہوا ہو کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ باہمی معاملہ کی خرابی سے اسکو طلاق کی حاجت ہے۔ خلاصہ یہ کہ نکاح شرعاً عقد مصلحت ہے اسکا
قطع یعنی طلاق امر ممنوع ہے جائز نہیں سوائے ایسی حالت کے کہ جب طلاق کی حاجت ہو اور حاجت کی پہچان فوراً آدمی کو نہیں ہوتی
کیونکہ کبھی آدمی کو جماع کی رغبت نہ ہونے سے عورت کو رکھنا گراں ہوتا ہے تو وہ طلاق دے دیتا ہے پس حاجت کی پہچان کیلیے دلیل چاہیے
جب وہ دلیل موجود ہوگی طلاق دینا مباح ہوگا پس زمانہ حیض میں نفرت ہوتی ہے اور زمانہ طہر میں ایک دفعہ جماع کرکے آسودہ ہوگیا
تو بھی رغبت کم ہوئی پس ایسی حالت میں اگر طلاق پر آمادہ ہوا تو حاجت ثابت نہیں ہوتی پس یہ اباحت نہیں ہوگا ہاں اگر حیض
سے پاک ہوئی اور اسنے کوئی مرتبہ جماع نہیں کیا پھر بھی طلاق پر آمادہ ہوا تو باوجود رغبت کے زمانہ کے جب طلاق پر آمادہ ہوا تو معلوم ہوا
کہ ان دونوں میں منافرت ہے اور اسکی ضرورت ہے کہ دونوں سے جدائی ہو ورنہ نکاح کے مصالح پورے نہ ہونگی تو شرع نے ایسی حالت
میں طلاق کو مباح کیا ہے پس مدخولہ کے حق میں وقت طلاق سنت یہ کہ ایسے طہر کے زمانہ میں ہو کہ اسمیں جماع نہ کیا ہو۔ م۔ وغیر المدخول
بہا یطلقہا فی حالۃ الطہر والحیض۔ اور جو عورت مدخولہ نہیں اسکو زمانہ طہر و زمانہ حیض میں طلاق دے ف۔ کیونکہ اسکے ساتھ
کبھی جماع نہیں کیا تو ہر وقت اسکی طرف پوری رغبت ہے پھر بھی جب طلاق پر آمادہ ہوا تو دلیل مل گئی کہ عورت کی بدخلقی وغیرہ سے
اسکو حاجت و ضرورت پیش آئی کہ اسکو طلاق دے پس حاجت کی وجہ سے شرع نے اسکو مباح کر دیا اور طلاق سنت اسی کو کہتے ہیں
جو حاجت طلاق کے وقت واقع کی جاوے۔ م۔ خلافاً لزفر رح وہو یقیسہا علی المدخول بہا۔ برخلاف قول زفر رح کے امام
زفر رح غیر مدخولہ کو مدخولہ پر قیاس کرتے ہیں ف۔ تو جیسے مدخولہ میں زمانہ حیض کی طلاق سنت نہیں بلکہ بدعت ہے اسی طرح غیر مدخولہ
میں بھی بدعت ہوگی۔ ولنا ان الرغبۃ فی غیر المدخول بہا صادقۃ لا تقل بالحیض ما لم یحصل مقصودہ منہا۔ اور ہماری
حجت یہ کہ غیر مدخولہ میں مرد کی رغبت سچی پوری موجود ہے وہ حیض کی وجہ سے کم نہ ہوگی جب تک کہ اس عورت سے مرد کا مقصود حاصل
نہ ہو جاوے ف۔ باوجود ایسی رغبت کے جب اسنے طلاق پر اقدام کیا تو دلیل سے معلوم ہوگیا کہ اسکو طلاق کی حاجت ہے۔ اور مدخولہ
میں یہ بات نہیں۔ وفی المدخول بہا تتجدد بالطہر۔ اور مدخولہ عورت میں حیض سے پاک ہونے پر نئی رغبت پیدا ہوتی ہے ف۔
پھر اگر جماع کرکے طلاق چاہی تو دلیل مٹ گئی اسواسطے کہ شاید آسودہ ہو کر اسکا نفس آمادہ ہوا اور اگر جماع سے پہلے آمادہ ہوا تو دلیل
ہے کہ اسکو طلاق دینے کی ضرورت ہے۔ اگر کہو کہ یہ تعلیل تو بہت معقول ہے لیکن نص حدیث کے مقابلہ میں مقبول نہیں کیونکہ ابن عمر
رضی اللہ عنہما کے قصہ مذکورہ میں کوئی تفصیل غیر مدخولہ کی نہیں ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ حدیث مذکور میں آخر میں مذکور ہے فتلک
العدۃ التی امر اللہ تعالیٰ ان تطلق لہا النساء۔ یعنی فرمایا کہ یہ وہ عدت ہے جسکا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اسوقت پر عورتیں طلاق
دی جاویں۔ یہ صریح ہے کہ عدت مذکورہ ان عورتوں کے لیے ہے جنکے واسطے عدت ہو اور وہ صرف مدخولہ عورتیں ہیں پس حکم طہر مدخولہ

سے وطی سے طلاق میں ایک ماہ کا فرق افضل ہے ورنہ نہیں۔ ف۔ وقال زفر رحہ یفصل بینہما بشہر لقیامہ مقام الحیض۔ اور
امام زفر رحہ نے کہا کہ وطی و طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے کیونکہ مہینہ بجائے حیض کے ہے ف۔ وگرنہ حیض سے استبراء اور حمل نہ ہونا
معلوم کرکے طلاق دے۔ ولان بالجماع تفتر الرغبۃ۔ اور اسلیے کہ جماع سے رغبت سست ہو جائیگی ف۔ تو ظاہر ہوگا کہ طلاق بوجہ
ضرورت کے دیگی۔ وانما تتجدد بزمان وہو الشہر۔ اور نئی رغبت کا ہونا ایک زمانہ بعد ہوگا اور وہ زمانہ ایک ماہ ہے ف۔ تو بعد اس
کے جب وطی کو چھوڑ کر طلاق پر اقدام کیا تو یہ دلیل ہے کہ اسکو جدا کرنے کی حاجت ہے پس طلاق جائز ہوگی۔ ولنا انہ لا یتوہم الحبل فیہما
اور ہماری دلیل یہ کہ صغیرہ و بوڑھیا میں حمل کا توہم نہیں ہوتا ف۔ تو وطی کے بعد ہی طلاق دینے میں مضائقہ نہیں۔ والکراہیۃ فی
ذوات الحیض باعتبارہ۔ اور حیض ہونے والی عورتوں میں طلاق بعد وطی کے کراہیت صرف اسی لحاظ سے ہے ف۔ کہ شاید حاملہ
ہو گئی ہو۔ لان عند ذلک یشتبہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں عدت کا طریقہ مشتبہ ہو جاتا ہے ف۔ کیونکہ حاملہ کی عدت
وضع حمل ہے اور غیر حاملہ کی تین حیض۔ رہا یہ کہ وطی کے بعد رغبت میں فتور ہو جانا البتہ قابل لحاظ ہے لیکن ایسی صورت میں اس نظر سے
فتور اور دوسری نظر سے وفور بھی ہوتا ہے تو فتور کا اعتبار نہ رہا چنانچہ فرمایا۔ والرغبۃ وان کانت تفتر من الوجہ الذی ذکر لکن
تکثر من وجہ آخر۔ اور رغبت اگرچہ اس جہت سے جسکا ذکر کیا سست و کم ہو جاتی ہے لیکن دوسری جہت سے بہت ہو جاتی ہے۔ لانہ
یرغب فی وطی غیر معلق فرارا عن مؤن الولد۔ کیونکہ مرد ایسے وطی میں رغبت کرتا ہے جو حمل رکھنے والی نہو تاکہ بچہ کے اخراجات سے بچا
رہے ف۔ تو اسنے ایسے وقت میں طلاق دی کہ انکو ایسے وطی کا موقع حاصل تھا۔ فکان الزمان زمان الرغبۃ فصار کزمان
الحبل۔ تو یہ زمانہ ایسا وقت تھا کہ اسمیں رغبت تھی تو ایسا وقت ہو گیا جیسے حمل کا زمانہ ہوتا ہے ف۔ کیونکہ اس وطی میں اسی طرح بچہ
رہ جانے کا کھٹکا نہیں جیسے حاملہ کو وطی کرنے میں اس وطی سے حمل رہ جانے کا خوف نہیں۔ وطلاق الحامل یجوز عقیب الجماع۔ اور
حاملہ کو طلاق دینا جماع کرنے کے پیچھے ہی جائز ہے۔ لانہ لا یؤدی الی اشتباہ وجہ العدۃ۔ کیونکہ یہ وطی کچھ طریقہ عدت کا اشتباہ میں
نہیں ڈالتی ف۔ اور وطی کرنے سے اگر رغبت کم ہو گئی تو دوسری راہ سے بڑھی ہوئی ہے۔ وزمان الحبل زمان الرغبۃ فی الوطی
لکونہ غیر معلق او فیہا لمکان ولدہ منہا فلا تقل الرغبۃ بالجماع۔ اور حمل کا زمانہ بالضرور وطی میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ یہ وطی کچھ حمل
رکھنے والی نہیں ہے یا عورت میں رغبت کا زمانہ ہے کیونکہ مرد کا بچہ اسی عورت سے ہے تو رغبت جماع کچھ کم نہ ہوگی ف۔ تو طلاق دینا مباح ہونے کی
وجہ موجود ہے۔ اگر کہو کہ حاملہ کو طلاق سنت کیونکر دے جواب دیا کہ۔ یطلقہا للسنۃ ثلثا یفصل بین کل تطلیقتین بشہر۔ اسکو طلاق
وقت سنت کے تین طلاقیں دے کہ ہر دو طلاق کے درمیان ایک مہینہ کا فرق کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابو حنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد وزفر لا یطلقہا للسنۃ الا واحدۃ۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ اسکو طلاق سنت نہیں دیکر
سوائے ایک کے ف۔ اور یہی ائمہ ثلثہ رحہ کا قول ہے۔ ت۔ لان الاصل فی الطلاق الحظر۔ کیونکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے۔ وقد
ورد الشرع بالتفریق علی فصول العدۃ۔ اور شرع وارد ہوئی کہ طلاق کو عدت کی فصلوں پر متفرق کرے۔ والشہر فی حق الحامل
لیس من فصولہا فصار کالممتدۃ طہرہا۔ اور حاملہ کے حق میں مہینہ کچھ عدت کی فصلوں سے نہیں ہے تو وہ ایسی عورت کے مانند ہوئی
جسکا طہر مدت دراز تک رہتا ہے ف۔ چنانچہ حاملہ کی عدت بھی وضع حمل پر ختم ہوتی ہے پس اگر شروع حمل پر طلاق دے تو کچھ ماہ سے دو برس
تک مدت ہے اور اگر فرض کرو کہ تین مہینہ طلاق دے اور چار روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی۔ ولہما ان الاباحۃ بعلۃ
الحاجۃ۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ طلاق مباح ہونا بوجہ حاجت کے ہے۔ والشہر دلیلہا۔ اور مہینہ اس حاجت کی دلیل ہے
ف۔ یعنی مہینہ بھر کے بعد اشتہائی رغبت وطی ہوتی ہے پھر بھی اسنے وطی سے منھ موڑا اور طلاق دی تو یہ دلیل ہے کہ اسمیں نفسانیت
کو دخل نہیں بلکہ اسکو طلاق سے جدا کرنے کی ضرورت ہے پس مباح ہوا اور یہ حاملہ میں بھی موجود ہے۔ کما فی حق الآئسۃ والصغیرۃ
جیسا کہ حمل سے مایوس عورت اور چھوٹی صغیرہ کے حق میں موجود ہے۔ وہذا لانہ زمان تجدد الرغبۃ علی ما علیہ الجبلۃ السلیمۃ۔ اور مہینہ کا

Marfat.com

دلیل ہونا اسواسطے کہ یہ زمانہ نئی رغبت پیدا ہونے کا بنا بر اسکے ہی کہ جس جبلت پر سلیم طبیعتیں مخلوق ہوئی ہیں ف پس اگر جبلی
سلامتی موجود ہی تو ایک ماہ میں اسکو جدید رغبت ہوگی۔ فیصلح علما و دلیلا۔ تو یہ مقدار ایک علامت اور دلیل ہو سکتی ہی ف کہ
رغبت کے باوجود اسنے طلاق پر آمادگی کی تو اسکو طلاق کی حاجت بس صالح ہی۔ اگرچہ حاملہ کی عدت کی نقل بمقدار رہو بخلاف الممتد
طہرہا۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکا طہر زمانہ دراز تک رہتا ہی ف کہ اسکے حق میں یہ مقدار مقرر کرنے کی حاجت نہیں۔ لان العلم
فی حقہا انما ہو الطہر وہو مرجو فیہا فی کل زمان فلا یرجی مع الحبل۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں علامت دلیل تو فقط
طہر ہی (جیسے دوسری طہر والیوں میں ہی) اور طہر ایسی عورت کے حق میں ہمیشہ ممکن خیال کیا جاتا ہی اور حمل ہونے کے ساتھ میں طہر ہونا
نہیں امید کیا جاتا ف لہذا حاملہ کے حق میں ایک مہینہ کی مقدار جدید رغبت ہونے کی طبع سلیم کے اندازہ پر مقرر ہوئی۔ واذا طلق
الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض وقع الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو حیض کی حالت میں طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائیگی
ف لیکن بالاجماع گنہگار ہوگا۔ اور بعض کے نزدیک نہیں واقع ہوگی لہذا اسکو صریح کر دیا کہ واقع نہونے کی کوئی وجہ نہیں ہی۔ لان
النہی عنہ لمعنی فی غیرہ۔ کیونکہ حالت حیض میں طلاق سے جو ممانعت فرمائی گئی وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہی جو اس سے خارج ہیں
ف یعنی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حکم دیا کہ اپنے پسر کو حکم دو کہ اپنی جورو سے جسکو حالت حیض میں طلاق دی تھی مراجعت کرے
تو حالت حیض میں طلاق دینے سے ممانعت نکلی کما فی النہایہ۔ پھر ممانعت کچھ ذات طلاق کی جہت سے نہیں بلکہ خارجی معنی سے ہی۔ وہو
ما ذکرنا۔ اور یہ معنی وہ جو ہم بیان کر چکے ف کہ عدت دراز ہو جائیگی کیونکہ جس حیض میں طلاق دی وہ عدت میں شمار نہوگا۔ اور یہ معنی
ذات طلاق سے علیحدہ ہیں۔ فلا ینعدم مشروعیتہ۔ تو طلاق کی مشروعیت باطل نہوگی ف بلکہ طلاق تو موجود ہوگی لیکن یہ مرد
بوجہ ممنوع معنی کے گنہگار ہوگا۔ ویستحب لہ ان یراجعہا۔ اور مرد کو مستحب ہی کہ عورت سے مراجعت کرلے ف پھر جب پاک ہو تب
چاہے طلاق دے۔ اور امام محمد نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ مراجعت کرلے۔ لقولہ علیہ السلام لعمر مر ابنک فلیراجعہا وقد طلقہا
فی حالۃ الحیض۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی جورو سے مراجعت
کرے حالانکہ عبد اللہ بن عمر نے جورو کو حالت حیض میں طلاق دی تھی ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ وہذا یفید الوقوع والحث
علی الرجعۃ۔ اور یہ حدیث افادہ فرماتی ہی کہ طلاق واقع ہوگئی پھر رجعت کرنے پر آمادہ کیا گیا ف ورنہ رجعت کے کچھ معنے نہونے۔
اسی سے ہمارے اصول میں قرار پایا کہ جو چیز اپنی ذات سے ممنوع نہو بلکہ کسی خارجی وجہ سے ممنوع ہو تو اسکا مرتکب گنہگار ہوگا مگر یہ چیز
مشروع رہیگی۔ ثم الاستحباب قول بعض المشائخ۔ پھر رجعت مستحب ہونا بعض مشائخ کا قول ہی۔ والاصح انہ واجب عملا بحقیقۃ
الامر ورفعا للمعصیۃ بالقدر الممکن برفع اثرہ ودفعا للضرر بتطویل العدۃ۔ اور اصح یہ کہ رجعت کرلینا واجب ہی تاکہ حکم کے حقیقی
معنی پر عمل ہو جاوے اور تاکہ طلاق کا اثر دور کرکے جہانتک ممکن ہی گناہ اٹھایا جاوے اور تاکہ عدت کو طول دینے کا ضرر دور کیا جاوے ف
اور جبکہ نص ظاہر پر عمل واجب اور گناہ کو تا امکان دور کرنا اور ضرر دور کرنا واجب تو رجعت بھی واجب ہی۔ یہی کافی میں مختار ہی۔ الحاصل
جب حالت حیض میں طلاق دی تو ایک طلاق واقع ہوگئی مگر رجوع کرے۔ فاذا طہرت وحاضت ثم طہرت فان شاء طلقہا وان
شاء امسکہا۔ پھر جب حیض سے پاک ہو جاوے پھر وہ حائضہ ہو پھر پاک ہو تو اب اسکو اختیار ہی چاہے اسکو طلاق دے اور چاہے
رہنے دے ف خلاصہ یہ کہ جس حیض میں طلاق دے اسکے بعد پاک ہونے کا طہر اس قابل نہیں رہا کہ اسمیں جا ہے طلاق دے کیونکہ
ابھی تو زمانہ رجعت ہی اسلیے کہ اصل رجعت تو وطی سے ہی جسکا زمانہ بھی طہر کا ہوگا۔ قال وہکذا ذکر فی الاصل۔ امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا
کہ یوں ہی امام محمد نے مبسوط میں ذکر کیا ہی۔ وذکر الطحاوی انہ یطلقہا فی الطہر الذی یلی الحیضۃ الاولی۔ اور شیخ طحاوی رحمہ اللہ نے
ذکر کیا کہ وہ عورت کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہی جو اول حیض کے پیچھے آیا ف جس حیض میں طلاق دی تھی۔ قال ابو الحسن
ما ذکرہ الطحاوی قول ابی حنیفۃ وما ذکر فی الاصل قولہما۔ شیخ ابو الحسن الکرخی نے کہا کہ جو قول امام طحاوی نے ذکر کیا یہ

امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور جو مبسوط میں مذکور ہے وہ صاحبین کا قول ہے ف۔ لیکن کرخی کا کلام خلاف الظاہر ہے کیونکہ مبسوط تو مذہب
ابو حنیفہ نقل کرنے کے لیے موضوع ہے مگر جہاں کچھ اختلاف ذکر ہو جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا تو ظاہر یہ ہے کہ یہی ابو حنیفہ و
صاحبین کا قول ہے اسی واسطے کافی میں کہا کہ یہی امام رح سے ظاہر الروایۃ ہے یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ
عنہ کے بیٹے کی حدیث میں صحیح منصوص ہے کما فی الصحیحین وغیرہما ف۔ **وجہ المذکور فی الاصل ان السنۃ ان یفصل بین**
کل طلاقین بحیضۃ والفاصل ھٰھنا بعض الحیضۃ فتکمل بالثانیۃ ولا تتجزی فتتکامل۔ جو روایت مبسوط میں مذکور ہے اسکی وجہ
یہ ہے کہ سنت تو یہ ٹھہری کہ ہر دو طلاق کے درمیان میں ایک حیض کا فرق کرے حالانکہ یہاں حیض کا کچھ حصہ فاصل پڑتا ہے تو اس کو دوسرے
حیض سے پورا کیا جاوے اور دوسرا حیض بھی ٹکڑے ٹکڑے نہ ہوگا تو وہ پورا لیا جائیگا ف۔ علاوہ اسکے دوسرے حیض سے اگر کچھ لیکر پورا
کرکے عدت قرار دے تو پھر حیض کے اندر طلاق پڑے لہذا بعد دوسرے حیض کے موقع آیا۔ **واذا تکاملت الحیضۃ الثانیۃ فالطہر**
الذی یلیہ زمان السنۃ۔ اور جب دوسرا حیض پورا ہو گیا تو جو طہر اسکے بعد آیا وہ طلاق سنت کا وقت آیا۔ **فلہ ان یطلقہا**
علی وجہ السنۃ۔ تو اس عورت کو سنت طریقہ پر طلاق دینا ممکن ہوا ف۔ تو طلاق بدعت کا ارتکاب حرام ہوا لہذا رجوع کرکے
دوسرے حیض کے بعد جو طہر آوے اسمیں قبل وطی کے طلاق دے اگر چاہے اور طحاوی کی روایت مذکور ہوئی کہ جس حیض میں طلاق دی تو
رجعت کی اسکے بعد والے طہر میں چاہے طلاق دے یہ دوسرا قول ہوا۔ **وجہ القول الآخر ان اثر الطلاق قد انعدم بالمراجعۃ**
فصار کانہ لم یطلقہا فی الحیض۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ رجعت کرنے سے طلاق کا اثر مٹ گیا تو گویا اسنے حیض میں طلاق
ہی نہیں دی تھی۔ **فیسن تطلیقہا فی الطہر الذی یلیہ**۔ تو اس حیض کے پیچھے آنے والے طہر میں اس عورت کو طلاق دینا سنت
طریقہ پر ہوا ف۔ اور حدیث مذکور کی ایک روایت میں بعد حکم رجعت کے فرمایا کہ پھر اس عورت کو حالت طہارت یا حمل میں طلاق دے
ہے۔ رواہ مسلم واصحاب السنن۔ یہ عام ہے کہ جب سے اس قول کی دلیل ہو سکتی ہے لیکن روایت اول جسمیں دوسرے حیض کے
بعد طہر کو اختیار کیا ہے اصح و اقوی ہے۔ اگرچہ یہ احتمال ہے کہ شاید اول روایت میں اول طریقہ بتلایا ہو اور دوسری روایت میں جواز
کا طریقہ ہو۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ومن قال لامرأتہ وھی من ذوات الحیض وقد دخل بہا انت طالق ثلٰثا**
للسنۃ ولا نیۃ لہ فہی طالق عند کل طہر تطلیقۃ۔ اور اگر مرد نے اپنی جورو کو جو حیض والیوں میں سے ہے اور اسکے ساتھ دخول
بھی کر چکا ہے یوں کہا کہ انت طالق ثلٰثا للسنۃ۔ یعنی تو بطور سنت کے تین طلاق سے طالقہ ہے اور حال یہ کہ مرد کی کچھ نیت نہیں تو
یہ عورت ہر طہر پر ایک طلاق کے ساتھ طالقہ ہو گی ف۔ حتی کہ تین طہر پر تین طلاق ہو جاویں۔ **لان اللام فیہ للوقت**۔ کیونکہ
للسنۃ کی لفظ میں لام بمعنی وقت ہے ف۔ گویا کہا کہ تو وقت سنت پر طالقہ بسہ طلاق ہے۔ **ووقت السنۃ طہر لا جماع فیہ**۔ اور
وقت سنت وہ طہر ہے جسمیں جماع نہوا ہو ف۔ اور مترجم نے بروقت سنت کے معنی اس سے بھی ایسے لیے کہ طہر کے وقت اسپر تینوں
طلاق ہر طہر کی نہ واقع ہوں۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ یہ لام بمعنی اختصاص ہے یعنی وہ طلاق جو سنت طریقہ کے ساتھ مختص ہو
تو تین عدد اور وقت دونوں آگئے تو اب وقت طہر پر تینوں یکبارگی نہیں واقع ہو سکتے۔ **وان نوی ان یقع الثلٰث الساعۃ**
او عند رأس کل شہر واحدۃ فہو علی ما نوی۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی کہ تینوں طلاقیں اسی دم واقع ہوں یا ہر مہینہ کے شروع پر
ایک واقع ہو تو یہ کلام اسی نیت پر ہو گا ف۔ پس اسی دم سب یا ہر مہینہ ایک ایک نیت کے موافق طلاق واقع ہو جائیگی۔ **وقال**
زفر لا تصح نیۃ الجمع لانہ بدعۃ وھی ضد السنۃ۔ اور زفر رح نے کہا کہ مجموعہ تینوں طلاقیں واقع ہونے کی نیت نہیں صحیح ہے کیونکہ
یہ طلاق بدعت ہے اور بدعت ضد سنت ہوتی ہے ف۔ حالانکہ اسنے اپنے کلام میں للسنۃ کہا ہے۔ مخفی نہیں کہ ہر چند وہ اگر حالت
حیض میں ہو تو بھی زفر رح کے نزدیک اسی دلیل سے واقع نہوں چاہیے اور ہمارے نزدیک فقط واقع ہونے اور واقع کرنے میں
فرق ہے تو چنانچہ مصنف رح نے کہا۔ **ولنا انہ محتمل لفظہ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مجموعہ تینوں طلاق واقع ہونا اسکے لفظ کا محتمل ہے ف۔

Marfat.com

اور سنت کے معنی یہ کہ سنت سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت ہے۔ **لانہ سنی وقوعا من حیث ان وقوعہ بالسنۃ**۔ کیونکہ تینوں
طلاقیں از راہ وقوع کے سنی طلاق ہیں اس راہ سے کہ اسکا وقوع بطریق سنت ہے۔ **لا ایقاعا**۔ اس واقع کرنے میں سنی نہیں ہے
فلم یتناولہ مطلق کلامہ۔ تو اسکا کلام مطلق اسکو شامل نہیں۔ ف۔ یعنی جب بدون اسکے نیت کے اسنے کلام کیا تو یہ اسکو شامل
نہیں ہوا۔ **وینتظمہ عند نیتہ**۔ اور نیت کے وقت اسکو شامل ہوا۔ ف۔ کیونکہ وہ بتلاتا ہے کہ میرے کلام سے یہ میری مراد ہے کہ تینوں
طلاقیں بالفعل واقع ہوں تو یہ جانا کہ للسنۃ کہنے سے اسکی یہ مراد کہ تینوں طلاقیں جنکا واقع ہونا سنت سے ثابت ہے وہ سب
بالفعل واقع کر دیں تو اسنے وقوع کے لحاظ سے سنت مراد لی نہیں لیا ہے۔ یہ تفصیل تو ایسی عورت میں جسکو حیض آتا ہو۔ **وان کانت
آئسۃ**۔ اور اگر عورت مایوسہ ہو۔ ف۔ حیض و فرزند سے مایوس ہو چکی بوجہ بڑھاپے کے۔ **او من ذوات الاشہر**۔ یا وہ عورت ایسی
عورتوں میں سے ہو جنکی عدت مہینوں سے ہوتی ہے۔ ف۔ نہ حیض سے۔ مراد صغیرہ جسکو حیض نہ آتا ہو۔ اور اسنے کہا کہ تو تین طلاق
سے للسنۃ طالقہ ہے۔ اور کچھ نیت نہیں۔ **وقعت الساعۃ واحدۃ**۔ تو اسی وقت ایک طلاق واقع ہوگی۔ **وبعد شہر اخری**
وبعد شہر اخری۔ اور ایک ماہ کے بعد دوسری طلاق اور پھر ایک ماہ کے بعد تیسری طلاق واقع ہوگی۔ **لان الشہر فی حقہا
دلیل الحاجۃ**۔ کیونکہ ایسی عورت کے حق میں طلاق کی حاجت پیدا ہونے کی دلیل ایک مہینہ ہے۔ **کالطہر فی حق ذوات الاقراء
علی ما بینا**۔ جیسے حیض والیوں کے حق میں طہر دلیل حاجت ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ اور ہم اسکو مکرر توضیح کر چکے۔ یہ اسوقت
کہ کچھ نیت نہ کی ہو۔ **فان نوی ان یقع الثلث الساعۃ وقعن عندنا**۔ اور اگر اسنے یہ نیت کی ہو کہ تینوں اسی دم واقع ہوں
تو ہمارے نزدیک واقع ہو جاوینگی **لما قلنا**۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ جو نیت بیان کرتا ہے وہ بھی اسکے کلام سے
بن سکتی ہے اور زفرؒ کے نزدیک نہیں واقع ہونگی چنانچہ گزرا۔ **بخلاف ما اذا قال انت طالق للسنۃ**۔ بخلاف اسکے
اگر اسنے اپنے کلام کو اتنا کہا کہ تو طالقہ للسنۃ ہے یعنی۔ **ولم ینص علی الثلث**۔ اور تنصیص تین طلاق کی نہیں کی **حیث لا تصح
نیۃ الجمع فیہ**۔ تو اس کلام میں تینوں طلاقوں کے جمع کی نیت نہیں صحیح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ اور اسی کو فخر الاسلام و صدر شہید
اور صاحب المختلفات نے اختیار کیا اور قاضی ابو زید و شمس الائمہ و شیخ الاسلام کے نزدیک صحیح ہے لیکن مصنف نے اختیار کیا یہی
اوجہ ہے مع۔ **لان نیۃ الثلث انما صحت فیہ من حیث ان اللام فیہ للوقت فیفید تعمیم الوقت**۔ کیونکہ کلام میں
تینوں طلاقوں کی نیت اسی جہت سے صحیح ہوئی تھی کہ للسنۃ کا لام واسطے وقت کے لیا گیا تو اسنے ہر وقت کو عام ہونے کا فائدہ دیا۔
ف۔ اور یہ معنی ہوئے کہ جو وقت طلاق سنت کا ہو سو وقت تجہیز طلاق تیرے واقع ہیں۔ **ومن ضرورتہ تعمیم الواقع**۔ اور وقت
کی تعمیم بالضرور طلاق واقع ہونے کی تعمیم کو مفید ہے۔ ف۔ پس ہر وقت سنت پر طلاق سنت واقع ہوگی۔ تو ایک وقت پر ایک
طلاق ہوئی۔ **فاذا نوی الجمع بطل تعمیم الوقت**۔ پھر جب اسنے تینوں طلاق کا مجموعہ واقع ہونا مراد لیا تو وقت کی تعمیم
باطل ہو گئی۔ ف۔ کیونکہ صرف ایک ہی وقت سنت پر سب ختم ہوئیں تو دوسرا کوئی وقت سنت واسطے طلاق کے نہیں رہا
حالانکہ کلام میں تعمیم موجود ہے تو کلام کے مخالف اپنی نیت کہتا ہے۔ **فلا تصح نیۃ الثلث**۔ تو تین طلاق جمع کرنے کی نیت نہیں
صحیح ہوگی۔ ف۔ یہاں مترجم کو یہ مسئلہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ایکبارگی تین طلاقیں آیا واقع ہوتی ہیں یا نہیں۔ پس بعض کے
نزدیک نہیں واقع ہوتی ہیں اور اسی پر بعض لوگوں نے اسوقت عمل کیا اور حنفیوں کو مورد طعن بنا لیا ہے اور تحقیق مقام یہ ہے
کہ صحیحین میں ہے کہ ابو الصہباء نے ابن عباسؓ سے کہا کہ کیا تم کو یہ نہیں معلوم کہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک و زمانہ خلافت
ابو بکر صدیقؓ اور ابتدائے خلافت عمر رضی اللہ عنہما میں تین طلاقیں ایک کیطرف لوٹائی جاتی تھیں۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ ہاں صحیح مسلم
کی روایت میں ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم و ابو بکر الصدیق میں اور دو سال خلافت حضرت
عمرؓ میں تین طلاقیں ایک ہوتی تھیں پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگوں نے ایسے امر میں جلدی کی جسمیں انکی بے ہنگی

کی مہلت تھی تو لاؤ ہم لوگ انپر اسکو روان کرین پھر اسکو انپر روان کر دیا - اس حدیث کے یہ معنی کہ لوگون نے یکبارگی تینون طلاقین
دینی شروع کین تو صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشاورت سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انپر اسکا حکم روان کیا کہ وہ عورت مغلظہ تین طلاقون
سے بائنہ ہو گئی - ابوداؤد نے ابن عباس سے روایت کی کہ اگر عورت کو ایک کلمہ سے کہا کہ تو تین طلاق سے طالقہ ہے تو یہ ایک طلاق ہی
محمد بن اسحق نے عکرمہ عن ابن عباس سے روایت کی کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی جورو کو ایک ہی مجلس مین تین طلاقین دین پھر
اسپر نہایت محزون و غمگین ہوا تو حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو نے کیونکر طلاقین دین کہا کہ عورت کو مجلس واحد مین تینون
طلاقین دین آپ نے فرمایا کہ تو صرف ایک طلاق کا مالک تھا پس تو اس سے رجعت کر لے - واضح ہو کہ بعضون نے کہا کہ
اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو تین طلاقون کی ایک ہو گی اور مدخولہ مین سب واقع ہونگی - کیونکہ صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی حدیث
ابو الصہباء مین یون ہے کہ کیا تمکو یہ نہین معلوم کہ مرد نے اگر اپنی جورو کو تین طلاقین دین قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تو اسکو ایک
ٹھہراتے تھے - ابن عباس رض نے کہا کہ مرد جب اپنی جورو کو قبل اسکے ساتھ دخول کرنے کے تین طلاقین دیتا تو زمانہ رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و ابتداے خلافت عمر رض مین اسکو ایک ٹھہراتے تھے پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ لوگون نے ایسین
پے درپے کرنا شروع کیا تو فرمایا کہ ان لوگون پر تینون طلاقون کو جائز رکھو - کما فی سنن ابی داؤد - اب ہم کہتے ہین کہ دین و قرآن
ہمکو حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے پہونچا ہے اور سواے مبتدع فاسق کے کوئی یہ گمان نہین کریگا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
نے کچھ تحریف و تبدیل کی بلکہ عین سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر موافق علم و فقہ کے چلتے تھے اور بلاشبہہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
و سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ تینون طلاقین جب یکبارگی دین تو وہ واقع ہوئین تو کبھی یہ مخالف سنت نہین ہوگا
بلکہ حضرت عمر و علی و عثمان و دیگر صحابہ علما و فقہا نے سنت پر اتفاق کیا اور انکا اجماع قطعی حجت ہے - ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالے و انکے بعد کے فقہاء و علماے مسلمین سب نے اتفاق کیا کہ تینون طلاقین واقع
ہونگی - منجملہ دلائل کے وہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے جو پہلے گذر چکی اور ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت مین یہ بھی مذکور ہے کہ
ابن عمر رض نے کہا کہ یارسول اللہ آپ مجھے آگاہ فرماوین کہ اگر مین نے عورت کو تین طلاقین دیدین تو کیا رجعت کر سکونگا فرمایا کہ
ایسی صورت مین تو اپنے رب عزوجل کا گنہگار ہوگا اور تیری عورت تجھسے بائنہ ہو گئی - اگر کہو کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید جو اوپر گذری
اسکے معارض صریح ہے - جواب یہ کہ حدیث رکانہ نہین ثابت بلکہ منکر ہے اور صحیح روایت طلاق رکانہ کی یہ ہے کہ رکانہ نے اپنی جورو کو طلاق
البتہ دیدی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی کہ اسنے نہین ارادہ کیا تھا اس لفظ سے مگر ایک طلاق کا - تب رکانہ
کو عورت سے رجعت دیدی پھر رکانہ نے عورت کو دوسری طلاق زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین اور تیسری طلاق زمانہ
خلافت عثمان رضی اللہ عنہ مین دی رواہ ابوداؤد والترمذی و ابن ماجہ اور ابوداؤد نے کہا کہ یہ حدیث اصح ہے یعنی پہلی روایت
صحیح نہین بلکہ صحیح قصہ یون ہے - اور رہا یہ کہ مذہب ابن عباس بھی جمہور کے موافق ہے چنانچہ مجاہد رح نے فرمایا کہ مین ابن
عباس رض کے پاس تھا کہ اتنے مین ایک مرد آیا اور عرض کیا کہ اسنے اپنی جورو کو تین طلاقین دیدین - مجاہد نے کہا کہ ابن عباس خاموش
ہوئے کہ مین سمجھا کہ مرد کو اس سے رجعت کا اختیار دینگے پھر ابن عباس نے فرمایا کہ تم مین سے آدمی حماقت پر سوار ہو کر طلاق دیتا ہے
پھر کہتا ہے کہ اے ابن عباس حالانکہ اللہ تعالے عزوجل فرماتا ہے - ومن یتق اللہ یجعل لہ مخرجا - تو نے تو اپنے رب عزوجل کی نافرمانی کی
پس تیری جورو تجھسے بائنہ ہو گئی - رواہ ابوداؤد - اور موطا مین مالک رح نے کہا کہ مجھے خبر پہونچی کہ ایکسنے عبداللہ بن عباس سے کہا
کہ مین نے اپنی جورو کو سو طلاقین دیدین پس آپ کیا حکم جانتے ہین آپ نے فرمایا کہ وہ تجھسے تین طلاقون سے بائنہ ہو گئی اور ۹۷
طلاقون سے تو نے اللہ تعالے کی آیات سے ٹھٹھا کیا - اور بھی موطا مین بلوغ ہے کہ ایکسنے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مین نے
اپنی جورو کو آٹھ طلاقین دین تو فرمایا کہ پھر تجھے کیا حکم دیا گیا ہے اسنے عرض کیا کہ مجھے فرمایا گیا کہ وہ عورت تجھسے بائنہ ہو گئی - ابن مسعود نے

Marfat.com

نے فرمایا کہ جنھوں نے بتلایا سچ بتلایا یہ حکم یوں ہی ہے۔ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اتفاق کیا تھا بدون اختلاف کے اور عطاء و مجاہد کو تین طلاق کے بعد ابوہریرہ و ابن عباس سے پوچھا تو دونوں نے جواب دیا کہ بغیر دوسرے شوہر سے حلالہ کیے تجھے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ رواہ ابوداؤد و مالک۔ اور یہی قول ابن عمرؓ و غیرہم سے ثبوت ہے پس خوب واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کا رواں کرنا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا کچھ اختلاف نہ کرنا ضرور اسی وجہ سے ہے کہ انکے نزدیک یہ حکم متحقق ہو گیا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سب صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی قول پر متواتر اتفاق کیا ہے۔ اور عبدالرزاق نے ابن مسعودؓ سے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اور حضرت عثمانؓ سے یہی روایت کیا جو ہمنے اوپر ذکر کیا۔ بلکہ عبدالرزاق نے عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ انکے باپ نے اپنی ایک بیوی کو ہزار طلاقیں دیں پس عبادہ رضی اللہ عنہ نے جاکر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ وہ تین طلاقوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں بائنہ ہوئی اور ۹۹۷ طلاقیں اسکا ظلم و نافرمانی رہیں اللہ تعالیٰ چاہے بخشے اور چاہے عذاب کرے۔ واضح ہو کہ بعض نے زعم کیا کہ عشر عشیر صحابہ سے ایک کلمہ سے تین طلاق واقع ہونا ثبوت نہیں ہوا۔ ابن الہمام نے رد کر دیا کہ یہ قول باطل ہے اول اس وجہ سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع خود ظاہر ہے جبکہ عمر رضی اللہ عنہ کے رواں کرنے پر کسی ایک سے بھی مخالفت مروی نہیں ہے۔ اور اجماع سکوتی میں ہر ایک سے نقل ضرور نہیں ہوتی ہے بلکہ اجماع قولی کی نقل میں نام بنام ایک دفتر ضخیم لکھنا کسی کا قول نہیں ہے۔ سوم اس وجہ سے کہ اجماع نقل کرنے میں قول مجتہدین کافی ہوتا ہے نہ قول عوام اور شاید ہو کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم ایک لاکھ میں سے مجتہدین تو قلیل ہیں جنکی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہو سکتی ہے جیسے خلفائے راشدین و چاروں عبادلہ و زید بن ثابت و معاذ بن جبل و انس بن مالکؓ و ابوہریرہ و غیرہم قلیل ہیں اور باقیوں کا مرجع انہیں کی طرف تھا اور ہمنے انہیں سے اکثروں سے صریح نقل ثابت کر دی کہ یکبار تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں اور انکا مخالف کوئی بھی معلوم نہیں ہوا تو دلیل اجماع حق ہے اور حق کے بعد سوائے گمراہی کے کچھ نہیں رہا۔ اسی سے ہمنے کہا کہ اگر کوئی قاضی حکم کرے کہ ایک کلمہ سے تین طلاقیں ایک ہوئی تو اسکا حکم نافذ نہیں کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ نہیں بلکہ اجماعی ہے تو یہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت ہے۔ اور حضرت انسؓ کی روایت کو طحاوی نے اسناد کیا کہ تین طلاقیں بیک کلمہ واقع ہوتی ہیں اور رفع معارضہ کے لیے عمدہ تاویل اس قول کی کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوا کرتی تھیں یہ ہے کہ مرد نے عورت سے یوں کہا کہ تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تجھے طلاق ہے تو محمول کیا جاتا تھا کہ اسنے ایک طلاق کے قصد سے مکرر سہ کرر کہا اور جب انکا قصد تین طلاق کا ظاہر ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو تین طلاق جاری کیا۔ اسی واسطے رکانہ بن عبد یزید نے جب طلاق البتہ کا لفظ کہا اور وہ تاکید کو محتمل نہ تھا بلکہ تین کو لیتے گویا اسنے کہا کہ تجھپر تین طلاق ہیں لیکن اسکو محتمل تھا کہ تین طلاق بالفعل ہیں یا انجام کو تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے حلف لیا کہ بالفعل اسکی ایک ہی طلاق مراد تھی اور رجعت کی اجازت دی لیکن رکانہ کی عورت پر انجام کو تین طلاق ہونا ضرور تھا اسی واسطے رکانہ نے دوسری طلاق زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور تیسری زمانہ عثمان رضی اللہ عنہ میں پوری کر دیں اور پیشتر ہم ذکر کر چکے کہ عویمر العجلانی وغیرہ نے تین تین طلاقیں دیں اور وہ محمول ہے کہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے انکو متفرق پر محمول فرمایا نہ مجموعہ پر حالانکہ نسائی میں محمود بن لبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کو خبر دی گئی کہ ایک مرد نے اپنی جورو کو تین طلاقیں مجموعہ دیں تو غضبناک ہو کر کھڑے ہوئے اور فرمایا کہ کیا اللہ تعالیٰ کی کتاب سے کھیل کیا جاتا ہے حالانکہ میں تمہارے درمیان موجود ہوں حتی کہ ایک مرد کھڑا ہوا اور عرض کرنے لگا کہ کیا ہم اس طلاق دہندہ کو قتل نہ کریں۔ بالجملہ امر حق واضح ہو گیا اور ابن عبدالبر نے کہا کہ اسپر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے اور فقہاء مسلمین کا اجماع بھی اور قول شاذ قابل التفات نہیں ہے۔ ملخص الفتح مع زیادات من المترجم

(فروع) طلاق سنت کے الفاظ جو بغیر نیت کے عمل کرتے ہیں طلاق للسنۃ یا طلاق علی السنۃ یا طلاق فی السنۃ اور طلاق سنت و طلاق عدت اور تو طلاق کی عدت بیٹھ و طلاق عدل و طلاق دین و طلاق اسلام اور احسن طلاق و طلاق حق یا طلاق قرآن یا طلاق کتاب اللہ یہ سب بغیر نیت کے طلاق سنت پر محمول ہیں۔ مع ف۔

Marfat.com

فصل - اسمیں طلاق دہندہ کا بیان ہے - ویقع طلاق کل زوج اذا کان عاقلا بالغا - اور ہر شوہر کی طلاق پڑجاتی ہے
جبکہ وہ عاقل بالغ ہو ف - عاقل سے مراد وہ کہ اسکی عقل کا اثر بطریق تمیز ظاہر ہو اور اللہ تعالیٰ کی پیدائش سے وہ بے اختیاری
نور رکھتا ہو (سوتا ہوا مخل گیا) - فلا یقع طلاق الصبی - پس نہیں واقع ہوگی طلاق طفل کی ف - جو بالغ نہیں ہے - والمجنون -
اور مجنون کی ف - کہ وہ عاقل نہیں - والنائم - اور سوتے ہوئے کی ف - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آدمی کی جبلت رکھی کہ خواب
میں اختیار نہیں رہتا مانند مجنون کے ہے - لقولہ علیہ السلام کل طلاق جائز الا طلاق الصبی والمجنون - بدلیل قول حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے طلاق طفل ومجنون کے ف - رواہ الترمذی وضعفہ لیکن ترمذی نے کہا کہ اسی پر
صحابہ وغیرہم کا عمل ہے - پس حدیث قوی ہوگئی اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے - ولان الاہلیۃ بالعقل الممیز - اور اس دلیل سے کہ
لیاقت کا مدار تو عقل ممیز پر ہے ف - تو جب تک عقل ممیز نہو آدمی طلاق کے لائق نہیں - وہما عدیما العقل - حالانکہ طفل ومجنون
تو عقل ہی نہیں رکھتے ہیں - والنائم - اور سوتا ہوا ف - اگرچہ عقل والا ہو - عدیم الاختیار - وہ اختیار نہیں رکھتا ف -
حالانکہ اختیاری فعل پر حکم مترتب ہوتا ہے - (فروع) جس شخص کو برسام ہو یا اغماء طاری ہو یا مدہوش ہو یہی حکم ہے - شرح الطحاوی
معتوہ کی طلاق بھی واقع نہیں - رواہ الترمذی عن ابی ہریرۃ مرفوعا - ذخیرہ میں ہے کہ معتوہ وہ کہ سمجھ تھوڑی و دیوانگی ملی ہوئی باتیں
اور خراب ڈھنگ کے کام رکھتا ہو مگر کسی کو مارپیٹ وغیرہ نکرے - سع - اور حدیث ترمذی میں تفسیر یہ کہ اسکی عقل مغلوب ہو - ذکرہ البخاری
عن علی رض تعلیقا - بالجملہ تصرفات نافذ ہوتا دو قسم کے ایک وہ کہ محض خیر میں دوم وہ کہ نہیں ضرر ونفع مختلط - پس ایمان طفل ممیز سے
صحیح ہے لیکن زکوٰۃ وغیرہ اسپر لازم نہیں اور مانند بیع کے جسمیں ایک چیز دینا اور ایک چیز لینا ہوتا ہے وہ طفل سے صحیح نہیں اگرچہ بیع بذات
خود مباح فعل ہے تو طلاق بذات خود مباح نہیں مگر ضرورت سے مباح ہوجاتا ہے تو طفل سے بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں - اور یہی ابن ابی شیبہ
نے ابن عباس کا قول روایت کیا - م - وہ شخص جو اپنے فعل سے بے تمیز ہوگیا یعنی شراب وغیرہ سے مست ہوا یا وہ شخص جسپر دوسرے
نے اکراہ کر کے بے اختیار مجبور کیا تو اسمیں فقہاء کا اختلاف ہے قال المصنف رح - وطلاق المکرہ واقع - اور مکرہ کی طلاق واقع
ہوجاتی ہے ف - باب الاکراہ میں آویگا کہ مکرہ وہ ہے جسکو جان یا عضو کا ضرر پہنچانے کی سلطان نے دھمکی دی یا ہر ایسے شخص نے
جسکی طرف سے ایسا کرنا متصور ہے - پس جسپر اکراہ کیا وہ مکرہ بفتح الراء ہے پس اگر مجبور کیا کہ اپنی جورو کو طلاق دے پس اسنے طلاق دی تو
ہمارے نزدیک واقع ہوگی - خلافا للشافعی ہو یقول ان الاکراہ لا یجامع الاختیار وبہ یعتبر التصرف الشرعی بخلاف
الہازل لانہ مختار فی التکلم بالطلاق - اسمیں شافعی رح کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اکراہ کے ساتھ اختیار نہیں رہتا اور
اختیار ہی کے ساتھ تصرف شرعی معتبر [?] ہوتا ہے (تو مکرہ کا تصرف شرعا معتبر نہوا) بخلاف اسکے جسنے ٹھٹھول سے طلاق دی کیونکہ اسکا
اختیار تو طلاق بولنے میں موجود ہے ف - تو ہزل سے طلاق واقع ہوگی بالاتفاق اور مکرہ کی طلاق نہیں اور یہی قول مالک واحمد رح ہے - و
لنا انہ قصد ایقاع الطلاق فی منکوحتہ فی حال اہلیتہ - اور ہماری حجت یہ کہ مکرہ نے طلاق واقع کرنے کا قصد کیا اپنی منکوحہ
میں درحالیکہ اسکو طلاق کی لیاقت حاصل ہے ف - حتی کہ بدون اکراہ کے بالاتفاق اسکی طلاق واقع ہوتی - فلا یعری عن قضیتہ
دفعا لحاجتہ اعتبارا بالطائع - تو یہ قصد اپنی مقتضا سے خالی نجائیگا تاکہ اسکی ضرورت دفع ہو بر قیاس خوشی کے ف - جیسے بطوع
خود بدون اکراہ طلاق دے تو اسکی حاجت دفع کرنے کو واقع ہے یوں ہی مکرہ کو اپنی جان بچانے کا قصد ہو تو طلاق واقع ہوگی کیونکہ اسنے
یہی قصد کیا - وہذا لانہ عرف الشرین - اور یہ قصد کرنا اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اسنے دو برائیوں کو پہچانا ف - ایک اپنی جان
کا ضرر یا جورو سے جدائی کا ضرر - واختار اہونہما - اور ان دونوں میں سے آسان کو اسنے اختیار کیا ف - اپنی جان بچائی اور
جورو چھوڑی - وہذا آیۃ القصد والاختیار - اور یہ دلیل قصد واختیار کی ہے ف - پھر تم کیونکر کہتے ہو کہ مکرہ کو اختیار نہیں
رہتا ہے مگر فرق یہ ہے کہ طائع نے جو طلاق کا قصد کیا تو مقصود دیگر اور باعث دیگر ہے اور مکرہ نے جو قصد کیا تو باعث دیگر اور مقصود

Marfat.com

جان بچاتا اور بہر حال قصد طلاق دونوں سے ہے۔ الا انہ غیر راض بحکمہ۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ مکرہ اسکے حکم یعنی جدائی پر راضی
نہیں ہے ف۔ مجبوری ایسا کیا۔ وذلک غیر مخل کالہازل۔ اور راضی نہونا کچھ واقع ہونے کو مضر نہیں جیسے ہزل کرنے والا
ف۔ کہ اسنے جدائی کا قصد کیا تھا مگر حکم لازم آیا۔ اگر اکراہ کرکے اقرار کرایا تو صحیح نہیں ہے۔ د۔ شیخ ابن الہمام نے اکراہ کیساتھ
دس احکام صحیح کیے۔ ۱۔ تصرفات نکاح۔ ۲۔ طلاق۔ ۳۔ رجعت۔ ۴۔ ایلاء۔ ۵۔ الفئ۔ ۶۔ ظہار۔ ۷۔ عتاق۔ ۸۔ عفو قصاص
۹۔ قسم۔ ۱۰۔ نذر۔ اور بحر الفائق میں اسپر نو بڑھائے ہیں۔ استیلاد و رضاعت و قبول ودیعت۔ وصلح قصاص وطلاق بمال
وقسم طلاق وظہار کو مدبر کرنا۔ حفظہ م۔ و۔ وطلاق السکران واقع۔ اور مست نشہ کی طلاق واقع ہے ف۔ اگرچہ نبیذ یا
بھنگ یا افیون سے نشہ میں ہو اسی پر فتوی ہوگا۔ کما فی الدر عن التصحیح اور مست وہ کہ مرد کو عورت سے اور آسمان کو زمین سے امتیاز
نکرے ن۔ واختیار الکرخی والطحاوی انہ لایقع وہو احد قولی الشافعی۔ اور کرخی وطحاوی نے اختیار کیا کہ طلاق
سکران نہیں واقع ہوگی اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک ہے ف۔ اور یہی اختلاف آزاد کرنے وخلع کرنے وغیرہ میں ہے۔
لان صحۃ القصد بالعقل وہو زائل العقل فصار کزوالہ بالبنج والدواء۔ کیونکہ قصد صحیح ہونا تو عقل کے ساتھ ہے
اور یہ شخص زائل العقل ہے تو ایسا ہوا جیسے اسکی عقل بنگ یا دوا سے زائل ہوگئی ف۔ اگرچہ بنگ وغیرہ میں خود اختلاف
ہے لیکن اگر مباح چیز کھانے یا درد سر سے عقل زائل ہوئی تو بالاتفاق اسکی طلاق نہیں واقع ہے جیسے اسنے نجانا کہ شراب وغیرہ
ہے اور پی گیا پھر عقل زائل ہو کر طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی اور تاتارخانیہ میں تفریق سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ اور بخاری
نے حضرت عثمان رضہ سے روایت کی کہ مجنون وسکران کی طلاق نہیں ہے۔ اور اسمیں دوسرے آثار بھی ہیں۔ لیکن اصح یہ کہ سکران
عاصی کی طلاق واقع ہے۔ ولنا انہ زال بسبب ہو معصیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ اسکی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی جو معصیت ہے
ف۔ تو کیونکر ایسے شخص کے مانند ہوگا جسکی عقل بوجہ فطری جبلت کے بدون معصیت زائل ہو۔ حتی کہ جبلت میں عاصی کی
عقل زائل نہیں۔ فجعل باقیا حکما زجرا لہ۔ تو اسکو زجر کرنے کیلیے اسکی عقل از راہ حکم کے باقی ٹھہرائی گئی ف۔ کیونکہ
اسمیں پیدائشی فطرت اور شرعی اجازت سے ایسی کوئی بات نہیں ہوئی جسکو شرع معتبر رکھے۔ حتی لو شرب۔ حتی کہ اگر اسنے شراب
پی۔ ف۔ جس سے عقل زائل نہ ہوئی۔ فصدع وزال عقلہ بالصداع۔ پھر اسکو درد سر ہوا اور بسبب درد سر کے عقل
زائل ہوئی ف۔ پھر اسنے طلاق دی۔ نقول انہ لایقع طلاقہ۔ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اسکی طلاق نہیں واقع ہوگی
ف۔ بس کلام اسمیں ہے کہ جسکی عقل بوجہ نشہ کے زائل ہوئی جسکو اسنے جان بوجھکر عمدا پیا ہے یا استعمال کیا ہے تو ہمارے نزدیک
یہ کہ اسکی طلاق واقع ہوگی اور یہی اصح قول شافعی اور قول ثوری ومالک اور ایک روایت احمد ہے اور یہی بڑے گروہ علماء کا قول ہے
مع۔ وطلاق الاخرس واقع بالاشارۃ۔ اور اشارہ کے ساتھ گونگے کی طلاق واقع ہے ف۔ اور جسپر گنگ طاری ہوا اگر
موت تک رہے تو وہ بھی مادرزاد گونگے کیطرح ہے اور اسی پر فتوی ہوگا۔ د۔ لانہا صارت معہودۃ۔ کیونکہ اسکا اشارہ معہود
ہو گیا ف۔ اسکی مراد پہچانی جاتی ہے۔ فاقیمت مقام العبارۃ دفعا للحاجۃ۔ پس یہ اشارہ بجائے عبارت کے ہوا تاکہ
حاجت دور ہو۔ وسیاتیک وجوہہ فی آخر الکتاب ان شاء اللہ تعالی۔ اور عنقریب اسکی وجہیں آخر کتاب میں
ان شاء اللہ تعالے آوینگی ف۔ بالجملہ گونگے کا نکاح کرنا وبیع وخرید صحیح ہے خواہ لکھ سکتا ہو یا نہیں۔ اور بعض شافعیہ نے کہا کہ اگر
کتابت اچھی طرح ادا کرسکتا ہو تو طلاق اشارہ سے نہیں واقع ہوگی کیونکہ اصل سے ضرورت دفع ہے اور یہ قول عمدہ ہے۔ مع۔ و
طلاق الامۃ ثنتان حرا کان زوجہا او عبدا۔ اور باندی کی طلاقیں دو ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ یعنی
یہ کہ اگر باندی کو دو طلاقیں دیں تو وہ مغلظہ ہوگئی حتی کہ بدون حلالہ کے اس سے نکاح نہیں کرسکتا۔ وطلاق الحرۃ ثلث حرا
کان زوجہا او عبدا۔ اور آزاد عورت کی طلاقیں تین ہیں خواہ اسکا شوہر آزاد ہو یا غلام ہو ف۔ حتی کہ بعد تین طلاق کے

Marfat.com

وہ مغلظہ ہوگی اور دو طلاق تک چاہے دوبارہ نکاح کرلے۔ پس طلاق ہمارے نزدیک عورتون کے حال پر معتبر ہے۔ وقال الشافعی
عدد الطلاق معتبر بحال الرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق کا عدد مردون کے حال پر معتبر ہے ف۔ اگر آزاد مرد ہو تو تین
طلاق دے سکتا ہے اگرچہ جورو باندی ہو اور اگر شوہر غلام ہو تو دو اگرچہ جورو حرہ ہو۔ لقوله علیه السلام الطلاق بالرجال
والعدة بالنساء۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ طلاق مردون کے ساتھ ہے اور عدت عورتون کے ساتھ ہے ف۔ لیکن یہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہین ثابت ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے قول ابن عباس رض کا اور طبرانی رحنے قول ابن مسعود رض اور
عبدالرزاق نے قول عثمان وزید بن ثابت روایت کیا۔ وعلی ہذا یہ حجت شافعی رح پر نہین ہو سکتی کیونکہ انکے نزدیک اقوال صحابہ رضی اللہ
عنہم حجت نہین ہین۔ علاوہ ازین یہ حدیث جب حجت ہو اسکے معنی یہ چاہیے جاوین کہ طلاق کی تعداد شوہر کے حال پر نظر کرکے ہوتی ہے
حتی کہ غلام دو طلاق اور آزاد تین طلاق دیسکتا ہے اور عدت عورت کی حالت پر ہے کہ آزادہ عورت کی عدت تین اور مملوکہ کی دو ہین۔ حالانکہ
ہم کہتے ہین کہ اسکے معنی اسطرح لینا تکلف ہے بلکہ یہ معنی ہوسکتے ہین کہ طلاق دینا مرد کے قبضہ مین اور عدت رکھنا عورت کے قول پر ہے اور
مانند اسکے۔ ہان یہ قیاس رہا کہ۔ ولان صفة المالکیة کرامة والآدمیة مستدعیة لها۔ اور اسوجہ سے کہ مالک ہونے کی صفت تو
ایک کرامت ونعمت الٰہی ہے اور اسکو مقتضی آدمیت ہے ف۔ ولقد کرمنا بنی آدم۔ ومعنی الآدمیة فی الحر اکمل۔ اور آدمیت کے
معنی آزاد آدمی مین بہت کامل ہین۔ فکانت مالکیته ابلغ واکثر۔ تو آزاد کا مالک ہونا بھی مملوک سے بڑھکر زیادہ ہوگا ف۔
تو مرد آزاد کو تین طلاق کا اور مملوک کو دو ہی طلاق کا اختیار ہوگا اگرچہ عورت آزادہ ہو یا باندی ہو۔ یہی قول امام احمد کا ہے۔ روایت
ہے کہ عیسی بن ابان فقیہ حنفی نے امام شافعی سے کہا کہ جب مرد آزاد کو اپنی باندی جورو پر تین طلاق کا اختیار ہے تو وہ اسکو بطریق سنت کیونکر
طلاق دے۔ فرمایا کہ ایک طلاق دے جب طہر گزرے وحیض ہوکر طہر آوے تو دوسری طلاق دے۔ پھر جب الخ ۔۔۔ یہ کہنا چاہتے تھے کہ
عیسی بن ابان نے کہا کہ یا حضرت فقیہ بس کیجیے کہ اسکی عدت تو ہو چکی پس شافعی رح چپ ہوکر سوچنے لگے پھر کہا کہ یکبارگی سب طلاقین
دیدے کیونکہ جمع کرنے مین کچھ بدعت نہین ہے تفرق کرنا کچھ سنت نہین ہے ف۔ بالجملہ مخفی نہین کہ شافعیہ کے لیے کوئی نقلی حجت قائم نہین ہے
سوائے قیاس عقلی کے اور وہ مخدوش صریح ہے۔ اور ہمارا قول اور یہی سفیان ثوری کا قول بلکہ ترمذی رحنے یہی قول شافعی رح
واسحق کا نقل کیا ہے اور وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وابن مسعود کا قول ہے جو نص صریح ہے حتی کہ ترمذی رحنے کہا کہ اسی پر عمل اصحاب
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وغیرہم کا ہے۔ ولنا قوله علیه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان۔ اور ہماری حجت
قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ باندی کی طلاقین دو ہین اور اسکی عدت دو حیض ہین ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
عن عائشة مرفوعا وروی نحوہ ابن ماجہ والبزار والطبرانی والدارقطنی عن ابن عمر مرفوعا۔ ورواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعا۔ پس
یہ حدیث تین صحابہ یعنی حضرت عائشہ وابن عمر وابن عباس سے مرفوع وارد ہوئی۔ رہا بیان اسکی صحت کا تو واضح ہو کہ حدیث
عائشہ رض کی اسناد مین مظاہر بن اسلم راوی ہے۔ ابوداؤد نے کہا کہ حدیث مجہول ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث تو مشہور ہے چنانچہ آگے
آتا ہے پس مراد یہی ہوگی کہ راوی مظاہر بن اسلم مجہول ہے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور اسی پر علمائے صحابہ وغیرہم کا عمل ہے
اور مظاہر بن اسلم سوائے اس حدیث کے لئے نہین آیا۔ مین کہتا ہون کہ ابن عدی نے مظاہر بن اسلم عن سعید المقبری
عن ابی ہریرہ عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ کان یقرأ کل لیلة عشر آیات من آخر آل عمران۔ روایت کی۔ پس معلوم ہوا کہ مظاہر بن اسلم
دوسری حدیث مین موجود ہے اور ذہبی نے ابن معین وبخاری وابوحاتم سے مظاہر بن اسلم کا ضعیف ہونا نقل کیا اور کہا کہ ابن حبان
نے اسکو ثقہ کہا ہے اور حاکم نے اس حدیث کو مظاہر بن اسلم عن القاسم بن محمد عن ابن عباس رض روایت کیا۔ اور قاسم بن محمد فقہائے
سبعہ مدینہ مین ثقہ جلیل القدر معروف ہین۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے حالانکہ بخاری ومسلم نے اسکو روایت نہ کیا۔ اور کہا
کہ مظاہر بن اسلم اہل بصرہ مین سے ایک شیخ ہے جسکو ہمارے متقدمین مشائخ مین سے کسی نے مجروح نہین لکھا انتہی کلام الحاکم

Marfat.com

سے ثبوت ہوا کہ ابن معین و بخاری و ابو حاتم کی تضعیف کرنے کا قول حاکم کے نزدیک صحیح نہیں ہوا اور ابن حبان کا ثقہ کہنا یہی دلیل ہے
تو حدیث صحیح ہے اور اگر مان لیا جاوے تو بھی حدیث کا درجہ حسن ہوگا لیکن حسن جب متعدد صحابہ و متعدد طرق سے وارد ہو تو صحیح
ہو جاتی ہے اور یہاں تو اسی حدیث پر علماء صحابہ وغیرہم کا عمل ہے جیسا کہ ترمذی نے کہا اور دار قطنی میں ہے کہ قاسم بن محمد و سالم بن
عبد اللہ نے فرمایا کہ اسی حدیث کے ساتھ تمام مسلمانوں نے عمل کیا ہے کیونکہ یہ حدیث درجۂ صحیح پر ہوگی حالانکہ امام مالک نے کہا کہ جب
حدیث مدینہ طیبہ میں مشتہر ہو تو اسکی صحت سند کی حاجت نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام مالک کا اس مسئلہ میں یہی قول ہے جیسا کہ
منقول ہوا ہے۔ اور (۲) حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ تو دار قطنی نے اسکے اسناد میں کلام کر کے کہا کہ صحیح یہ کہ یہ ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جب صحت کو پہونچی تو راوی ضعیف کا رفع موافق صحیح کے مقبول ہے اور کچھ مضائقہ نہیں کہ
وہ مرفوع و موقوف دونوں طرح ثابت ہو علاوہ اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول خود حکم میں مرفوع کے ہے کیونکہ وہ نہایت متبع آثار
تھے۔ پھر ہم بطور تنزل کہتے ہیں کہ مقصود عمل تو موافقت جمیع صحابہ و تابعین میں ہے اور وہ اسی میں حاصل ہے پس اول تو حدیث
صحیح۔ دوم اسی پر عمل صحابہ و تابعین۔ سوم موافق بقیاس تو یہی اصح و حق ہے۔ رہا بیان موافقت قیاس کا تو فرمایا۔ ولان
حل المحلیۃ نعمۃ فی حقھا۔ اسوجہ سے کہ محلیت کا حلال ہونا عورت کے حق میں نعمت ہے ف کہ اسکو اللہ تعالی نے محل
حلال ٹھہرایا۔ وللرق اثر فی تنصیف النعمۃ۔ اور مملوکیت کے بیچ نعمت ادھیا کرنے میں ایک اثر ہے ف حتی کہ جو حکم
آزادہ کو اسکا آدھا لونڈی کو ہے تو جب تین طلاق آزادہ کو تو باندی کے لیے ڈیڑھ ہوئی۔ الا ان العقدۃ لا تتجزی فتکامل
العقدتان۔ لیکن ایک عقد کا جزو نہیں ہوتا تو دو عقد پورے ہونگے ف جیسے بالاجماع تین حیض کے ادھیاد میں بھی
دو حیض پورے رکھے گئے لہذا باندی کے لیے دو طلاق کی حالت ہوئی۔ اگر کہو کہ شافعی نے جو قول بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کا
روایت کیا اسکا بھی کوئی جواب ہے۔ کہا جاویگا کہ ہاں کیوں نہیں۔ وتاویل ما روی ان الایقاع بالرجال۔ اور جو روایت ہے
کی اسکی تاویل یہ کہ طلاق واقع کرنا مردوں کے ساتھ ہے ف عورت کو اسمیں دخل نہیں بلکہ عورت کا کام عدت ہے لہذا اگر عورت
دعوی کرے کہ میری عدت پوری ہوئی اور مرد منکر ہو تو قول عورت کا قبول ہوگا۔ اور وہ جو عبد الرزاق نے روایت کی کہ غلام نے
حرہ عورت کو دو طلاق دیکر حضرت عثمان و زید بن ثابت سے جواب پایا کہ وہ حرام ہوگئی حرام ہوگئی۔ اس سے کچھ ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ
یہ تو واقعہ فعلی ہے شاید اسنے دو مرتبہ میں تینوں طلاقیں دیں یا مدت گذر گئی یا وہاں کچھ اسباب خاص ہوں اسواسطے کہ یہ ثابت
مذکور ہے کہ صحابہ و تابعین کا عمل موافق حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے تھا بلکہ اجماع کا ذکر دار قطنی سے ثابت ہے تو لامحالہ عبد الرزاق
کی روایت ماول ہے تاکہ حدیث صحیح و عمل الصحابہ والتابعین کے مخالف نہو حتی کہ ترمذی نے یہی مذہب شافعی وغیرہم کا نقل کیا
فاحفظہ فانہ حق۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ واذا تزوج العبد امراۃ باذن مولاہ۔ اور اگر غلام نے اپنے مولی کی اجازت سے
ایک عورت سے نکاح کیا۔ وطلقھا۔ پھر اسکو خود طلاق دی ف بدون اجازت مولی کے۔ وقع طلاقہ۔ تو غلام کی طلاق
واقع ہو جائیگی ف غرضکہ نکاح میں اجازت مولی شرط ہے نہ طلاق میں بلکہ طلاق کا مختار یہی غلام ہے۔ ولا یقع طلاق
مولاہ علی امراتہ۔ اور غلام کی جورو پر غلام کے مالک کی طلاق نہیں واقع ہوگی۔ لان ملک النکاح حق العبد فیکون
الاسقاط الیہ دون المولی۔ کیونکہ نکاح کی ملکیت تو غلام کا حق ہے پس اس ملک کو ساقط کرنا غلام کے اختیار میں ہے مولی
کے قبضہ میں نہیں ہے ف اور حدیث میں آیا کہ ایک غلام نے آکر آنحضرت صلعم سے عرض کیا کہ میرے سردار نے مجھے باندی بیاہی
اب وہ چاہتا ہے مجھ سے جدا کردے یہ سنکر آپ نے منبر پر خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو یہ کیا حال ہے کہ تم میں کا کوئی اپنے غلام کو
اپنی باندی بیاہ دیتا ہے پھر دونوں میں جدائی کرنا چاہتا ہے طلاق تو اسی کے قبضہ میں ہے جسنے ساق اٹھائی۔ رواہ ابن ماجہ والدار قطنی
بسند حسن۔ اگر مولی کو خوف ہو کہ غلام کا بیاہ کرنے میں وہ خود سر ولا پروا ہو جائیگا تو چاہیے کہ اسکو اسطرح اجازت دے کہ میں نے تجھ کو

نکاح کی اجازت اس شرط سے دی کہ تیری عورت کا طلاق دینا میرے قبضہ مین ہو جب مین چاہون اسکو تیری طرف سے طلاق دیدون یا غلام نے خود کہا پس جب غلام نے اسکو منظور کر لیا تو اسکی جورو کی طلاق کا اختیار مولی کے قبضہ مین آگیا کما فی الفتاوی ھ و فع۔ واللہ تعالے اعلم۔ م

باب ایقاع الطلاق

یہ باب طلاق واقع کرنے کے بیان مین ہی ف۔ یعنی جس سے طلاق واقع ہوتی ہی نیت سے یا بغیر نیت اور اسکی تفاصیل مف۔ **الطلاق علی ضربین صریح وکنایۃ**۔ طلاق دو قسم ہی صریح اور کنایہ۔ **فالصریح قولہ**۔ پس صریح یہ کہنا کہ ف۔ یعنی صریح مانند اس قول کے کہ۔ **انت طالق**۔ تو طالقہ ہی۔ **ومطلقۃ** اور تو مطلقہ ہی۔ **وطلقتک**۔ اور مین نے تجھے طلاق دی۔ **فہذا یقع بہ الطلاق الرجعی**۔ پس ایسی ہر لفظ کے ساتھ رجعی طلاق واقع ہوتی ہی ف۔ یعنی یہ صریح ہین اور صریح کے دو حکم ہین ایک یہ کہ رجعی طلاق واقع ہوتی ہی۔ **لان ہذہ الالفاظ تستعمل فی الطلاق ولا تستعمل فی غیرہ فکان صریحا**۔ کیونکہ ایسے الفاظ کا استعمال طلاق مین ہونا اور غیر چیز مین نہین ہوتا تو طلاق صریح ٹھہری۔ **وانہ یعقب الرجعۃ بالنص**۔ اور صریح طلاق کے عقب مین رجعت لگی ہوتی ہی بدلیل نص ف۔ یعنی قرآن مین منصوص ہی کہ طلاق صریح کے بعد رجعت کا اختیار ہی لہذا اگر کوئی نیت کرے کہ مین نے ایسی طلاق صریح دی جسکے پیچھے رجعت نہین ہی تو یہ نیت مہمل ہی کیونکہ اسکی نیت کسی حکم نصی کو منسوخ نہین کر سکتی ہی۔ م۔ پھر طلاق صریح کا دوسرا حکم بیان کیا۔ **ولا یفتقر الی النیۃ**۔ اور طلاق صریح کچھ محتاج نیت نہین ہی ف۔ اسپر اجماع ہی۔ **لانہ صریح فیہ لغلبۃ الاستعمال**۔ کیونکہ استعمال غالب ہونے کی وجہ سے وہ طلاق مین صریح ہی ف۔ بلکہ سوائے طلاق کے شرعی محاورات مین استعمال نہین رہا۔ تو معنی خود متعین ہین بخلاف لفظ تسریح اور فراق کے جنکو شافعیہ نے صریح کہا کیونکہ قرآن مین اگرچہ مستعمل لیکن عرف عام مین غلبہ نہین۔ مف۔ **وکذا اذا نوی الابانۃ**۔ اور یونہی جب اسنے بائنہ کرنے کی نیت کی ف۔ مگر لفظ مین صرف طلاق صریح کا لفظ کہا اور بائنہ نہین کہا تو کل صرف رجعی واقع ہوگی اور نیت بائنہ کی لغو ہی۔ **لانہ قصد تنجیز ما علقہ الشرع بانقضاء العدۃ**۔ کیونکہ بائنہ ہونا جسکو شرع نے عدت گذرنے پر معلق کیا ہی اسکو اسنے بالفعل کر دینا چاہا ف۔ حالانکہ یہ کوئی نسخ کرنے والا نہین۔ **فیرد علیہ**۔ تو اسکا قصد اسی پر الٹا پھینک مارا جائیگا۔ ف۔ پھر معلوم ہوا کہ طلاق کا جب قصد ہوا تو بگڑا لفظ مانند طلاغ وتلاغ وتلاک وطلاک وتلاک اور طلاق سب مثل طلاق کے ہین۔ ہان اگر پہلے دو گواہ کر لیے کہ میرا قصد ڈرانے کا ہی تو حاکم بھی تصدیق کریگا اور اسی پر فتوی رہیگا۔ مہ ف د۔ اور یہ معلوم کر لغت مین لفظ طلاق بمعنی قید سے رہائی بھی وارد ہی۔ لہذا فرمایا۔ **ولو نوی الطلاق عن وثاق**۔ اور اگر اسنے بیڑی سے رہائی کا قصد کیا ف۔ اور ظاہر مین صرف یہ کہا کہ تو طالقہ ہی اور سابق سے گواہ نہین کر لیے تھے اب اپنی نیت بیان کرتا ہی کہ میری یہ مراد تھی کہ تو بندش و بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہی۔ **لم یدین فی القضاء لانہ خلاف الظاہر**۔ تو حکم قضاء مین اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہی ف۔ ظاہر مراد یہی معلوم ہوتی ہی کہ اسنے طلاق سے جدائی کا قصد کیا تھا۔ ورنہ اس مطلب کے واسطے ایسی بولی کیون بولتا۔ اور حاکم پر فرض ہی کہ بموجب ظاہر حکم کرے اور باطن و دلی قصد کا علم اللہ تعالی پر چھوڑے۔ لیکن جب وہ اکراہ سے مجبور کر کے کہلایا گیا ہو تو قاضی تصدیق کرے جیسے جب صاف کہا ہو کہ تو قید یا بند سے طالقہ ہی اور یونہی جب دل شوہر سے طالقہ مراد نہ ہو علی الصحیح کما فی قاضیخان۔ مہ ف د۔ **ویدین فیما بینہ وبین اللہ تعالی لانہ یحتملہ**۔ اور دیانۃ اسکے اور اللہ تعالی کے درمیان تصدیق ہوگی کیونکہ یہ معنی بھی محتمل ہین ف۔ یعنی اگر درحقیقت اسکی یہ نیت ہوگی کہ قید سے تو آزاد ہی تو اللہ تعالی کے نزدیک سچا ہوگا حتی کہ یہ عورت اسکی جورو رہیگی لیکن ظاہر شرع کے حکم پہنچنے سے

مخالفت نہیں کرسکتا ہے - پھر مترجم کہتا ہے کہ یہ اسوقت ہے کہ کلام بزبان عربی بولا ہو اور ہماری زبان اُردو میں واجب ہے کہ دیانۃً بھی
اسکی تصدیق نہو کیونکہ اسکے معنی یہاں بالکل محتمل نہیں ہیں جیسے اس مسئلہ میں کہ - لو نوی به الطلاق عن العمل - اگر اسنے
کام سے چھوٹی ہوئی مراد لی ف - یعنی کہا کہ تو طالقہ ہے اور دعوی کیا کہ میری یہ مراد کہ تو کام سے چھوٹی ہوئی ہے - لم یدین فی القضاء
ولا فیما بینه وبین الله تعالی - تو وہ حکم قضاء میں متدین نہوگا اور نہ دیانۃً فیما بینہ وبین اللہ تعالی متدین ہوگا ف - کیونکہ
لغوی معنی بھی نہیں بنتے ہیں - لان الطلاق لرفع القید وهی غیر مقیدة بالعمل - کیونکہ طلاق تو بیڑی دور کرنے کے واسطے
لغت ہے حالانکہ عورت کچھ عمل کی بیڑی میں نہیں ہے ف - تو لغت بھی اس معنی کو محتمل نہیں - اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - وعن
ابی حنیفة رح انه یدین فیما بینه وبین الله تعالی لانه یستعمل للتخلیص - اور امام ابوحنیفہ سے (حسن رح کی) روایت ہے
کہ دیانت میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ کلام چھٹکارے دینے میں بولا جاتا ہے ف - یعنی تو کام کی مشقت سے چھوٹی ہوئی ہے
اور حاصل یہ کہ حقیقی لغت تو محتمل نہیں مگر مجازی محاورہ محتمل ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس مجاز کیطرف رجوع کرنا خلاف ظاہر ہے - اور اگر
تصریح کی کہ تو کام سے طالقہ ہے تو دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً اور پھر یہ کلام طلاق صریح میں تھا - ولو قال انت مطلقة بتسکین
الطاء - اور اگر کہا کہ تو مطلقہ ہے طاء کو سکون دیکر ف - اور لام کو فتحہ دیکر مصدر اطلاق سے - جو ایسے موقع پر بولتے ہیں کہ مثلاً
جانور کا راستہ چھوڑ دیا کہ جدھر چاہے جاوے پس اگر عورت کو یہ لفظ کہا - لا یکون طلاقا الا بالنیة - تو یہ طلاق نہیں ہوگا
مگر نیت کے ساتھ ف - یعنی یہ نیت ہو کہ میں نے تیری قید نکاح سے تجھے چھوڑا تو جہاں چاہے جا - تو یہ طلاق ہو جائیگی - ورنہ نہیں
لانها غیر مستعملة فیه عرفا فلم یکن صریحا - کیونکہ یہ لفظ معنی طلاق میں عرف میں مستعمل نہیں تو طلاق کا صریح لفظ نہوا نہ
مگر ایسا لفظ ہے کہ اس سے طلاق کا مقصود ادا ہوتا ہے تو جب قصد ہو تو یہی معنی ہو جائینگے - بخلاف مطلقہ بفتح طاء و تشدید لام
کے مصدر تطلیق سے بروزن مُرَوَّقہ - کہ یہ صریح طلاق میں مستعمل ہے - (فرع) کہا کہ او مطلقہ یا اے طالقہ یہ کام کر - تو طلاق پڑ گئی
اور انکار قبول نہوگا لیکن اگر اسکو کسی پہلے شوہر نے طلاق دی ہو اور دعوی کیا کہ میں نے اسی کا طعنہ دیا ہے تو بالاتفاق دیانۃً
تصدیق ہوگی اور قضاءً بھی تصدیق ہونا مروی ہے اور یہی اچھی روایت ہے - مف - صریح طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ جانتا
ہو یا نجانتا ہو - د - اور یہ جو ہمنے کہا کہ نیت پر موقوف نہیں تو یہ معنی کہ اسکی کچھ نیت نہو تو بھی طلاق واقع ہوگی اور یہ معنی نہیں
کہ اگر کچھ دوسرا قصد ہو تو واقع ہو جاوے چنانچہ قید سے رہائی وغیرہ کی مراد بیان ہو چکی - اور واضح ہو کہ خطاب کا قصد بلفظ طلاق
درحالیکہ اسکے معنی یا مفاد جانتا ہو ضرور ہے کیونکہ اگر عورت کے سامنے بار بار طلاق کے مسائل کو کہے کہ تو طالقہ ہے یا تم طالقہ ہو تو اس سے
کچھ طلاق نہیں ہوتی - اور خلاصہ میں ہے کہ جسنے ہزل سے طلاق دی یا وہ کچھ کہنا چاہتا تھا اسکی زبان چل گئی کہ تو طالقہ ہے تو واقع ہو جائیگی
یعنی قضاءً تو واقع ہوگی نہ عند اللہ تعالی - اور فتاوی منصوری میں ہے کہ کسی کو سکھلایا کہ یہ وظیفہ ہے کہ امراتی طالق ثلثا - اسنے کہا تو
طلاق نہیں واقع ہوگی خواہ اُسنے وظیفہ جانا ہو یا کچھ اور چیز سمجھا ہو - اور خلاصہ میں بھی ہے کہ عورت نے شوہر کو یہ کلمہ تلقین کیا اور اسنے
کہا تو قضاءً طلاق ہوگی نہ دیانۃً - اور شرع سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک بدون قصد لفظ طلاق کے نہیں واقع ہوگی
اور جب لفظ طلاق قصد کیا تو اسکے معنی کا قصد اور نیت ضرور نہیں ہے - اور حاصل یہ ہوا کہ جب آدمی نے حکم کے سبب کا قصد کیا
اسطرح کہ اسکو سبب جان لیا مثلاً لفظ طلاق کو مخاطب کرکے کہنا بحکم شرع عورت سے جدائی کا سبب ہے پس اس لفظ کو قصداً کہا
تو شرع میں اسپر حکم یعنی جدائی مترتب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے سوائے اسکے کہ جب اسنے اس لفظ سے ایسے معنی کا قصد کیا
ہو جو ہو سکتے ہیں چنانچہ بیان ہو چکا - رہا یہ کہ جب اسنے اس لفظ کا قصد ہی نہیں کیا یا قصد کیا مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے یعنی سبب
نہیں جانتا اور نہ وہ اسکے حکم پر راضی ہے اور نہ لفظ پر راضی ہوا تو پھر اسپر شرعی حکم ثابت کرنا قواعد شرع سے بہت بعید ہے اور اللہ تعالی
نے فرمایا - لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم الآیة - اس سے بندوں کے واسطے شرع سہل کر دی کہ وہ ایسے الفاظ اور ایسی چیزوں پر

Marfat.com

احکام لازم و مترتب نکریں جنکا کچھ قصد نہیں کیا گیا۔ اور حکم طلاق وغیرہ کیونکر لازم آویگا حالانکہ ایسے شخص میں اور سوتے ہوئے میں
کچھ فرق نہیں کیونکہ خواب میں نہ اسنے لفظ کا قصد کیا اور نہ اسکے حکم کا۔ اسی طرح یہ شخص لفظ کو جانتا نہیں یا اسکا قصد ہی نہیں تھا
تو کیونکر اسپر حکم لازم ہو اور حق تعالیٰ عزوجل خوب جانتا ہے پس دیانۃً بالکل طلاق نہیں واقع ہوگی ہاں قاضی البتہ نہیں جانتا ہے اور
حاوی میں جامع اصغر سے نقل کیا کہ اسد بن عمرو رح سے پوچھا گیا کہ کسی نے اپنی عمرہ جورو کو طلاق دینی چاہی تھی اسکی زبان پر زینب
آگیا تو فرمایا کہ قاضی کے نزدیک وہی طالقہ ہوگی جسکا نام لیا لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک کوئی بھی طالقہ نہوگی کیونکہ زینب کا قصد نہ تھا
یہ صحیح قول ہے اور وہ جو نصیر رح نے روایت کی کہ زینب قضاءً و دیانۃً طالقہ ہوجائیگی یہ قابل اعتماد نہیں ہے کذا تلخیص ما فی الفتح
اور میں نے کلام اسواسطے یہاں طول دیا کہ مترجم کے نزدیک یہی حق ہے اور بعضے عوام بعض غیر معتبر روایات پر جم جاتے ہیں۔ و روی
وکیع عن ابن ابی لیلیٰ عن الحکم بن عتیبہ عن خیثمہ بن عبدالرحمن ان امرأۃ قالت الخ یعنی خیثمہ نے کہا کہ ایک عورت نے اپنے شوہر سے
کہا کہ میرا کچھ لقب رکھو اسنے ظبیہ نام رکھا تو کہنے لگی کہ یہ تو کچھ نہیں تو اسنے کہا کہ پھر تو ہی بتلا کہ تیرا کیا نام رکھوں اسنے کہا کہ خلیہ طالق
رکھو اسنے کہا کہ اچھا تیرا نام خلیہ طالق ہے۔ وہ عورت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں آئی اور کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دی
پس اسکا شوہر آیا اور اسنے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے قصہ بیان کیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عورت کے سر کو مارا اور اسکے
شوہر سے کہا کہ اسکا ہاتھ پکڑ کے اسکے سر پر سزا دے۔ ز (فروع) حروف کی تہجی سے طلاق واقع ہوتی ہے جیسے ت ط ا ل ق ہے یا پوچھا
گیا کہ تو نے اسکو طلاق دی اسنے کہا ہ ا ں۔ یا عربی میں ن ع م کہا بشرطیکہ نیت ہو۔ البدائع۔ اپنی طلاق لے اسنے کہا کہ
میں نے لی تو بلا نیت طالقہ ہوگی یہی صحیح۔ اگر گواہ کرے کہ تہدید کیلیے کہونگا تو دیانۃً طلاق نہوگی اور عالم و جاہل میں فرق نہیں ہے
اسی پر فتویٰ ہے۔ دنیا کی عورتیں یا سب عورتیں یا اس شہر کی عورتیں طالقہ ہیں اور اسکی عورت بھی اسی شہر سے ہے تو طالقہ نہوگی مگر
جبکہ نیت ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اگر اس کوچہ یا گھر کی عورتیں یا سب عورتیں طالقہ ہیں اور اسکی عورت انھیں میں ہے تو بغیر نیت طالقہ
ہوگی۔ اگر کہا کہ مجھپر طلاق فرض یا واجب یا لازم یا ثابت ہے تو اختلاف ہے اور مختار یہ کہ واقع ہوگی مگر جبکہ عرف یہ ہو کہ ایسا کہنا مجھپر فرض
یا لازم وغیرہ ہے تو بالفعل نہیں واقع ہوگی مگر بالایقاع مقصود۔ اگر کہا کہ تو طالقہ ہو۔ یا مطلقہ ہو تو واقع ہوگی۔ مف۔ اور حق میرے
نزدیک تفصیل ہے کیونکہ اگر یہ مقصود ہو کہ جب یہی منظور ہے تو تو طالقہ ہو یعنی مجھسے درخواست کرتا کہ میں تجھے طلاق دیدوں پس نیت
ضرور ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ پھر صریح کا حکم دیگر بیان فرمایا بقولہ۔ **ولا یقع بہ الا واحدۃ وان نوی اکثر من ذلک**۔ اور لفظ
صریح کے ساتھ طلاق نہیں واقع ہوتی مگر ایک اگرچہ وہ اس سے زیادہ کی نیت کرے۔ **وقال الشافعی**۔ اور کہا شافعی ف۔ و مالک
و احمد و زفر نے کہ **یقع ما نوی**۔ وہی واقع ہوگی جو نیت ہے ف۔ خواہ تین ہوں یا ایک۔ **لانہ محتمل لفظہ**۔ کیونکہ یہ اسکے لفظ کا محتمل ہے
ف۔ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے تو طلاق تین تک محتمل ہے۔ **فان ذکر الطالق ذکر للطلاق لغۃ**۔ کیونکہ لغت میں طالقہ ذکر کرنا طلاق
کا ذکر ہے۔ **کذکر العالم ذکر للعلم**۔ جیسے عالم کا لفظ بولنا علم کا ذکر ہے ف۔ اور تم بھی اتفاق کرتے ہو کہ طلاق مصدر ایک اور زیادہ سب کو
محتمل ہے تو طالق بھی محتمل ہوا۔ **ولہذا یصح قران العدد بہ**۔ اور اسی جہت سے اسکے ساتھ عدد ملانا صحیح ہوتا ہے ف۔ مثلاً تو طالقہ تین طلاق
سے ہے اور عربی میں انت طالق ثلثا۔ **فیکون نصبا علی التفسیر**۔ تو ثلثا کو نصب بنابر تفسیر ہے ف۔ یعنی انت طالق میں طلاق مراد
تین میں تو ثلثا سے اسکی تفسیر کردی۔ یہ تقریر مخدوش ہے اسواسطے کہ طلاق مفہوم ہے اور طالق مذکور ہے اور مذکور کی یہ تفسیر نہیں ہوسکتی۔ و
لنا انہ نعت فرد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ طالق ایک فرد کی صفت ہے۔ **حتی قیل للمثنی طالقان**۔ حتی کہ دو عورتیں ہوں تو انکو طالقان
کہا جاتا ہے۔ **وللثلاث طوالق**۔ اور تین ہوں تو انکو طوالق ف۔ طالقات کہتے ہیں پس طالق مفرد ان سب کو
محتمل نہیں۔ **فلا یحتمل العدد لانہ ضدہ**۔ تو وہ عدد کو محتمل نہوگا کیونکہ یہ اسکا ضد ہے ف۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کو محتمل نہیں ہوتی
ورنہ اندھا اپنی ضد یعنی بینا کو محتمل ہو۔ پس لفظ طالق جو مذکور ہے وہ تو محتمل عدد نہوا رہا یہ خیال کہ طالق کے ذکر میں طلاق کا بھی ذکر

Marfat.com

ہوا اور طلاق اسم مصدر جنس ہے تو وہ محتمل عدد ہے یہ خیال دھوکا ہو گیا اسواسطے کہ تو طالق کہنے مین ایک تو مرد کا طلاق دینا یعنے
تطلیق ہے اور تعداد اسی تطلیق کے لیے ہے کیونکہ مراد یہی کہ مین نے تجھے تین تطلیق دین اور دوم جو تطلیق کا اثر عورت کو پہونچا - وذکر
الطالق ذکر لطلاق ہو صفۃ للمراۃ - اور طالق ذکر کرنے مین وہ طلاق مذکور ہے جو عورت کی صفت ہے ف - یعنی یہ عورت
اس صفت کی ہو گئی کہ اسکے ساتھ طلاق لاحق ہے حالانکہ اسمین تعداد کچھ معنی نہین رکھتی - لا لطلاق ہو تطلیق - اور اس
طلاق کا ذکر نہین جو تطلیق ہے ف - وہ ایک یا تین وغیرہ ہو سکتی ہے کیونکہ تو طالق ہے اسکے یہ معنی نہین کہ تو تطلیق ہے کیونکہ تطلیق
یعنی طلاق عورت کو لاحق کرنا خواہ ایکبار یا زیادہ - اور اس تطلیق سے عورت مین طلاق کی صفت آجاتی ہے - اس صفت کا ضد یعنی
عدد کا تحمل نہین ہے - والعدد الذی یقترن بہ - رہا وہ عدد جو اس لفظ طالق سے ملتا ہے ف - اور عربی مین طالق ثلثا -
یا اردو مین طالقہ بسہ طلاق بولتے ہین - نعت لمصدر محذوف - وہ مصدر محذوف کی صفت ہے ف - یعنی مفعول مطلق
کی صفت ہے - معناہ طلاقا ثلثا - اسکے معنی انت طالق طلاقا ثلثا - کقولک اعطیتہ جزیلا - مین نے اسکو دیا جزیل - ای
اعطاء جزیلا - یعنی مین نے اسکو دیا دینا جزیل ف - بلکہ اولی یہ کہ معنی اسکے انت طالق تطلیقا ثلثا - یعنی تو طالقہ ہے کیونکہ مین نے
تجھے تطلیق تین مرتبہ دیدی - اور عورت تو صرف طلاق سے موصوف ہوتی ہے نہ آنکہ اسمین تین کا وصف بھی ہو لہذا تین طلاق سے
عورت کے حق مین ملامت نہین بلکہ فرمایا - حتی تنکح زوجا غیرہ - وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور مرد کے حق مین فلا تحل لہ
ہے کیونکہ ناشکری مرد ہی کیطرف سے ہے - ہان یہ معلوم کہ عورت کی صفت جب طلاق ہو تو کبھی ایک تطلیق سے اور کبھی زیادہ سے
ہوتی ہے کیونکہ مصدر طلاق دونون کو محتمل ہے لہذا فرمایا - ولو قال انت الطلاق - اور اگر کہا کہ تو طلاق ہے ف - یعنی عورت کا
وصف طلاق سے بیان کیا بخلاف طالق کے - او انت طالق الطلاق - یا تو طالق ہے طلاق کو ف - یعنی طالقہ ہونے مین
طلاق کو وصف لینے والی ہے - اور الطلاق کو معرفہ بیان کیا - او انت طالق طلاقا - یا تو طالق ہے طلاق کو ف - اور طلاق
کو نکرہ بیان کیا - فان لم یکن لہ نیۃ او نوی واحدۃ او ثنتین فھی واحدۃ رجعیۃ - پس اگر اسکی کچھ نیت نہ ہو یا اسنے ایک
یا دو طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - وان نوی ثلثا فثلث - اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقین ہونگی
ووقوع الطلاق باللفظۃ الثانیۃ والثالثۃ ظاہر - لفظ دوم اور سوم سے طلاق کا واقع ہونا ظاہر ہے - لانہ لو ذکر النعت وحدہ -
کیونکہ اگر وہ خالی نعت کو ذکر کرتا ف - اسطرح کہ انت طالق - تو طالقہ ہے - یقع بہ الطلاق - تو اسکے ساتھ طلاق واقع ہو جاتی -
ف - اور یہان اسنے مصدر یعنی لفظ الطلاق یا طلاقا کو بڑھا دیا - فاذا ذکرہ - پس جب اسنے طلاق کو ذکر کیا - وذکر المصدر معہ - اور
اسکے ساتھ مین مصدر کو بھی ذکر کیا - وانہ یزیدہ وکادۃ - اور حال یہ کہ مصدر اسکو مضبوطی بڑھا دیتا ہے - اولی - تو بدرجہ اولی واقع ہوگی -
اما وقوعہ باللفظ الاولی - رہا طلاق واقع اول لفظ کے ساتھ ف - جبکہ طلاق ذکر نہین کیا بلکہ فقط مصدر ذکر کیا اور کہا کہ انت الطلاق -
تو بھی حکم یہی کہ طلاق واقع ہوگی - فلان المصدر یذکر ویراد بہ الاسم - یہ اسلیے کہ مصدر ذکر کیا جاتا اور اس سے اسم مراد ہوتا ہے ف - یعنی
مصدر کا اسم فاعل مثلا - یقال رجل عدل - بولتے ہین کہ مرد عدل - ای عادل - یعنی مرد عادل ف - کیونکہ عدل کے معنی دو وزن پلہ
برابر کرنا ہے کی صفت بے معنی ہے بلکہ مصدر سے اسم فاعل مراد ہے یعنی زید دو پلہ برابر کرنے والا ہے لیکن ایسا عادل ہے کہ گویا بالکل عدل ہی ہو گیا ہے
علم بلاغت مین بیان ہے پس یہان جب عورت کو الطلاق کہا تو بمعنے الطالق ہے - فصار بمنزلۃ قولہ انت طالق - تو بمنزلہ انت الطالق
کہنے کے ہو گیا ف - حتی کہ طلاق واقع ہوگی - وعلی ہذا لو قال انت طلاق - وعلی ہذا اگر کہا کہ انت طلاق یعنے بدون الف لام کے -
یقع الطلاق بہ ایضا - تو اس سے بھی طلاق واقع ہوگی ف - گویا انت طالق کہا لیکن واضح ہے کہ جب طلاق مصدر کہنے مین مبالغہ زیادہ
ہوتا ہے جیسا بلاغت مین مذکور ہے تو طالق کہنے سے طلاق کہنے مین کچھ زیادتی ہے لہذا فرق آویگا اور اسمین شک نہین کہ طالق کیطرح طلاق
کہنے مین بالضرور وہ طالقہ ہو جاویگی - ولا یحتاج فیہ الی النیۃ ویکون رجعیا لما بینا انہ صریح الطلاق لغلبۃ الاستعمال - اور طلاق کہنے مین

کچھ نیت کی حاجت نہوگی اور طلاق رجعی ہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ وہ صریح طلاق ہے اسلئے کہ طلاق ہی میں اسکا استعمال غالب ہوگیا ہے ف رہا فرق کا بیان تو فرمایا۔ **وتصح نیۃ الثلث**۔ اور تین طلاقوں کی نیت صحیح ہے ف یعنی تینوں صورتوں میں جہاں طلاق مصدر ہے۔ **لان المصدر یحتمل العموم والکثرۃ**۔ کیونکہ مصدر تو عموم اور کثرت کو محتمل ہے۔ **لانہ اسم جنس فیعتبر بسائر اسماء الاجناس**۔ کیونکہ مصدر طلاق اسم جنس ہے پس اسکا اعتبار دیگر اسمائے اجناس کے ساتھ ہے ف کیونکہ سب اسمائے جنس محتمل عموم وکثرت ہوتے ہیں۔ **فیتناول الادنی مع احتمال الکل**۔ تو وہ کمتر کو مع احتمال کل کے شامل ہوگا۔ ف یعنی کمتر تو یقینی ہے اور کل یعنی تینوں طلاق بھی محتمل ہیں ف پس جب اسنے کہا کہ کل میری مراد ہے تو اسنے اپنی لفظ سے یہ مراد لی جو محتمل ہے اور اسی کا حق ہیں مراد اسکے مراد کے ہوگا۔ **ولا تصح نیۃ الثنتین فیھا خلافا لزفر**۔ اور ان الفاظ میں دو طلاق کی نیت نہیں صحیح ہے بخلاف قول زفر ف کہ زفر کے نزدیک دو طلاق کی نیت بھی صحیح ہے۔ **ھو یقول ان الثنتین بعض الثلث فلما صحت نیۃ الثلث صحت نیۃ بعضھا ضرورۃ**۔ زفر کہتے ہیں کہ دو ایک جزو تین کا ہے تو جب تین کی نیت صحیح ہوئی تو تین کے جزو کی نیت بالضرور صحیح ہوئی۔ **ونحن نقول نیۃ الثلث انما صحت لکونھا جنسا**۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تین طلاق کی نیت فقط اسی جہت سے صحیح ہوئی کہ تین جنس ہے ف یعنی مرد کو کل اختیار جنس طلاق کا عورت پر تین عدد ہے اور لفظ طلاق بوجہ مصدر جنس ہونے کے تین کو شامل ہے۔ **حتی لو کانت المرأۃ امۃ تصح نیۃ الثنتین باعتبار معنی الجنسیۃ**۔ حتی کہ اگر اسکی جورو کسی کی باندی ہوتی تو باعتبار معنی جنسیت کے دو کی نیت صحیح ہوتی ف کیونکہ باندی کی طلاق دو ہیں تو جنس طلاق کا فرد باندی کے حق میں دو ہے پس لفظ بلحاظ فرد جنسی کے دو کو شامل ہوگیا اور باعتبار لفظ کے نہیں۔ **اما الثنتان فی حق الحرۃ عدد**۔ رہا آزاد عورت کے حق میں دو طلاق تو عدد ہے ف اور جنس کا فرد حقیقی یا حکمی کچھ نہیں ہے۔ **واللفظ لا یحتمل العدد**۔ اور لفظ طلاق کچھ عدد کو محتمل نہیں۔ **وھذا لان معنی التوحد مراعی فی الفاظ الوحدان**۔ اور یہ جو مذکور ہوا اسواسطے کہ مفرد الفاظ میں معنی وحدانیت کے ملحوظ ہیں ف تو جب لفظ مفرد طلاق ہے تو معنی میں بھی واحد ہونا کسی طرح چاہیے۔ **وذلک بالفردیۃ او الجنسیۃ**۔ اور واحد ہونا بطور مفرد ہونے کے یا بطور جنس ہونے کے ہوگا۔ ف پس ایک طلاق بلحاظ اسکے کہ لفظ طلاق کے معنی میں واقع ہوگی اور باندی میں دو طلاق ایک فرد جنسی ہے یعنی کل جنس یہی ہے جیسے آزادہ میں تین طلاق کل جنس ہے۔ **والمثنی بمعزل منھما**۔ اور دو طلاق جو مثنیہ ہے وہ ان دونوں سے دور ہے ف کیونکہ نہ وہ فرد حقیقی اور نہ فرد حکمی۔ کیونکہ جنس تو ایک فرد ہو جاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں کہ یہ ایک جنس کے جائز ہیں حالانکہ بہت ہوتے ہیں اور مثنیہ یعنی دو طلاق آزادہ عورت کے حق میں جنس نہیں۔ بلکہ تین یا زیادہ لیکن زیادہ طلاق ہی مشروع نہیں ہے۔ پھر یہ اسوقت کہ انت طالق الطلاق میں اسنے الطلاق کو بطور مصدر تاکید کے کہا ہو۔ **ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولی طالق واحدۃ وبقولی الطلاق اخری یصدق**۔ اور اگر اسنے انت طالق الطلاق کہا اور بیان کیا کہ میں نے طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور الطلاق کہنے سے دوسری طلاق مراد لی ہے تو اسکا قول سچ مانا جائیگا یعنی اور اسطرح دو طلاقیں اسی کلام سے واقع ہونگی۔ **لان کل واحد منھما صالح للایقاع**۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک واسطے طلاق واقع کرنے کے لائق ہے ف حتی کہ انت طالق کی طرح انت طلاق سے بھی طلاق واقع ہوگی۔ **فکانہ قال انت طالق وطالق**۔ گویا اسنے یوں کہا کہ تو طالقہ اور طالقہ ہے ف یا تو طالقہ اور طلاق ہے۔ **فتقع رجعیتان**۔ پس دونوں طلاقیں رجعی واقع ہونگی۔ **اذا کانت مدخولا بھا**۔ بشرطیکہ یہ عورت مدخولہ ہو ف ورنہ غیر مدخولہ تو اول ہی طلاق سے بائنہ ہوگئی پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ جاہل کی خراب بولی پر لحاظ نہوگا کیونکہ اس عبارت میں انت طالق الطلاق۔ بلحاظ عربی کے الطلاق کو نصب ہے تعرف تاکید واقع ہوسکتا ہے باوجود اسکے دوسری طلاق رکھی اور درمیان سے واو عطف نادر ہے بھی انت طالق وطالق۔ تفسیر کی فاحفظہ م۔ یہ اسوقت تھا کہ عورت کو طالق یا طلاق کہا اور اگر عورت کے سر کو طالق کہا یا اسکے پیٹ یا کمر یا ہاتھ یا آنکھ وغیرہ کو تو کیا حکم ہے جیسے پوری یا آدھی یا تہائی وغیرہ طلاق کہا ہو۔ تو بیان فرمایا کہ۔ **واذا اضاف الطلاق**

الی جملتہا اوالی مایعبر بہ عن الجملۃ وقع الطلاق- اور جب مرد نے طلاق کو نسبت کیا عورت کے کل کیطرف یا ایسے جزو کی طرف
جس سے کل کی تعبیر کی جاتی ہے تو طلاق پڑ جاوے گی- لانہ اضیف الی محلہ- کیونکہ طلاق اپنی جگہ کیطرف مضاف ہوئی- وذلک
مثل ان یقول انت طالق- اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً کہے کہ تو طالقہ ہے- لان انت ضمیر المرأۃ- کیونکہ تو ضمیر عورت کیطرف
ہے ف- جیسے کہے کہ تو پوری بالکل طالقہ ہے- اویقول رقبتک طالق- یا جیسے کہے کہ تیری گردن طالقہ ہے ف- کیونکہ محاورہ مین گردن
پوری ذات سے تعبیر ہوتی ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مین نے ایک رقبہ آزاد کیا یا ایک گردن آزاد کی جیسے ایکراس گھوڑا خریدا- حالانکہ راس بمعنی
سر ہے- اوعنقک طالق- یا کہا کہ تیری عنق طالق ہے ف- عنق بھی رقبہ کیطرح گردن ہے- اوراسک طالق- یا تیرا راس یعنی سر
طالق ہے- اوروحک اوبدنک اوجسدک اوفرجک اووجہک- یا تیری روح یا تیرا بدن یا تیرا جسم یا تیری فرج یا تیرا چہرہ
طالق ہے ف- ان ہر ایک مین طلاق پڑ جاتی ہے اگرچہ یہ جزو ہے مگر جزو بمنزلہ کل کے ہے- لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن- کیونکہ
تمام بدن کو ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے ف- یعنی یہ جزو بولا جاتا اور مراد تمام بدن ہوتی ہے- اما الجسد والبدن فظاہر
چنانچہ جسم و بدن تو ظاہر ہے ف- کیونکہ تیرا جسم یعنی کل اور تیرا بدن یعنی کل مراد ہوا کرتا ہے- وکذا غیرہما- اور یون ہی ان دونون
کے ماسوا مین ف- جیسے رقبہ و عنق- قال اللہ تعالیٰ فتحریر رقبۃ- اللہ تعالیٰ نے فرمایا فتحریر رقبۃ ف- یعنی آزاد کرنا
ایک گردن یعنی پورا ایک غلام- وقال فظلت اعناقہم لہا خاضعین- اور فرمایا فظلت اعناقہم الخ ف- یعنی خاضعین
وہ لوگ جو خضوع کرنے والے ہین تو اعناق جمع عنق سے مراد خود لوگ ہین ورنہ خاضعۃ ہوتا- یون ہی فرج ہے- قال علیہ السلام لعن
اللہ الفروج علی السروج- آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا اللہ تعالے لعنت کرے فرجون کو جو زینون پر ہون ف- یعنی عورتین
جو گھوڑون پر سوار ہون- یہ حدیث تو موضوعات کے مانند ہے اور ثابت نہین ہوئی بلکہ قریش کے اونٹ پر سوار ہونے والیون کی مدح
فرمائی ہے اور مصنف رح کے واسطے کلام عرب واطلاق شائع کافی ہے- یہی سر یعنی راس کا حال ہے- ویقال فلان راس القوم
بولتے ہین کہ فلان شخص راس القوم ہے ف- یون ہی ایکسو راس سب- اسی طرح روح- وہلک روحہ بمعنی نفسہ- اور بولتے
ہین کہ اسکی روح مری یعنی وہ خود مرا ف- رہا لفظ خون- ومن ہذا القبیل الدم فی روایۃ- اور ایک روایت مین خون
اسی قبیل سے ہے ف- کہ اسکو بولکر آدمی مراد ہوتا ہے- یقال دمہ ہدر- بولتے ہین کہ اسکا خون رائگان ہے ف- یہ روایت کفایہ کی
ہے اور دوسری روایت مین ہے کہ دم کیطرف اضافت عتاق نہین صحیح ہے چنانچہ اگر کہا کہ تیرا خون آزاد ہے تو آزاد نہوگی یون ہی طلاق
بھی صحیح نہین ہے مع- یہی اظہر ہے واللہ اعلم- پھر مین نے دیکھا کہ خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہے فالحمد للہ رب العالمین- م- ومنہ
النفس وہو ظاہر- اور اسی قبیل سے لفظ نفس ہے اور یہ تو ظاہر ہے ف- واضح ہو کہ زبان عرب مین جسد تمام جسم یعنی بیچ کا تنہ
مع ہاتھ پاؤن وسر کے ہے اور بدن صرف تن بدون اطراف کے ہے اور اردو مین یہ فرق ظاہر نہین اور واضح ہو کہ عربی مین جیسے
تیری فرج طالقہ کہنے سے طلاق ہوتی ہے تیرے چوتڑ طالق کہنے سے بھی واقع ہوگی بخلاف بضع اور دُبر کے- الخلاصہ مع د- اور شیخ
کو اردو زبان مین لفظ روح مین تردد ہے اور باقی الفاظ اسطرح بولے جاتے ہین کہ کبھی انسے کل یعنی وہ شخص مراد ہوتا ہے پھر واضح ہو کہ
ان الفاظ سے وقوع طلاق اسوقت ہے کہ اسنے اس طلاق مین حقیقی معنی کا قصد نکیا ہو اور اگر خاص سر یا گردن کا قصد کیا تو چاہیے کہ
دیانۃً اسکی تصدیق ہو کما فی الفتح اور اگر کہا کہ تجھ مین سے گردن یا چہرہ وغیرہ طالق ہے یا اسنے ہاتھ رکھکر کہا کہ یہ عضو سر یا یہ گردن یا
چہرہ طالق ہے تو اصح یہ کہ واقع نہوگی اور اگر ہاتھ نہین رکھا بلکہ اشارہ کیا کہ یہ سر یا چہرہ مثلاً تو اصح یہ کہ واقع ہوگی ف ت د- مین
کہتا ہون کہ جب اشارہ سے کہا کہ یہ عضو طالق ہے تو نہین واقع ہوگی کیونکہ مراد اس عضو پر ہے پس اسنے کل ارادہ نہین کیا بخلاف
چہرہ مثلاً کہ اس سے کل مراد ہو سکتا ہے پس قضاءً واقع ہوگی اگرچہ تخصیص کا دعوی کرے لیکن دیانۃً تصدیق ہونا چاہیے کما فی
الفتح- وکذلک ان طلق [illegible]
[illegible] طلاق واقع ہوگی جب کہ اسنے جزو شائع کو طلاق دی ف- یعنی ایسا

Marfat.com

جزو جو غیر معین اور تمام بدن میں ہر جگہ و ہر طرف سے ہو سکتا ہے۔ مثل ان یقول نصفک او ثلثک طالق۔ مثلاً یون
کہے کہ تیرا نصف یا تیرا تہائی طالقہ ہے۔ لان الجزء الشائع محل لسائر التصرفات کالبیع وغیرہ۔ کیونکہ جزو شائع ہو وہ
دیگر سب تصرفات کا محل ہے جیسے بیع وغیرہ ف۔ حتی کہ اگر نصف غلام یا باندی خریدی تو صحیح ہے۔ فکذا یکون محلا للطلاق
تو یون ہی یہ جزو طلاق کا بھی محل ہوگا۔ الا انہ لا یتجزی۔ مگر بات اتنی ہے کہ طلاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں۔ فیثبت
فی الکل ضرورۃ۔ تو بضرورت کل ثابت ہوگا ف۔ پس طلاق اسکی کل سے متعلق ہو جائیگی بخلاف بیع وغیرہ کے کہ بیع نصف
سے متعلق ہوگی کیونکہ ایک غلام میں دو شخصون کی ملک جمع ہو سکتی ہے اور جائز نہیں کہ کوئی عورت نصف منکوحہ و نصف مطلقہ
ہو۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ نصف مثلاً محل طلاق ہے بدلیل تصرفات بیع وغیرہ کے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ طلاق متعلق نہ ہو اسلیے کہ جب
طلاق اپنے محل سے متعلق ہوئی تو ضرور اسکا حکم ثابت ہوا۔ پھر ثبوت حکم سے یہ بضرورت لازم آیا کہ وہ کل حرام ہو گئی۔ پھر ایسے
جزو میں جس سے بولکر کل مراد ہوا کرتی ہے۔ اور اگر ایسا جزو نہو تو طلاق نہوگی چنانچہ۔ لو قال یدک طالق او رجلک
طالق لم یقع الطلاق۔ اور اگر کہا کہ تیرا ہاتھ طالق ہے یا تیرا پاؤن طالق ہے تو طلاق نہیں واقع ہوگی ف۔ کیونکہ اس جزو
کو کل کے لیے نہیں بولتے ہیں۔ وقال زفر والشافعی یقع۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ واقع ہو جائیگی ف۔ اور یہی قول
مالک و احمد ہے اور شرح سروجی سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونون ہاتھ یا دونون پاؤن طالق کہنے میں رتیع ہے اور قاضی نے کہا کہ مشہور
یہ کہ اگر ایک ہاتھ یا پاؤن سے کل بدن کی تعبیر مراد ہو تو واقع ہوگی۔ وکذا الخلاف فی کل جزء معین لا یعبر بہ عن جمیع
البدن۔ اور ایسا ہی اختلاف ہر ایسے جزو معین میں جس سے تمام بدن کی تعبیر نہیں کیجاتی ہے ف۔ جیسے انگلی ہتھیلی قدم
کان ناک آنکھ گال دل چھاتی دانت کمر کولا گھٹنا ٹخنہ و مانند انکے پس زفر و ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک واقع ہے بغیر ازینکہ امام احمد
کے نزدیک دانت و ناخن و بال میں مثل ہمارے قول کے طلاق نہیں ہے۔ لہما انہ جزء متمتع بعقد النکاح وما ہذا حالہ
یکون محلا لحکم النکاح فیکون محلا للطلاق لیثبت الحکم فیہ قضیۃ للاضافۃ ثم یسری الی الکل کما فی الجزء
الشائع۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ کہ یہ جزو بھی ایسا جزو ہے کہ بذریعہ نکاح کے اس سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے اور کل جزو جسکا یہ
حال ہو وہ حکم نکاح کا محل ہوتا ہے تو وہ طلاق کا بھی محل ہوا تو اسکی طرف طلاق کی اضافت مقتضی ہونے سے اس جزو میں حکم
طلاق ثابت ہوگا پھر اس جزو سے تمام بدن میں ساری ہو جائیگا جیسا کہ جزو شائع کی صورت میں ہے ف۔ کہ بالاتفاق جزو
شائع میں ثابت ہو کر تمام میں ساری ہو جاتا ہے۔ یہ وہم نہو کہ جب اس جزو پر طلاق ثابت ہوئی تو نکاح بھی مثلاً کہا کہ میں نے
تیرے ہاتھ سے نکاح کیا تو چاہیے کہ درست ہو حالانکہ شافعی وغیرہ اسکے قائل نہیں ہیں تو یہ وہم ہے کیونکہ طلاق جانب حرمت ہے
اور نکاح حلت تو دونون میں فرق ہے پس طلاق تو پھیل جائیگی۔ بخلاف ما اذا اضیف الیہ النکاح لان التعدی ممتنع
برخلاف اسکے جب ایسے جزو کی طرف نکاح کو مضاف کیا کیونکہ یہاں متعدی ہونا ممتنع ہے ف۔ یعنی اس جزو میں نکاح
سے حلت ثابت ہو کر پھر تمام بدن میں حلت پھیل جانا ممتنع ہے اور حرمت پھیلنا ممتنع نہیں۔ اذ الحرمۃ فی سائر الاجزاء
یغلب الحل فی ہذا الجزء۔ کیونکہ اس جزو میں حلت پر باقی سب اجزاء کا حرام ہونا غالب رہیگا ف۔ تو اس جزو کا
نکاح کچھ مفید نہوگا۔ وفی الطلاق الامر علی القلب۔ اور طلاق میں امر بالعکس ہے ف۔ کہ اس جزو کی حرمت تمام اجزاء
باقیہ کی حلت پر غالب ہو جائیگی۔ فالحاصل امام شافعی رح کا اصول یہ ٹھہرا کہ جو جزو کہ نکاح سے قابل تمتع ہے وہ محل طلاق
ہے۔ اور ہمارے نزدیک محل طلاق عورت ہے پس اصل وقوع طلاق میں یہ کہ طلاق اسی کی ذات کی جانب ہو اور ان اعضاء
و اجزاء میں اسی وجہ سے واقع ہوتی ہے کہ انسے ذات کی تعبیر کیجاتی ہے بخلاف ایسے اجزاء کے جنسے ذات کی تعبیر نہیں ہوتی۔
لہذا جواب میں فرمایا۔ ولنا انہ اضاف الطلاق الی غیر محلہ فیلغوا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے طلاق کو بے محل نسبت کیا

Marfat.com

تو لغو ہو۔ کما اذا اضافہ الی ریقہا او ظفرہا۔ جیسے طلاق کو عورت کے تھوک یا ناخن کی طرف نسبت کیا ف۔ تو بالاتفاق لغو ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ طلاق اپنا اثر جبھی ظاہر کرتی ہے کہ طلاق کو اپنے محل کی طرف نسبت کیا جاوے۔ وہذا لان محل الطلاق ما یکون فیہ القید۔ اور یہ اسواسطے کہ طلاق کا محل وہ ہے جسمیں قید ہو۔ لانہ ینبئ عن رفع القید۔ کیونکہ قید اٹھانے سے طلاق خبر دیتی ہے ف۔ یعنی محل طلاق دریافت کرنے میں ہمنے طلاق کے معنی پر رجوع کیا تو دیکھا کہ طلاق کے معنی قید اٹھا دیا جانا ہے تو جسم میں محل طلاق وہ ہے جسمیں قید نکاح ہو اس سے تھوک وغیرہ خارج ہوئے اور یونہی ہاتھ و پانون بھی۔ ولا قید فی الید۔ اور ہاتھ میں کچھ قید نکاح نہیں ہے ولہذا لا تصح اضافۃ النکاح الیہ۔ اور اسی جہت سے نکاح کو ہاتھ کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں ہے ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ سے یا پانون سے نکاح کیا اور اسنے قبول کیا تو نکاح صحیح نہوا اور اگر عورت کی طرف نسبت کیا کہ میں نے تجھسے نکاح کیا تو صحیح ہے پس نکل آیا کہ جو عضو تعبیر میں بجاے کل کے ہو جاتا ہے وہ محل قید ہے مگر خصوص نہیں بلکہ کل سا اور جو جزو ہاتھ پانون کی طرح بجاے کل نہو نہیں صحیح ہے۔ بخلاف الجزء الشائع۔ برخلاف جزو شائع کے۔ لانہ محل للنکاح عندنا حتی تصح اضافتہ الیہ فکذا یکون محلا للطلاق۔ کیونکہ جزو شائع (مانند نصف و تہائی وغیرہ کے) ہمارے نزدیک محل نکاح ہوتا ہے حتی کہ اسکی طرف نکاح کی نسبت صحیح ہوتی ہے تو نکاح کی طرح وہ طلاق کا بھی محل ہوگا۔ واختلفوا فی الظہر والبطن۔ اور مشائخ نے پیٹھ و پیٹ کی صورت میں اختلاف کیا ف۔ اگر کہا کہ تیرا پیٹ طالق یا تیری پیٹھ طالق ہے تو بعض نے کہا کہ صحیح ہے اور طلاق واقع ہوگی۔ والاظہر انہ لا یصح لانہ لا یعبر بہما عن جمیع البدن۔ اور زیادہ ظاہر قول یہ کہ طلاق نہیں صحیح ہے اسواسطے کہ پیٹھ و پیٹ سے کل جسم تعبیر نہیں کیا جاتا ف۔ یعنی محاورہ میں مثلاً نہیں کہتے کہ یہ پیٹ سب سے شریر ہے بخلاف چہرہ کے چنانچہ بولتے ہیں کہ یہ چہرہ بڑا ہے مراد یہ کہ یہ آدمی بہت مفسد ہے۔ ہاں اگر کسی قوم میں ایسا محاورہ معروف ہو کہ پیٹھ یا پیٹ یا ناخن یا بال یا ہاتھ و پانون وغیرہ بولیں اور مراد وہ شخص ہوتا ہو تو طلاق واقع ہوگی ف ھ د۔ یہ سب تو عورت کی جانب اضافت کرنے میں ٹکڑے کرنا ہوا تھا اور اگر طلاق کے ٹکڑے کیے تو اسکا حکم بیان فرمایا بقولہ۔ وان طلقہا نصف تطلیقۃ او ثلث تطلیقۃ۔ اور اگر عورت کو ایک طلاق کی آدھی یا تہائی طلاق دی۔ ف۔ مثلاً کہا کہ تجھے آدھی طلاق یا تہائی طلاق ہے یعنی ایک طلاق کی آدھی یا تہائی ہے۔ کانت طالقا تطلیقۃ واحدۃ۔ تو عورت ایک طلاق سے طالقہ ہو جائیگی۔ لان الطلاق لا یتجزی۔ کیونکہ طلاق ٹکڑے نہیں ہوتی۔ وذکر بعض ما لا یتجزی کذکر الکل۔ اور جو چیز ٹکڑے نہیں ہوتی اسکا ٹکڑا ذکر کرنا مانند کل ذکر کے ہے ف۔ تو طلاق کا نصف یا تہائی وغیرہ کہنا بمنزلہ ایک طلاق کہنے کے ہے۔ وکذا الجواب فی کل جزء سماہ لما بینا۔ اور یہی جواب ہر جزو میں جو بیان کیا ہو بدلیل مذکورہ بالا ف۔ حتی کہ طلاق کا ہزاروان حصہ ولاکھوان حصہ بھی ایک طلاق ہے اور اگر ایک جزو کے ساتھ دوسرا جزو بطور عطف بیان کرے تو یہ دوسری طلاق ہوگی اور اگر بغیر عطف ہو تو جمع کر کے ایک طلاق تک ایک اور زیادہ میں دوسری اسی طرح مثلاً کہا کہ تجھے آدھی و تہائی و چھٹا حصہ کی تو ہر ایک کی ایک طلاق لیکر تین طلاقیں واقع ہونگی اور اگر کہا کہ آدھی تہائی چھٹا حصہ ہے تو ملاکر ایک طلاق ہوئی اور اگر بجاے چھٹے کے چوتھائی کہا تو ملکر ایک طلاق سے بارھوان حصہ بڑھا تو اسکے لیے پوری دوسری طلاق لیکر دو واقع ہوئیں۔ جیسے کہا کہ طلقۃ ونصف طلقۃ تو دو ہونگی۔ یہی مختار ہے بحر بزو ھ د۔ ولو قال لہا انت طالق ثلثۃ انصاف تطلیقتین۔ جامع صغیر میں ہے اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق کے تین نصف ف۔ یعنی دو طلاق کے نصف کا سہ چند۔ فہی طالق ثلثا۔ تو عورت تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی۔ لان نصف التطلیقتین تطلیقۃ۔ اسواسطے کہ دو طلاقوں کا ایک نصف تو ایک طلاق ہوئی ف۔ اور دوسرا نصف دوسری ایک طلاق اور تیسرا نصف بھی ایک طلاق ہوئی۔ فاذا جمع بین ثلثۃ انصاف تکون ثلث تطلیقات ضرورۃ۔ پس جب تین نصف جمع کیے تو صاف ظاہر ہے کہ تین طلاق ہوئیں ف۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ دو طلاق کے آدھوں میں سے تین نصف طلاق کے تین طلاق ہو سکتے ہیں اور اگر دو طلاق میں سے اعتبار ہو تو صرف دو طلاق ہونا چاہیے چنانچہ جامع میں ذکر ہ

Marfat.com

ولو قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة - اور اگر کہا کہ تو ایک طلاق کے تین آدھے کے ساتھ طالقہ ہے - قيل يقع
تطليقتان - کہا گیا کہ دو طلاق واقع ہونگی ف - یہی جامع صغیر میں قول محمد رح ہے - لانها طلقة ونصف فيتكامل - کیونکہ
تین آدھے ملکر ایک طلاق اور آدھی ہوئی تو وہ پوری ہو جائیگی ف - پس دو ہونگی - عتابی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے - ع - وقيل يقع
ثلث تطليقات - اور کہا گیا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی - لان كل نصف يتكامل في نفسها فيصير ثلثا - کیونکہ ہر آدھی اپنی ذات
میں پوری ہوگی تو تین پوری طلاقیں ہو جاوینگی ف - مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے کیونکہ اگر ایک طلاق کی نسبت لحاظ کرو تو اسمیں
صرف دو آدھی ہو سکتی ہیں مگر آنکہ ایک آدھا پھر آدھے کا آدھا یعنی چہارم پھر چہارم کا آدھا یعنی آٹھواں حصہ لیا جاوے حالانکہ یہ
نہیں لیا گیا تو معلوم ہوا کہ مطلق آدھا ایک طلاق کا تین مرتبہ لیا اور ہر نصف بذات خود کامل ہونا چاہیے جبکہ علیحدہ علیحدہ معتبر ہے
ورنہ ایک طلاق کے ساتھ نصف کہا جاتا اور مبسوط میں منصوص ہے کہ واحد کے اجزاء اگرچہ ملکر مجموعہ ایک سے بڑھ جاوے ایکہی واقع
ہوتی ہے یہی صحیح ہے کما فی الفتح - فعلی ہذا اسمیں یہی ایک طلاق ہونا چاہیے لیکن مراد تصحیح عتابی رح کے ناطفی وغیرہ ایک جماعت
مشائخ کا قول ہے ف ع - پھر اگر طلاق کو محدود کیا تو اسمیں صورتیں ہیں خواہ زمانہ کے اندر مثلاً تجھے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ
تک طلاق ہے یا مکان میں مثلاً یہاں سے وہاں تک خواہ تعداد میں مثلاً ایک سے سو تک اور خواہ حد طلاق یعنی تین تک میں
محدود کیا چنانچہ انکے احکام شروع کیے - ولو قال انت طالق من واحدة الى ثنتين - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ایک سے
دو تک ہے - او ما بين واحدة الى ثنتين - یا کہا ما بین ایک کے دو تک ف - یعنی جو کچھ کہ ایک اور دو کے درمیان ہے - فهي
واحدة - تو یہ ایک طلاق ہے ف - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور طلاق رجعی ہے اور یہ اول صورت ہے - اور دوسری صورت یہ کہ - و
ان قال من واحدة الى ثلث او ما بين واحدة الى ثلث فهي ثنتان وهذا عند ابي حنيفة - اور اگر اسنے کہا کہ ایک
سے تین تک یا کہا کہ مابین ایک کے تین تک تو دو طلاقیں ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا في الاولى هي ثنتان
وفي الثانية ثلث - اور صاحبین نے کہا کہ پہلی صورت میں دو طلاق ہیں اور دوسری صورت میں تین ہیں ف - اور یہ اختلافی
اصول پر مبنی ہے اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ ابتداء و انتہاء جس چیز کے واسطے بیان ہو کیا اس چیز میں ابتداء و انتہاء دونوں یا ایک داخل
یا کوئی نہیں داخل ہوتی ہے اور بیان حقیقی معنی پر محمول کریں یا بمحاورہ متعارف ہے - وقال زفر في الاولى لا يقع شيء وفي
الثانية يقع واحدة - اور زفر رح نے کہا کہ پہلی صورت میں کوئی نہیں واقع ہوگی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی
وهو القياس - اور یہی قیاس ہے - لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية - کیونکہ جسکے واسطے انتہاء قرار دیا تو اسمیں
انتہاء داخل نہیں ہوتی ہے ف جبکہ اسکے خلاف قرینہ نہو ع - كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط - جیسے کہا کہ میں نے
تیرے ہاتھ اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی ف - تو دونوں دیواریں بیعہ میں داخل نہونگی بلکہ صرف درمیانی زمین فروخت
جو کچھ ہے بیع ہے چنانچہ حدود المبیع بیع میں داخل نہیں ہوتے - لیکن باقی اماموں نے یہاں اس قیاس کو ترک کیا کیونکہ عرف اسکے خلاف
ہے - وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل - صاحبین کے قول کی اور وہ استحسان ہے
یہ وجہ ہے کہ عرف میں جب ایسا کلام ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے کل مراد ہوتی ہے - كما تقول خذ من مالي من درهم الى مائة - جیسے تو کہے
کہ میرے مال سے ایک درم سے سو تک لے ف - تو اسکو سو درم لینے کا اختیار ہے - تو معلوم ہوا کہ یہاں انتہاء کو داخل کرنا مراد ہوتا ہے لہذا
طلاق میں جب طلاق دے تو اول صورت میں دو تک اور دوسرے میں تین تک دینا ٹھہرایا جائیگا - کیونکہ عورت کو یہ اختیار نہیں کہ
اسمیں سے کچھ لے پس انتہائی طلاق واقع ہوگی - ولابي حنيفة ان المراد به الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر - اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عرف میں ایسے کلام سے مراد یہ کہ کثیر سے زیادہ اور بڑے سے کم ف - یعنی ابتدائی سے زیادہ اور انتہائی سب سے
کم اور مراد یہ کہ جو کثیر کو ملا ہو ... فانهم يقولون سني من ستين الى

سبعین او ما بین ستین الی سبعین ویریدون بہ ما ذکرناہ۔ چنانچہ لوگ کہا کرتے ہیں کہ میری عمر کا سال ساٹھ سے ستر تک
ہے یا درمیان ساٹھ کے ستر تک ہے اور اس سے مراد وہ جو ہم ذکر کر چکے ف۔ یعنی ساٹھ سے زیادہ ہے اور ستر سے کم ہے۔ واراد الکل
اور کل مراد ہوتا ف۔ جیسے ایک سے سو درم تک لے سکتے ہو صحیح ہوتا۔ فیما طریقہ طریق الاباحۃ کما ذکرنا۔ ایسی صورتوں میں جس کا
طریقہ مباح کرنے کا طریقہ ہو جیسے صاحبین نے ذکر کیا ف۔ یعنی میں نے مباح کیا کہ جا ہو ایک درم یا زیادہ حتی کہ سو درم تک لینا مباح ہے۔
اور اس پر طلاق کو قیاس نہیں کر سکتے۔ والاصل فی الطلاق ہو الحظر۔ حالانکہ طلاق میں اصل تو حرمت ہے ف۔ پس اباحت کا
مدار یہاں نہ ہوگا۔ اور زفر رح کا قیاس بھی متروک ہے۔ ثم الغایۃ الاولی لا بد ان تکون موجودۃ لیترتب علیہا الثانیۃ۔ پھر
پہلی حد تو ضرور ہے کہ موجود ہو تاکہ اس پر دوسری حد مترتب ہو ف۔ کیونکہ ایک حد کو مقرر کر کے اس سے دوسری حد تک انتہا بیان کرتے
ہیں تو یہاں ایک طلاق سے دو تک گننے میں اول کا وجود ضروری ہے۔ ووجودہا بوقوعہا۔ اور اول طلاق کا موجود ہونا اسکے واقع
ہونے سے ہے ف۔ پس اول طلاق واقع ہوئی اور اس پر اسنے دو تک حد بتلائی۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے ف۔ اس
دیوار سے اس دیوار تک۔ لان الغایۃ فیہ موجودۃ قبل البیع۔ کیونکہ اسمیں بیع سے پہلے سے حد موجود ہے ف۔ اور طلاق
میں بغیر پہلی حد کے دوسری انتہا نہیں لہذا ہمنے پہلی حد کو داخل لیا اور دوسری حد کو نہیں لیا تو جب اسنے کہا کہ ایک سے دو تک تو
صرف اول واقع ہوئی اور دو تک کوئی نہیں تو صرف یہی طلاق رہی بخلاف دوسرے مسئلہ کے کہ ایک سے ۳ تک میں اول واقع
ہوگی اور ۳ تک ایک اور ہوتی ہے تو وہ بھی واقع ہوگی۔ ولو نوی واحدۃ یدین دیانۃ لا قضاء۔ اور اگر اسنے ایک ہی طلاق مراد لی
تو دیانت میں تصدیق ہوگی نہ قضاء میں۔ لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ کیونکہ وہ اسکے کلام کا محتمل ہے لیکن خلاف ظاہر ہے
ف۔ لہذا قاضی برخلاف الظاہر کو نہیں قبول کریگا اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی قبول ہوگا کیونکہ مجازاً ایک اور ۳ کے بیچ میں صرف
ایک عدد ۲ ہے۔ م۔ ولو قال انت طالق واحدۃ فی ثنتین۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ ایک در دو ہے۔ ونوی الضرب
والحساب۔ اور اسنے ضرب وحساب کی نیت کی۔ اولم تکن لہ نیۃ۔ یا اسکی کچھ نیت نہیں تھی۔ فہی واحدۃ۔ تو یہ ایک طلاق ہوگی
وقال زفر تقع ثنتان لعرف الحساب۔ اور زفر رح نے کہا کہ دو طلاقیں ہونگی بوجہ عرف حساب کے ف۔ کیونکہ ایک کو
دو میں ضرب دینے سے دو حاصل ہوتے ہیں۔ وہو قول حسن بن زیاد۔ اور یہی حسن بن زیاد کا قول ہے۔ ولنا ان عمل الضرب
فی تکثیر الاجزاء لا فی زیادۃ المضروب۔ اور ہماری حجت یہ کہ ضرب کا عمل تو اجزاء کے زیادہ کرنے میں ہوتا ہے اور مضروب کو زیادہ
کرنے میں نہیں ہوتا ف۔ یعنی کسی عدد کے اجزاء بتعداد زائد عدد کے ہو جاتے ہیں پس ایک کو دو میں ضرب کے یہ معنی کہ ایک کے
اجزاء بتعداد دو کے ہو گئے وعلی ہذا ایک کو دس میں ضرب دینے سے ایک کے دس اجزاء ہو گئے ہے۔ وتکثیر اجزاء التطلیقۃ لا توجب
تعددہا۔ اور ایک تطلیق کے اجزاء کی کثرت اسکو موجب نہیں کہ طلاقیں زیادہ ہوں ف۔ بلکہ ایک کے اجزاء چاہے جسقدر ہو جاویں
وہی ایک طلاق رہیگی۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق وغیرہ نے اسپر اعتراض کیا اور قول زفر رح کو قوی قرار دیا اور کچھ شک نہیں کہ ضرب
کے معنی یہی معروف ہیں کہ جسکو ضرب دیا وہ مضروب کی تعداد پر اتنی گونہ بڑھ جاوے مثلاً ۲ کو ۴ میں ضرب دیا تو ۲ چار گونہ بڑھے
یعنی چار مرتبہ ۲ ۲ ۲ ۲ شمار کرو کہ ۸ ہوئے۔ یا چار کو ۲ میں ضرب کے یہ معنی کہ چار کو ۲ گونہ شمار کرو کہ ۴ + ۴ یعنی ۸ ہیں
لیکن مسئلہ میں مترجم کے نزدیک تحقیق جواب یہ ہے کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ یک در دو ہے تو اس سے طلاق مراد نہیں بلکہ اسکا فعل
یعنی تطلیق اور یہ فعل اس قابل نہیں کہ اسمیں ضرب کا اثر پیدا ہو بلکہ یہ تو اسکے فعل پر موقوف ہے تو گویا اسنے کہا کہ میرا فعل ۲ ہے اور
یہ اسکے فعل کے اجزاء ہوگے لیکن ہمنے تطلیق کو معتبر رکھا اور کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی فافہم فانہ حق مرام ہے اسوقت کہ اسکا قصد ضرب
ہو یا کچھ نیت نہ ہو۔ فان نوی واحدۃ وثنتین فہی ثلث۔ اور اگر اسنے ایک کو مع دو میں قصد کیا تو یہ تین طلاقیں واقع ہونگی
ف۔ اگرچہ وہ مغلظ طلاق سے عاصی ہوگا۔ لانہ یحتملہ فان حرف الواو للجمع والظرف یجمع الی المظروف۔ کیونکہ کلام اسکا

Marfat.com

محتمل ہے کیونکہ حرف واو واسطے جمع کے ہے اور ظرف اپنی مظروف کی جانب مکرر ہوتا ہے ف۔ لیکن یہ اسوقت کہ عورت مدخولہ ہو۔ ولو کانت
غیر مدخول بہا یقع واحدۃ کما فی قولہ واحدۃ وثنتین۔ اور اگر عورت غیر مدخولہ ہو تو واحدۃ فی ثنتین کہنے میں ایک واقع ہوگی جیسے
ایک اور دو کہنے میں ہے ف۔ کہ اول ایک واقع ہو کر بائنہ ہوئی اور بعد دو کا بیکار ہوا۔ یہ اسوقت کہ واحدۃ فی ثنتین میں اپنے ظرف و
مظروف کو جمع کرنا جائز تھا۔ وان نوی واحدۃ مع ثنتین۔ اور اگر اسنے ایک مع دو کے قصد کیا ف۔ اور فی کو بمعنی مع لیا یقع الثلث
تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان کلمۃ فی تاتی بمعنے مع کما فی قولہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی ای مع عبادی۔ اسواسطے کہ فی
کبھی مع کے معنی میں آتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ فادخلی فی عبادی یعنے مع عبادی ف۔ اسواسطے کہ معنی یہ کہ تو داخل ہو میرے بندوں میں
اس سے یہ مراد نہیں کہ تو میرے بندوں کے اندر گھس جا کہ ضرور یہی معنی کہ انھیں کی جماعت میں یعنی انکے ساتھ ہو جا۔ تاکہ انکے ساتھ جنت
میں داخل ہو۔ یہ سب سوقت کہ اسنے حقیقۃ ظرف کے معنی نہیں لیے۔ ولو نوی الظرف یقع واحدۃ۔ اور اگر اسنے ظرف حقیقی مراد لیا
یعنے ایک درحقیقت دو کے اندر تو بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ لان الطلاق لایصلح ظرفا فیلغو ذکر الثانی۔ کیونکہ طلاق تو کسی چیز
میں ظرف ہونے کے لائق نہیں ہے تو پس ثانی یعنی ثنتین کہنا لغو ہوگیا ف۔ صرف ایک طلاق کا لفظ صحیح رہگیا۔ ولو قال اثنتین فی اثنتین
اور اگر مرد نے عورت کو کہا کہ تو طالقہ دو در دو ہے۔ ونوی الضرب والحساب۔ اور نیت ضرب وحساب کی رکھی ف۔ یا کچھ نیت نہیں
ہے یعنے فثنتان۔ تو یہ دو طلاق ہیں۔ وعند زفر ثلث۔ اور زفر رح کے نزدیک تین طلاق ہیں۔ لان قضیتہ ان یکون اربعا
کیونکہ مقتضاے ضرب یہ کہ چار طلاقیں ہوجاویں۔ لکن لامزید للطلاق علی الثلث۔ لیکن طلاق کی زیادتی تین پر نہیں ہوتی ہے
ف۔ تو تین واقع ہونگے اور چوتھا لغو ہے۔ وعندنا الاعتبار للمذکور الاول علی ما بیناہ۔ اور ہمارے نزدیک جو لفظ اول ذکر
کیا اسی کا اعتبار ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف۔ اور مترجم نے بتوفیق اللہ تعالیٰ عزوجل اسکو تحقیق کیا کہ مذکور اول سے تطلیق مراد
ہے نہ اسکا اثر یعنے طلاق جو عورت کا وصف ہے اور تطلیق اس شخص کا فعل ہے تو وہ جب تک متعدد نہو نہیں بڑھیگا مثلاً ضرب کہ اگر زید کو
مارے اور عمرو کو مارے تو دو ضرب ہوئیں اور اگر زید وعمرو کو ایک ضرب مارے تو ایک ضرب دو میں ہے اور یہاں صورت اخیرہ بھی صرف
ایک عورت میں ہے تو ایک ہی تطلیق ہے اور جب کہا کہ دو تطلیق تو دو واقع ہوئیں اور حساب دو میں بیفائدہ ہے فافہم۔ م۔ یہ سب
بلحاظ عدد ہے۔ ولو قال انت طالق من ہہنا الی الشام فہی واحدۃ یملک الرجعۃ۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ یہاں سے
ملک شام تک ہے تو یہ ایک ہی طلاق رجعی ہے کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے۔ وقال زفر ہی بائنۃ لانہ وصف الطلاق بالطول
اور زفر رح نے کہا کہ یہ ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اسنے طلاق کو طول کے ساتھ وصف کیا۔ قلنا لابل وصفہ بالقصر۔ ہم کہتے ہیں
کہ نہیں بلکہ اسنے طلاق کو چھوٹائی سے وصف کیا۔ لانہ متی وقع وقع فی الاماکن کلہا کیونکہ جب طلاق واقع ہوتی ہے تو کل جگہوں
میں واقع ہوتی ہے ف۔ جہاں یہ عورت چلی جاوے طالقہ ہوگی حالانکہ اسنے تو صرف شام ہی تک طالقہ ٹھہرائی۔ لیکن تحقیق یہ
کہ محاورہ میں اس سے درازی مراد ہوا کرتی ہے پس اگر یوں کہا جاوے کہ تطلیق ایک فعل ہے خواہ درازی کے ساتھ ہو یا نہو ایک
طلاق رجعی ہوگا۔ ولو قال انت طالق بمکۃ او فی مکۃ فہی طالق فی الحال فی کل البلاد۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ مکہ
میں یا اندر مکہ ہے تو یہ فی الحال ہر شہر میں طالقہ ہے۔ وکذلک لو قال انت طالق فی الدار۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ گھر میں ہے تو بھی
فی الحال ہر جگہ طالق ہے۔ لان الطلاق لایتخصص بمکان دون مکان۔ کیونکہ طلاق ایسی نہیں کہ مختص کسی جگہ سے
ہو نہ دوسری جگہ سے ف۔ ہاں یہ احتمال ہے کہ اسکی یہ مراد ہو کہ جب تو مکہ کے اندر یا گھر کے اندر داخل ہو تب تجھے طلاق ہے۔
وان عنی بہ اذا اتیت مکۃ۔ اور اگر اسنے یہ مراد لی ہو کہ جب تو مکہ میں داخل ہو ف۔ یا گھر میں داخل ہو تب تجھے طلاق
ہے۔ یصدق دیانۃ لا قضاء۔ تو دیانۃ اسکی تصدیق ہوگی مگر قضاء نہیں تصدیق ہوگی۔ لانہ نوی الاضمار وہو خلاف
الظاہر۔ کیونکہ اسنے ان مخفی بات کا قصد کیا حالانکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے ف۔ کیونکہ اسنے ظاہر میں کوئی شرط ذکر نہیں کی

Marfat.com

ولو قال اذا دخلت مکۃ - اور اگر کہا کہ تو طالقہ جب کہ میں داخل ہو۔ لم تطلق حتی تدخل مکۃ - تو طالقہ نہوگی یہانتک کہ مکہ میں داخل ہو - لانہ علقہ بالدخول - کیونکہ اسنے طلاق کو دخول کہ کے ساتھ معلق کیا ہے - ولو قال فی دخولک الدار تتعلق بالفعل لمقارنۃ بین الشرط والظرف - اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تیرے دار میں داخل ہونے میں تو طلاق واقع ہونا اسی فعل کے ساتھ متعلق ہوگا کیونکہ شرط اور ظرف میں اتصال ہوتا ہے - فیحمل علیہ عند تعذر الظرفیۃ - تو ظرفیت محال ہونے کی صورت میں شرط پر محمول ہوا ف - کیونکہ گھر میں داخل ہونے کے اندر طلاق واقع ہونے کے کچھ معنی نہیں تو یہی معنی ہے کہ جب گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے -

فصل فی اضافۃ الطلاق الی الزمان

- یہ فصل طلاق کو زمانہ کی طرف مضاف کرنے کے بیان میں ہے - ولو قال انت طالق غدا - اگر کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے - وقع علیہا الطلاق بطلوع الفجر - تو کل فجر طلوع ہوتے ہی طلاق واقع ہوگی - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد وذلک بوقوعہ فی اول جزء منہ - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ ہونے سے وصف کیا اور یہ اسی طرح ہوگا کہ کل کے اول جزء میں طلاق پڑجاوے ف - ان احتمال ہے کہ خلاف ظاہر یہ مراد ہو کہ کل کے روز کسی وقت میں طالقہ ہے - ولو نوی بہ آخر النہار صدق دیانۃ لا قضاء لانہ نوی التخصیص فی العموم وہو یحتملہ - اور اگر اسنے اس کلام سے کل کے آخری دن میں طالقہ ہونا مراد لیا تو دیانۃ تصدیق ہوگی نہ قضاءً کیونکہ اسنے عموم میں تخصیص کی نیت کی حالانکہ وہ اسکو محتمل ہے ف لہذا دیانۃ تصدیق ہوئی - وکان مخالفا للظاہر - اور وہ ظاہر کا مخالف ہوا ف - لہذا قاضی تصدیق نہیں کرسکتا - درحالیکہ اسمیں اپنے نفع کی بات نکالتا ہے - اور واضح ہو کہ اکثر آدمی طلاق میں بیہودہ گوئی کرتے ہیں تا انجملہ بیان فرمایا ولو قال انت طالق الیوم غدا - اور اگر کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہے آج کے روز کل ف - یہ اول بیہودہ فقرہ ہے - او غدا الیوم - یا کہا کہ کل آج کے روز ف - یہ دوسرا فقرہ بیہودہ ہے - بہرحال اسکا حکم بیان کرنا چاہیے - فانہ یوخذ باول الوقتین الذی تفوہ بہ - تو اس شخص نے دونوں وقتین میں سے جسکو اول منہ سے بکا ہے وہ لیا جاوے - فیقع فی الاول فی الیوم - تو پہلی صورت میں آج ہی واقع ہو جائیگی - وفی الثانی فی الغد - اور دوسری صورت میں کل کے روز واقع ہوگی - لانہ لما قال الیوم غدا کیونکہ جب اسنے آج کل کہا ف - یعنی آج کو اول کہا - کان تنجیزا - تو یہ فی الحال طلاق ہوئی - والمنجز لا یحتمل الاضافۃ - اور جو طلاق فی الحال ہوتی ہے تو وہ آیندہ پر اضافت کو محتمل نہیں ہوتی - ولو قال غدا الیوم - اور جب کہا کہ کل کے روز آج - کان اضافۃ تو اضافت ہے ف - یعنی اول اسنے طلاق کو کل واقع ہونے کی طرف مضاف کیا پھر آج کا لفظ کہا - والمضاف لا یتنجز - اور جو طلاق کہ آیندہ کیطرف مضاف ہو وہ بالفعل نہیں ہوجاتی - لما فیہ من ابطال الاضافۃ - کیونکہ اسمیں اضافت کو باطل بنانا لازم آتا ہے ف - حالانکہ وہی اول ہے - فلغا اللفظ الثانی فی الفصلین - تو خلاصہ یہ نکلا کہ دونوں صورتوں میں لفظ دوم لغو ہوگیا - ولو قال انت طالق فی غد - اور اگر کہا کہ تو کل کے روز میں طالقہ ہے - وقال نویت آخر النہار - اور کہا کہ میری نیت یہی تھی کہ کل کے آخری دن میں طالقہ ہو ف - تو کچھ اختلاف نہیں کہ دیانۃ اسکے قول کی تصدیق ہوگی - رہا یہ کہ قاضی تصدیق کریگا یا نہیں - دین فی القضاء عند ابی حنیفۃ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا - وقالا لا یدین فی القضاء خاصۃ - اور صاحبین نے کہا کہ فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا - لانہ وصفہا بالطلاق فی جمیع الغد فصار بمنزلۃ قولہ غدا علی ما بینا - کیونکہ مرد نے اسکو تمام کل کے دن میں طالقہ سے وصف کیا تو ایسا ہوگیا جیسے اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ف - کہ جب اسنے کہا کہ تو کل کے روز طالقہ ہے یعنی کل کے روز میں نہیں کہا تو قاضی تصدیق نہیں کریگا - تو جب اسنے کل کے روز میں کہا تو یہی بمنزلہ کل کے روز کے ہے - لہذا یقع فی اول جزء منہ عند عدم النیۃ - اسی واسطے اگر کچھ نیت نہو تو کل کے اول جزء میں واقع ہوجاتی ہے ف - یعنی طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق طلاق پڑجاتی ہے جبکہ نیت نہو - اور جب نیت یہ بیان کرے کہ میں نے آخر جزء میں نیت کی تھی

تو نیت نہیں تصدیق کریگا جیسے بدون حرف ظرف کے کل کے روز کہنے میں نہیں تصدیق کرتا تھا۔ وہذا لان حذف فی واثباتہا
سواء۔ اور یہ اسوجہ سے کہ حرف ظرف (فی) یا (میں) کو نکالنا اور لانا دونوں برابر ہیں ف۔ خواہ کہو کہ کل کے روز میں طالقہ ہے
یا کہو کل کے روز طالقہ ہے۔ لانہ ظرف فی الحالین۔ کیونکہ کل کا روز تو دونوں حال میں ظرف ہے۔ ولابی حنیفۃ رح انہ نوی
حقیقۃ کلامہ لان کلمۃ فی للظرف والظرفیۃ لاتقتضی الاستیعاب۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسنے آخری جزو میں واقع
ہونے کی نیت سے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اسواسطے کہ (فی یعنے میں) واسطے ظرف کے ہے اور ظرف ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ
تمام دن کو گھیرے ف۔ بلکہ کل کسی وقت میں طلاق واقع ہو تو حقیقت میں کل کے دن میں طالقہ ہوئی۔ رہا یہ کہ جس صورت میں اسنے
کہا کہ کل کے روز میں طالقہ ہے اور کچھ نیت نہ کی تو طلوع فجر ہوتے ہی بالاتفاق کیوں طلاق واقع ہوتی ہے جواب یہ کہ طلوع فجر ہوتے ہی
کل کا دن شروع ہوا اور کل کے دن میں سب جزو برابر ہیں کیونکہ اسکی نیت کچھ نہیں تو اول ہی جزو کو اول کیا جاوے چنانچہ
فرمایا۔ وتعیین الجزء الاول ضرورۃ عدم المزاحم۔ اور اول جزو کو طلاق کے لیے معین کرنا اسواسطے کہ بالضرور کوئی مزاحم نہیں
فاذا عین آخر النہار کان التعیین القصدی اولی بالاعتبار من الضروری۔ پس جب اسنے آخری دن کا جزو مراد
لیا ہے تو قصداً اس جزو کا معین کرنا بہ نسبت ضروری تعیین کے اولیٰ ہے ف۔ یہ اسوقت کہ حرف (فی یعنے میں) کہا اسلیے دن کے کسی
جزو میں واقع ہونا حقیقی کلام کر دیا۔ بخلاف قولہ غدا۔ برخلاف اسکے جب کل کا روز کہا ف۔ اور کل کے روز میں نہیں کہا۔
تو کل کا روز پورا لیا۔ لانہ یقتضی الاستیعاب۔ کیونکہ تمام دن بھرپور کو مقتضی ہے۔ حیث وصفہا بہذہ الصفۃ مضافا
الی جمیع الغد۔ چنانچہ عورت کو طالقہ ہونے کی صفت کے ساتھ تمام کل کی جانب مضاف کیا۔ نظیرہ اذا قال واللہ لاصومن
عمری۔ اسکی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر بھر روزہ رہونگا ف۔ چنانچہ تمام عمر لازم ہے کیونکہ اسنے عمر میں نہیں کہا۔ ونظیر الاول
لاصومن فی عمری۔ اور اول کی نظیر یہ کہ واللہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھونگا ف۔ حتی کہ فقط رمضان کے روزہ رکھنے سے
قسم پوری ہوجائیگی۔ وعلی ہذا الدہر وفی الدہر۔ اور اسی طرح ہر سال بھر اور سال میں کہنا ف۔ فقہا میں اختلاف ہے کہ دہر
کسقدر زمانہ ہے چنانچہ باب قسم میں آویگا۔ مترجم نے ظاہری ترجمہ کردیا کیونکہ مسئلہ تو یہاں یہ ہے کہ واللہ تمام دہر روزہ رکھونگا تو لازم ہے
کہ برابر سال رکھے سوائے عید الفطر وعید الاضحی و تشریق کے اور اگر کہا کہ واللہ دہر میں روزہ رکھونگا تو رمضان کافی ہے مگر انکہ نفل مراد ہو
تو کسی روزہ کافی ہے۔ پھر واضح ہو کہ عربی زبان میں غد کے معنے جو کل کا روز آویگا۔ اور امس وہ کل کا روز جو گذر گیا۔ ولو قال انت
طالق امس۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو گذرے ہوئے کل طالقہ ہے ف۔ پس اگر اسوقت یہ عورت اسکی منکوحہ تھی تو ابھی طلاق واقع
ہوگی اور اگر کل یہ عورت اسکی جورو نہ تھی۔ وقد تزوجہا الیوم۔ اور آج اس عورت سے نکاح کیا ہے۔ لم یقع شیء۔ تو کچھ بھی واقع
نہوگی۔ لانہ اسندہ الی حالۃ معہودۃ منافیۃ لمالکیۃ الطلاق فیلغو۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت معہودہ کی طرف
نسبت کیا جو طلاق کے مالک ہونے سے منافی ہے تو یہ لغو ہوگی ف۔ کیونکہ اس حالت میں یہ عورت محض اجنبیہ تھی جسپر اسکو طلاق کا اختیار
ہی نہیں ہے۔ کما اذا قال انت طالق قبل ان اخلق۔ جیسے کہا کہ تو طالقہ ہے قبل اسکے کہ میں پیدا کیا جاؤں ف۔
تو یہ لغو ہوتا ہے۔ علاوہ اسکے یہ تو ظاہر ہو چکا کہ انت طالق دراصل خبر ہے اور ضرورت کی وجہ سے اسکو انشاء طلاق کرتے ہیں اور
یہاں اسنے گذرے زمانہ سے خبر دی ہے تو اسکو انشاء طلاق پر رکھنا ضرور نہوا۔ لانہ یمکن تصحیحہ اخبارا عن عدم النکاح
اوعن کونہا مطلقۃ بتطلیق غیرہ من الازواج۔ کیونکہ اس کلام کو خبر ٹھہرانا صحیح ہوسکتا ہے خواہ اسطرح کہ اسوقت اس عورت
کے ساتھ نکاح نہیں تھا یا اسطرح کہ یہ عورت کسی دوسرے شوہر کے طلاق دینے سے کل مطلقہ تھی ف۔ اور آج میرے نکاح میں
میری منکوحہ ہے اگرچہ اس عورت کو کبھی کسی شوہر نے طلاق نہ دی ہو بلکہ اسنے جھوٹ ہی کہا ہو جیسے اول میں کہ کل تو طالقہ تھی یعنی
یعنی کہ کل میرے تیرے درمیان بالکل جدائی تھی کوئی تعلق نہیں تھا اور آج تعلق زوجیت پیدا ہوا ہے سو لو تزوجہا اول امس

Marfat.com

تو اسکا حکم امام مصنف نے ذکر کیا کہ - موتہا بمنزلۃ موتہ ہو الصحیح - عورت کا مرنا بمنزلہ مرد کے مرنے کے ہے اور یہی قول صحیح ہے ف - بخلاف روایت نوادر کے کہ نہیں اور وہ صحیح نہیں ہے - ن - اب یہ کہ کلمہ اذا - یا - اذا ما - شرط و وقت دونوں میں مستعمل ہوتا ہے تو فرمایا - ولو قال انت طالق اذا لم اطلقک - اور اگر کہا کہ جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تو طالقہ ہے - او اذا ما لم اطلقک - یا جبھی کہ میں تجھے طلاق نہ دوں ف - اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکے معنی یہ کہ اگر وقت گزر جاوے کہ میں طلاق نہ دوں لہذا فرمایا - لم تطلق حتی یموت عند ابی حنیفۃ - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک طالقہ نہیں ہوگی یہانتک کہ مرجاوے ف - پھر اسوقت تحقیق ہوگا کہ اب وقت بالکل گزر گیا حتی کہ شرط پوری نہیں کرسکتا اور عورت مری تو بھی حکم ہوگا کہ وہ مطلقہ مری ہے - وقالا تطلق حین سکت اور صاحبین نے کہا کہ جیسے ہی چپ ہوا وہ طالقہ ہوگئی ف - اس بنا پر کہ اذا - میں شرط کے معنی نہیں ہیں - لان کلمۃ اذا للوقت قال اللہ تعالی اذا الشمس کورت - کیونکہ کلمہ اذا بمعنی وقت ہے اللہ تعالی نے فرمایا اذا الشمس کورت ف - کیونکہ یہی معنی ہیں کہ وہ وقت یاد کرو جب آفتاب بے نور ہو جائیگا - یعنی وقت قیامت تو صرف وقت کے معنی ہوئے اور شرطیہ نہیں ہے کیونکہ یہ قطعی واقع ہوگا اور شرط ہمیشہ شک کی چیز ہے - اور واضح ہو کہ شرط و جزا میں جب فعل مضارع ہوتا ہے تو مضارع کو جزم ہو جاتا ہے پس اگر جزم نہو تو معنی شرط نہیں جاننا چاہئے - وقال قائلہم - واذا تکون کریہۃ ادعی لہا + واذا یحاس الحیس یدعی جندب + اور عرب کے شاعر نے کہا ہے اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اسکے لیے میں بلایا جاتا ہوں + اور جب حلوا مزا تیار ہوتا ہے تو جندب کی صورت ہوتی ہے ف - مجھے پوچھا بھی نہیں جاتا - اس سے استدلال کیا کہ شرط کے لیے نہیں ہے ورنہ (اذا تکن) اور (ادعی کی جگہ ادع) ہوتا - اور (یحاس و یدعی کی جگہ یحس و یدع) ہوتا - اور اگر ایسا ہے تو وزن شعر خراب ہو جاوے پس ظاہر ہوا کہ معنی شرط مذکور نہیں بلکہ اذا صرف وقت کے معنی میں ہے - فصار بمنزلۃ متی و متی ما - تو وہ متی اور متی ما کے مانند ہوگیا ف - اور چونکہ متی میں خاموش ہوتے ہی طلاق پڑتی تھی تو اذا میں بھی یونہی خاموش ہوتے ہی طلاق ہوگی کیونکہ متی و اذا میں فرق نہیں نکلا - ولہذا لو قال لامرأتہ انت طالق اذا شئت - اور اسی فرق نہونے کی وجہ سے جب اپنی جورو سے کہا کہ تو طالقہ ہے جب تو چاہے ف - یعنی عورت کے ہاتھ میں اختیار دیا کہ جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دیدے - لا یخرج الامر من یدہا بالقیام من المجلس کما فی قولہ متی شئت - تو مجلس سے کھڑے ہوجانے کی وجہ سے عورت کے قبضہ سے یہ اختیار باہر نہوگا جیسے متی شئت میں ہوتا ہے ف - یعنی اگر عورت سے کہا کہ انت طالق متی شئت - تو حکم یہ کہ اگر عورت اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو بھی اسکو اختیار باقی ہے جب چاہے اپنے آپ کو طلاق دے اور یہی حکم اذا شئت ہے تو متی و اذا میں فرق نہوا بخلاف ان شئت یعنی شرط کی کہ اگر تو چاہے پس اس مجلس تک عورت چاہے طلاق دے لے اور اگر مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی طرح مجلس بدلی تو یہ اختیار عورت کے ہاتھ سے نکل گیا پس معلوم ہوا کہ اذا مانند متی ہے اور مانند ان شرطیہ نہیں ہے - ولابی حنیفۃ انہ یستعمل فی الشرط ایضا - اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ اذا کا استعمال شرط میں بھی ہوتا ہے ف - اور وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے چنانچہ وقت کی مثال تو اوپر گذری اور شرط کی مثال قال قائلہم - عرب کے شاعر نے کہا ہے - واستغن ما اغناک ربک بالغنی + اور بے پروائی رکھ جب تک غنی رکھے تجھکو تیرا رب تونگری کے ساتھ ف - یعنی جبتک تو مالدار ہو تو اپنی لباس وغیرہ کی آرائش میں کچھ پرواہ مت کر - چاہے میلا و موٹا کپڑا پہن لے + واذا تصبک خصاصۃ فتجمل - اور جب تجھے محتاجی پہنچے تو اپنے آپ کو آراستہ رکھ ف - تاکہ تجھے کوئی نظر حقارت سے نہ دیکھے اور دشمن خوش ہوں کیونکہ مالدار کا پھٹا پرانا پہننا اسکی تواضع پر محمول ہوتا ہے غریب تو شر کے معنی ہیں اور غرض یہاں یہ کہ اس شعر میں اذا شرط کے معنی میں آیا ہے کیونکہ اگر یہ نہوتا تو اذا تصبک مجزوم نہوتا بلکہ اذا تصیبک ی ب - کے ساتھ ہوتا - پس معلوم ہوا کہ اذا کبھی شرطیہ آتا ہے اور کبھی صرف وقت کے معنے میں آتا ہے - فان ارید بہ الشرط لم تطلق فی الحال وان ارید بہ الوقت تطلق پس مسئلہ کے کلام میں اگر اذا سے شرط مراد ہو تو وہ عورت فی الحال مطلقہ نہوگی اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو فی الحال مطلقہ ہوجائیگی

Marfat.com

ف پس اب شک پیدا ہوگیا۔ فلا نطلق بالشک والاحتمال۔ تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ مطلقہ نہوگی ف خلاصہ یہ کہ شک مین حکم ہمیشہ یہ ہوتا ہی کہ جو بات ثابت ہو وہ شک سے نہین مٹتی ہی اور جو چیز ثابت نہو وہ شک سے نہین جمتی۔ اور یہان نکاح ثابت ہی پس شک سے نہین جائیگا۔ بخلاف مسئلۃ المشیۃ۔ بخلاف مسئلہ مشیت کے ف یعنی جسمین عورت کو اختیار دیا ہی تو وہان بھی اذا شئت کہنے مین یہی احتمال ہی کہ وہ شرطیہ ہی یا ظرفیہ ہی تو وہان بھی شک پڑا۔ لانہ علی اعتبار انہ للوقت لایخرج الامر من یدہا کیونکہ بلحاظ اسکے کہ وہ وقت کے لیے ہی تو یہ حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار باہر نہو۔ وعلی اعتبار انہ للشرط یخرج۔ اور بلحاظ اسکے کہ اذا شرط کے لیے ہی حکم ہوگا کہ عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاوے ف جبکہ مجلس بدلی ہی۔ والامر صار فی یدہا فلا یخرج بالشک والاحتمال۔ اور یہان عورت کے اختیار مین امر طلاق ہو چکا ہی تو وہ اس شک کی وجہ سے خارج نہین ہوگا۔ ف لہذا مشیت کے مسئلہ مین یہ حکم ہی کہ عورت کو اختیار رہیگا اور یہ حکم اسوجہ سے نہین کہ اذا مثل متی کے صرف وقت کے معنی مین ہی جیسا کہ صاحبین کا خیال ہی بلکہ اسلیے کہ اذا کا حال مشکوک ہی اور عورت کو اختیار ہو چکا وہ اس شک سے خارج نہوگا۔ اور یہان نکاح قائم ہی وہ شک سے طلاق نہوگا۔ وہذا الخلاف فیما اذا لم یکن لہ نیۃ۔ اور یہ اختلاف اس صورت مین ہی کہ مرد کی کچھ نیت نہو ف اور اگر اسنے کہا کہ انت طالق اذا لم اطلقک۔ تو طالقہ ہی جب مین نے تجھے طلاق ندون۔ اور کہا کہ میری اسمین نیت ہی تو اسکی نیت پر حکم ہوگا۔ اما اذا نوی الوقت یقع فی الحال۔ لیکن اگر اسنے اذا سے وقت کی نیت کی یعنی جسوقت تجھے طلاق ندون تو عورت فی الحال طالقہ ہوجائیگی ف یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی۔ ولو نوی الشرط یقع فی آخر العمر۔ اور اگر اسنے شرط کی نیت کی ہو یعنے اگر طلاق ندون تو طالقہ ہی تو طلاق آخر عمر مین واقع ہوگی ف یہی صاحبین کا قول ہی۔ لان اللفظ یحتملہما۔ کیونکہ لفظ ان دونون معنی کو محتمل ہی ف تو جس معنی کی نسبت اسنے نیت بیان کی وہ معنی متعین ہو جائینگے جیسا کہ سابق مین بیان ہوا۔ ولو قال انت طالق ما لم اطلقک انت طالق اور اگر کہا کہ تو طالقہ ہی جس وقت تک تجھے طلاق ندون تو طالقہ ہی۔ فہی طالق بہذہ التطلیقۃ استحسانا تو وہ عورت اسی تطلیقہ سے طالقہ ہوئی۔ معناہ قال ذلک موصولا۔ اور معنی استحسان یہ کہ اسنے انت طالق کو ملا ہوا بیان کیا ف تب یہی تطلیقہ واقع ہوگی۔ توضیح یہ ہی کہ جب اسنے کہا کہ تجھے طلاق ندون تب تو طالقہ ہی لیکن اسنے طلاق دیدی تو یہ مضاف طلاق یعنی انت طالق ما لم اطلقک۔ کی وجہ سے طلاق نہوگی کیونکہ وہ خاموش نہین ہوا بلکہ انت طالق کہکر اسنے طلاق دیدی۔ والقیاس ان یقع المضاف۔ اور قیاس یہ چاہتا ہی کہ مضاف طلاق بھی واقع ہو۔ فیقعان ان کان مدخولا بہا وہو قول زفر رح لانہ وجد زمان لم یطلقہا فیہ وان قل وہو زمان قولہ انت طالق قبل ان یفرغ منہا تو دو طلاقین واقع ہونگی اگر عورت مدخولہ ہو اور یہی زفر رح کا قول ہی کیونکہ ایسا زمانہ پایا گیا جسمین اسنے عورت کو طلاق نہین دی اگرچہ زمانہ قلیل ہی اور یہ زمانہ اسنے کہنے تک کہ انت طالق قبل اس ہونے سے فراغت کا ہی ف کیونکہ جب اس جملہ سے فراغت کی تو معلوم ہوا کہ اسنے طلاق دی۔ اور جب تک صرف انت۔ یا طا۔ کہا اتنی دیر تک وقت ایسا نکلا کہ اسنے طلاق نہین دی تو عورت کو طالقہ ہوجانا چاہیے۔ مترجم کہتا ہی کہ اتنا قلیل زمانہ مراد نہین کیونکہ اسنے یہ کہا کہ طلاق ندون تو طالقہ ہی پس اتنا زمانہ جسمین طلاق دے سکے یعنی انت طالق کہہ سکے یہ چھوڑنا چاہیے پھر اگر اسمین طلاق نہو تو البتہ طالقہ ہوگی اور یہان اسنے ملا کر انت طالق کہدیا کچھ زمانہ نہین چھوڑا تو مضاف طلاق نہین ہوسکتی ہان یہی طلاق واقع ہوگی جو انت طالق سے دیدی۔ لہذا قیاس ترک کرکے استحسان لیا گیا۔ وجہ الاستحسان ان زمان البر مستثنی عن الیمین بدلالۃ الحال استحسان کی وجہ یہ ہی کہ قسم سچی ہونے تک کا زمانہ قسم مین سے مستثنی ہی بدلالت حال ف گویا اسنے کہا کہ طلاق دینے بھر کا زمانہ چھوڑکر باقی اگر زمانہ گذرے جسمین مین تجھے طلاق ندون تو تو طالقہ ہی کیونکہ حالت اسی کو مقتضی ہی۔ لان البر ہو المقصود ولا یمکنہ تحقیق البر الا ان یجعل ہذا القدر مستثنی۔ کیونکہ قسم مین سچا ہونا اصلی مقصود ہی اور سچائی کو ثابت کرنا ممکن نہین مگر اسی طور پر کہ بقدر طلاق دینے کے زمانہ کو مستثنی کیا جاوے ف بدلالت کلام یہی ہی کیونکہ اسنے جب یہ کہا

کہ ایسا زمانہ گزرے جسمیں تجھے طلاق نہ دون تو تو طالقہ ہی پس فوراً اتنا زمانہ دیکھا جاوے جسمین وہ طلاق دیسکتا تھا یعنی انت طالق
پورا جملہ کہہ سکتا تھا اور اس سے کم خلوت دولت کلام ہی۔ واصلہ من حلف لا یسکن ہذہ الدار فاشتغل بالنقلۃ من ساعتہ
اور اصل اس مسئلہ کی وہ مسئلہ ہی کہ کسی نے قسم کھائی کہ اس گھر مین نہین رہونگا پس اسی گھڑی سے اسباب منتقل کرنے مین مشغول
ہوگیا ف۔ تو استحساناً منتقل کرنے تک کا زمانہ اسکی قسم سے مستثنی ہی۔ واخواتہ علی ما نبینہ فی الایمان ان شاء اللہ تعالیٰ۔
اور اس مسئلہ کے مانند مسائل چنانچہ کتاب الایمان مین انشاء اللہ تعالیٰ آوینگے ف۔ اس مسئلہ طلاق کے اصول مین۔ ومن قال
لامراۃ یوم اتزوجک فانت طالق فتزوجہا لیلا طلقت۔ جسنے ایک عورت سے کہا کہ جسدن تجھے تزوج کرون پس تو طالقہ ہی
پھر اس عورت سے رات کو نکاح کیا تو بھی طالقہ ہوجاویگی ف۔ کیونکہ یوم یعنے دن کے لفظ سے کبھی روز روشن مراد ہوتا ہی اور کبھی مطلق وقت پس یہاں
وقت ہی مراد ہی چنانچہ فرمایا۔ لان الیوم یذکر ویراد بہ بیاض النہار۔ کیونکہ یوم یعنے دن بولا جاتا ہی اور اس سے روز روشن
مراد لیا جاتا ہی۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل یمتد کالصوم۔ تو یوم اسی معنی پر محمول کیا جاتا ہی جب یوم کے ساتھ کوئی ایسا فعل
ملایا جاوے جو دراز وقت مین ہوتا ہی جیسے روزہ ف۔ یا جیسے کہا کہ دن مین سفر کرونگا۔ والامر بالید۔ اور جیسے ہاتھ مین اختیار
دینا ف۔ مثلاً عورت سے کہا کہ تیرا کام تیرے اختیار ہی جس دن مین فلان شخص آوے۔ لانہ یراد بہ المعیار وہذا الیق بہ۔ اسکی وجہ
یہ ہی کہ مراد دن سے ایک معیار ہی اور روز روشن ایسے فعل کے لائق ہی ف۔ خلاصہ یہ کہ جو فعل زمانہ دراز مین ہوتا ہی تو زمانہ اس
فعل کا ظرف معیار ہوتا ہی اور ظرف معیار وہ کہ اُس سے زیادہ نہو جیسے روزہ ہی کہ ابتدا سے انتہا تک روزہ مین گھرا ہی نہ زائد ہی نہ کم ہی بخلاف
نماز ظہر کے کہ وقت ظہر بہت دراز ہی چار رکعت فرض سے زائد وقت بچ جاتا ہی۔ اسی وجہ سے جب وقت ظہر مین چار رکعت پڑھین تو
یہ ضرور نہین کہ یہ فریضہ ہوجاوین کیونکہ اسمین فریضہ وبہت سی چار چار نفل ہو سکتی ہین لہذا ہمنے کہا کہ فرض کی نیت ضروری ہی بخلاف
معیار کے کہ جب رمضان کے دن مین اسنے روزہ رکھا اور نیت نفل کی تو روزہ رمضان ہوگیا کیونکہ اسوقت مین دوسرے روزہ کی گنجائش
نہین ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ جب کسی نے ایسا فعل ملایا جو دراز وقت مین ہوتا ہی تو دن کو اسنے اس فعل کا معیار بنایا تو
مناسب یہ کہ روز روشن جو طلوع فجر سے غروب تک دراز ہوتا ہی مراد لیا جاوے۔ کیونکہ دن بولنے مین کبھی روز روشن مراد ہوتا ہی۔ و
یذکر ویراد بہ مطلق الوقت۔ اور کبھی دن کا لفظ بولکر اس سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہی ف۔ لیکن جو فعل کہ دراز وقت مین ہوتا ہی
اسکے ساتھ مین دراز [illegible] وقت مراد لینا مناسب نہین ہی کیونکہ مطلق وقت تو ایک دم کو بھی شامل ہی تو معلوم ہوا کہ مطلق وقت
ایسے فعل کے ساتھ مراد لیا جاوے جو دراز وقت نہین چاہتا ہی۔ قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے
جہاد مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنے کی مذمت وتعذیب فرمائی کہ جو کوئی مسلمان اس دن مین انسے پیٹھ دیکر بھاگے الخ ف۔
اب یہ خوب معلوم ہی کہ ان سے یہ مراد نہین کہ جو کوئی روز روشن مین بھاگے وہ مستوجب عتاب ہی اور جو رات مین بھاگے وہ مذموم
نہین بلکہ۔ المراد بہ مطلق الوقت۔ اس سے مراد مطلق وقت ہی ف۔ کسی وقت مین کافرون کے مقابلہ سے بھاگنا جائز نہین جبکہ
موازنہ ٹھیک ہو۔ فیحمل علیہ اذا قرن بفعل لا یمتد۔ تو دن کا لفظ اسی معنی پر محمول ہوگا جبکہ دن ایسے فعل کے ساتھ ملایا جاوے
جو فعل دراز نہین ہوتا ف۔ جیسے آیت مین پیٹھ پھیرنا کہ وہ ایک دم مین ہوجاتا ہی۔ وہا مسئلہ مین یوم کے ساتھ طلاق کا فعل ملایا ہی
والطلاق من ہذا القبیل۔ اور طلاق بھی اسی قسم سے ہی ف۔ کہ وہ ایک دم مین ہوجاتا ہی کچھ وقت دراز کی ضرورت نہین ہوتی
اور معلوم ہوا کہ جب فعل دراز وقت نچاہے تو دن سے مطلق وقت مراد ہوتا ہی۔ فینتظم اللیل والنہار۔ تو رات ودن دونون کو شامل
ہوگا ف۔ تو خواہ رات مین نکاح کرے خواہ دن مین طلاق واقع ہوگی تو قولہ جسدن تجھے نکاح کرون۔ یعنی یہ کہ جسوقت تجھے نکاح کرون
تو طالقہ ہی۔ پھر یہ بات ظاہر ہی کہ دن کے یہ معنی عرف مین ہین ورنہ حقیقت مین دن کے معنی روز روشن ہین۔ ولو قال عنیت بہ بیاض
النہار خاصۃ۔ اور اگر اسنے کہا کہ مین نے خاصکر روز روشن مراد لیا تھا ف۔ جب عورت سے کہا تھا کہ تجھے جسدن نکاح کرون تو

Marfat.com

والقہر یعنے اگر تجھسے روز روشن میں نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے ہو! اسکے بعد اسنے اس عورت سے رات میں نکاح کیا ہو۔ دین
فی القضاء لانہ نوی حقیقۃ کلامہ۔ تو قاضی بھی اسکے قول کی تصدیق کریگا کیونکہ اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لیے ہیں
واللیل لا یتناول الا السواد والنہار لا یتناول الا البیاض خاصۃ وہو اللغۃ۔ اور لیل یعنے رات نہیں شامل مگر تاریکی
کو اور نہار یعنے دن نہیں شامل مگر خاصۃ روشنی کو اور لغت یہی ہے ف۔ اور جب قاضی نے تصدیق کی تو دیانۃ اللہ تعالے
کے نزدیک اپنی نیت پر بدرجۂ اولی سچا ہوگا۔ راجع محاورہ کہ اوپر مذکور ہوا یعنی دن کبھی روز روشن کے سوائے مطلق وقت کے معنی
پر محمول ہوتا ہے جبکہ ایسے فعل کے ساتھ ہو جو وقت دراز نہیں چاہتا ہے تو یہ مجازی استعمال ہے پھر جب اسنے حقیقت کی نیت بیان
کی تو حقیقت صحیح ہے۔

فصل۔ ومن قال لامرأتہ انا منک طالق۔ جسنے اپنی جورو سے کہا کہ میں تجھسے طالق ہوں۔ فلیس بشیٔ وان
نوی طلاقا۔ تو یہ کلام کچھ نہیں ہے اگرچہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ ولو قال انا منک بائن۔ اور اگر کہا کہ میں تجھسے بائن
ہوں ف یعنی محض بے لگاؤ اور جدا۔ او علیک حرام۔ یا میں تجھپر حرام ہوں۔ ینوی الطلاق فہی طالق۔ حالانکہ اسکی
نیت طلاق ہے تو عورت طالقہ ہو جائیگی۔ وقال الشافعی یقع الطلاق فی الوجہ الاول ایضا اذا نوی۔ اور شافعیؒ نے
کہا کہ پہلی صورت میں بھی طلاق واقع ہوگی جبکہ اسنے نیت کی ہو۔ لان ملک النکاح مشترک بین الزوجین حتی ملکت
المطالبۃ بالوطی کما یملک ہو المطالبۃ بالتمکین وکذا الحل مشترک بینہما۔ کیونکہ نکاحی ملک شوہر و زوجہ دونوں میں
مشترک ہے حتی کہ عورت کو مرد پر وطی کرنے کا مطالبہ پہونچتا ہے جیسے مرد کو عورت پر قابو دینے کا مطالبہ پہونچتا ہے اور اسیطرح حلت بھی دونوں
میں مشترک ہے ف۔ الحاصل عورت کو حلال طور پر حق ہے کہ شوہر سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکے ساتھ وطی کرے جیسے شوہر کو حلال ہے کہ
عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اسکو وطی کرنے کا قابو دے۔ والطلاق وضع لازالتہما۔ اور طلاق اسی حلت و مطالبہ کو دور کرنے
کے واسطے موضوع ہوا ہے۔ فیصح مضافا الیہ کما یصح مضافا الیہا۔ تو طلاق کی نسبت مرد کی طرف بھی صحیح ہے جیسے عورت کیطرف
صحیح ہے ف یعنی جیسے عورت کی طرف طلاق کی نسبت سے یہ معنی کہ تیرا مطالبہ و حلت دور ہوئی۔ یونہی مرد کی طرف ہو کہ مثلاً
شوہر کہے کہ میری حلت و مطالبہ دور ہوا۔ کما فی الابانۃ والتحریم۔ جیسے بائن کرنا و حرام کرنا ف۔ چنانچہ خود طلاق صحیح ہوتی ہے اگر
کہا کہ میں تجھسے بائن یا تجھپر حرام ہوں جبکہ نیت ہو۔ ولنا ان الطلاق لازالۃ القید وہو فیہا دون الزوج۔ اور ہماری دلیل
یہ کہ طلاق اصل میں بیڑی زائل کرنے کے لیے ہے اور بیڑی کا وجود عورت میں ہے نہ شوہر میں ف۔ تو شوہر کی طرف طلاق کی نسبت
رائگان ہے۔ الا تری انہا ہی الممنوعۃ عن التزوج بزوج آخر والخروج۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عورت ہی روکی گئی ہے کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کر سکے اور گھر سے باہر جاوے ف۔ کیونکہ اسکے پاؤں میں شوہر کی بیڑی ہے۔ اور شوہر آزاد ہے
اسکو یہ باتیں منع نہیں ہیں۔ اور طلاق کا لفظ کچھ ملک دور کرنے کے لیے موضوع نہیں۔ ولو کان لازالۃ الملک فہو علیہا لانہا
اور اگر فرض کریں کہ طلاق واسطے ملک دور کرنے کے موضوع ہے تو بھی وہ عورت پر ہوگی نہ عورت کی طرف سے ف۔ یعنی شوہر کا یہ کہنا کہ
میں تجھسے یعنی تیری طرف سے طالق ہوں محض مہمل ہے۔ لانہا مملوکۃ والزوج مالک۔ کیونکہ عورت تو مملوکہ ہے اور شوہر اسکا مالک ہے
ولہذا سمیت منکوحۃ۔ اور اسی مملوکہ ہونے کی وجہ سے اسکا نام منکوحہ رکھا گیا ہے ف۔ اور شوہر ناکح و مالک ہے۔ بخلاف
الابانۃ لانہا لازالۃ الوصلۃ وہی مشترکۃ۔ برخلاف جدائی کرنے کے کیونکہ وہ باہمی اتصال دور کرنے کیلیے ہے اور وہ دونوں
میں مشترک ہے۔ وبخلاف التحریم لانہ لازالۃ الحل وہو مشترک۔ اور برخلاف تحریم کے کیونکہ وہ حلت دور کرنے کیلیے ہے اور حلت
دونوں میں مشترک ہے۔ فصحت اضافتہما الیہما ولا یصح اضافۃ الطلاق الا الیہا۔ پس بائن ہونے و حرام ہونے کی نسبت
دونوں کی طرف صحیح ہے اور طلاق کی نسبت نہیں صحیح ہے سوائے عورت کی طرف۔ ولو قال انت طالق واحدۃ اولا فلیس بشیٔ

اور اگر شوہر نے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق ہے یا نہیں ہے تو یہ قول کچھ نہیں ہے ف یہی قول ائمہ ثلثہ رح ہے ۔ع - قال رحمہ اللہ کذا
ذکر فی الجامع الصغیر من غیر خلاف - مصنف رح نے کہا کہ یونہی جامع صغیر میں بدون ذکر اختلاف کے مذکور ہے ف لیکن
اسمیں اختلاف ہے - وہذا قول ابی حنیفة وابی یوسف آخرا - اور یہ ابوحنیفہ رح و آخری قول ابو یوسف کا ہے - وعلی قول محمد و
ہو قول ابی یوسف اولا تطلق واحدة رجعیة - اور امام محمد کے قول پر اور یہی ابو یوسف کا پہلا قول ہے کہ اس پر ایک طلاق رجعی
واقع ہوگی - ذکر قول محمد فی کتاب الطلاق فیما اذا قال لامرأتہ انت طالق واحدة او لا شئی - امام محمد کا یہ قول مبسوط
کی کتاب الطلاق میں اس صورت میں مذکور ہے کہ ایک نے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالقہ بیک طلاق یا کچھ نہیں ہے - ف تو امام محمد
نے کہا کہ ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - ولا فرق بین المسألتین - اور دونوں مسئلہ میں کچھ فرق نہیں ہے ف کیونکہ یہاں بھی جو
مذکور ہے سب یہی معنی ہیں - بلکہ اگر کہا کہ تو طالق یا غیر طالق ہے یا تو طالقہ ثلث یا نہیں ہے - سب ایک معنی ہیں - ولو کان المذکور ہہنا قول
الکل - اور اگر ما ذکر جو حکم یہاں مذکور ہے یعنی جامع صغیر میں وہ ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد سب کا قول ہے - فعن محمد روایتان - تو
امام محمد سے دو روایتیں ہیں ف روایت جامع صغیر میں تو کچھ نہیں واقع ہوگی اور روایت مبسوط میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی - لانہ
ادخل الشک فی الواحدة - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اسنے شک کو واحدة میں داخل کیا ف کیونکہ تو طالق واحدة یا نہیں - کہا
تو شک واحدہ میں ہے - لدخول کلمة او بینہا وبین النفی - کیونکہ اسنے حرف (یا) کو واحدة اور نہیں کے درمیان لایا ہے فیسقط
اعتبار الواحدة - تو واحدہ کا اعتبار ساقط ہوگیا - ویبقی قولہ انت طالق - اور انت طالق باقی رہ گیا ف اور انت طالق سے
ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہے - بخلاف قولہ انت طالق او لا - برخلاف اسکے جب اسنے کہا ہو کہ تو طالقہ ہے یا نہیں ہے ف تو یہاں
طالقہ اور نہیں کے درمیان حرف شک لایا تو طالقہ بھی باقی نہ رہا - لانہ ادخل الشک فی اصل الایقاع فلا یقع - کیونکہ اسنے اصل
واقع کرنے میں شک ڈالا تو طلاق واقع ہی نہ ہوگی - ولہما ان الوصف متی قرن بالعدد کان الوقوع بذکر العدد - اور ابوحنیفہ
وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طالقہ کا وصف جب کسی عدد کے ساتھ ملا کر ہو تو عدد کے ساتھ وقوع ہوگا ف ورنہ وقوع نہ ہوگا - تو یہ نہیں ہو سکتا
کہ واحدة جاتی رہے اور خالی طلاق واقع ہو جاوے خصوص جبکہ طالقہ اس ایک سے کم ممکن نہیں تو ضرور ہے کہ وقوع طالقہ کا مع عدد مذکور کے
ہوگا ورنہ نہ ہوگا - الا تری انہ لو قال لغیر المدخول بہا انت طالق ثلثا - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخولہ عورت سے
کہا کہ تو طالقہ ثلث ہے - تطلق ثلثا - تو اس پر تین طلاق واقع ہونگی ف یہ نہ ہوگا کہ طالقہ سے طلاق واقع ہو بعد ثلث سے تین طلاق
واقع ہوں کیونکہ غیر مدخولہ بعد طالقہ ہونے کے پھر کسی طلاق کے قابل نہیں رہتی - ولو کان الوقوع بالوصف للغا ذکر الثلث - اور
اگر طالقہ کہنے سے وقوع ہوتا تو ثلث کہنا لغو ہو جاتا ف بلکہ مدخولہ عورت میں بھی طالقہ سے ایک واقع ہوتی تو پھر ثلث میں سے صرف دو
رہتی اور ایک لغو ہوتی - حالانکہ طالق ثلث عرف شائع ہے پس معلوم ہوا کہ جب طالقہ کے ساتھ کوئی عدد مذکور ہوتا ہے تو وقوع اسی عدد کے
ساتھ مقید ہوتا ہے اگر وہ عدد نہ ہو تو کچھ بھی وقوع نہ ہوگا - وہذا لان الواقع فی الحقیقة انما ہو المنعوت المحذوف - اور یہ اس وجہ سے
ہے کہ عورت پر جو واقع ہوتی ہے وہ درحقیقت ایک موصوف ہے جو کلام میں سے حذف ہے ف جسکی صفت واحدة یا ثلث ہے کیونکہ
معناہ انت طالق تطلیقة واحدة - انت طالق واحدة کے معنے یہ کہ تو طالقہ بتطلیقہ واحدة ہے ف یعنی میرے ایک طلاق دینے
سے تو طالقہ ہے - علی ما مر - چنانچہ یہ تحقیق گزر چکی - واذا کان الواقع ما کان العدد نعتا لہ - اور جب یہ معلوم ہوا کہ واقع اصل
میں وہ چیز ہوتی ہے جسکی صفت یہ عدد ہوتا ہے ف واحدہ یا تین - کان الشک داخلا فی اصل الایقاع فلا یقع شئی - تو
شک کا داخل ہونا اصل واقع کرنے میں ہوا پس کچھ واقع نہ ہوگی ف تو خلاصہ معنی یہ ہوئے کہ میرا تجھپر طلاق واقع کرنا ایکبار ہے یا نہیں
ہے تو واقع کرنا کچھ بھی نہیں ہوا - فافہم - ولو قال انت طالق مع موتی او مع موتک - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ میری موت
کے ساتھ ہے یا کہا کہ تو طالقہ اپنی موت کے ساتھ ہے - فلیس بشئی - تو یہ کچھ نہیں ہے ف کیونکہ موت کا وقت کچھ بھی طلاق کا وقت نہیں ہے

تو واقع نہوگی۔ لانہ اضاف الطلاق الی حالۃ منافیۃ لہ۔ کیونکہ اسنے طلاق کو ایسی حالت کیطرف نسبت کیا جو طلاق سے منافی ہے
لان موتہ ینافی الاہلیۃ۔ کیونکہ شوہر کی موت تو اہلیت کی منافی ہے۔ ف۔ یعنی موت پر شوہر کو طلاق دینے کی لیاقت نہیں رہی۔ و
موتہا ینافی المحلیۃ۔ اور زوجہ کی موت منافی محلیت ہے۔ ف۔ یعنی موت پر زوجہ محل طلاق نہیں رہی۔ ولابد منہما۔ حالانکہ طلاق
واقع ہونے کے لیے شوہر کا لائق ہونا اور عورت کا محل طلاق ہونا ضرور ہے۔ ف۔ اسی واسطے مرد مجنون و طفل و خوابیدہ کی طلاق نہیں
پڑتی۔ اور زوجہ باندی وجس سے نکاح قائم نہو کسی طلاق کا محل نہیں جیسے غیر مدخولہ بعد ایک کے محل طلاق نہیں ہے۔ واذا ملک
الزوج امرأتہ۔ اور جب شوہر مالک ہوا اپنی جورو کا۔ ف۔ مثلاً اسکی جورو کسی غیر کی ونڈی ہے پس شوہر نے اسکو اسکے مالک سے خرید لیا
او شقصا منہا۔ یا جورو کے کسی حصہ کا۔ ف۔ مثلاً مالک سے نصف خریدی یا مثلاً اسکو میراث میں آدھی یا کم و بیش مل گئی۔ او ملکت
المرأۃ زوجہا او شقصا منہ۔ یا عورت اپنے شوہر کی یا شوہر کے کسی حصہ کی مالک ہو گئی۔ ف۔ مثلاً بوجہ خرید یا میراث کے۔ وقعت
الفرقۃ۔ تو شوہر و زوجہ میں جدائی واقع ہو جائیگی۔ للمنافاۃ بین الملکین۔ کیونکہ دونوں طرح کی ملک میں منافات ہے۔ ف۔ یعنی نکاح
کی ملکیت اور رقبہ کی ملکیت دونوں جمع نہیں ہوسکتی ہیں۔ اما ملکہا فلاجتماع بین المالکیۃ والمملوکیۃ۔ چنانچہ زوجہ کے مالک ہونے
میں پس بوجہ مالکیہ و مملوکیہ کے جمع ہونے کے۔ ف۔ یعنی جب زوجہ اپنے شوہر کی مالک ہوئی تو منافات اس وجہ سے ہے کہ جب زوجہ اپنے
شوہر کی گردن کی مالک بنی ہے تو شوہر کا اپنی مالکہ پر کچھ حق نہیں بلکہ اسکا غلام ہے اور جب اسکی زوجہ بنی ہے تو شوہر اسکا مالک ہے اور
زوجہ اسکی خدمتگذار مملوکہ ہے حتی کہ شوہر اسکو نان نفقہ پہونچاوے حالانکہ وہ تو اسکا خود غلام ہے تو جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے
واما ملکہ ایاہا فلان ملک النکاح ضروری ولاضرورۃ مع قیام ملک الیمین فینتفی۔ اور یا جبکہ شوہر اپنی زوجہ کا مالک ہوا تو منافات
اس وجہ سے کہ نکاح سے ملک حاصل کرنا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور جب زوجہ اپنی ملک میں آگئی تو کچھ ضرورت نہیں رہی پس ملک نکاح
دور ہو جائیگی۔ ف۔ علاوہ بریں زوجہ کے حقوق شرع میں معتبر ہیں وہ لونڈی کو حاصل نہیں ہیں تو لونڈی کیونکر زوجہ رہ سکتی ہے
اور جب وہ بعض ٹکڑے کا مالک ہوا تو کہنا چاہیے کہ جب اس ٹکڑے سے ملک نکاح زائل ہوئی تو کل سے زائل ہو گئی۔ ولو اشتراہا
ثم طلقہا لم یقع شئی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو خرید کیا پھر اسکو طلاق دیدی تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ لان الطلاق یستدعی
قیام النکاح۔ کیونکہ طلاق تو چاہتا ہے کہ نکاح قائم ہو۔ ولا بقاء لہ مع المنافی لا من وجہ ولا من کل وجہ۔ حالانکہ نکاح کا
باقی رہنا اپنی ضد کے ساتھ کسی طرح نہیں نہ ایک وجہ سے اور نہ کل وجہ سے۔ ف۔ برخلاف اسکے عدت میں ہو۔ وکذا اذا ملکتہ او
شقصا منہ لا یقع الطلاق لما قلنا من المنافاۃ۔ اور اسیطرح اگر عورت اپنے شوہر کی یا اسکے کسی ٹکڑے کی مالک ہو گئی تو شوہر
کی طلاق اسپر نہیں واقع ہوگی بوجہ اسی منافات کے جو ہم بیان کر چکے۔ وعن محمد انہ یقع لان العدۃ واجبۃ۔ اور امام محمد سے
نوادر میں روایت ہے کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جائیگی کیونکہ عدت واجب ہے۔ ف۔ یعنی عورت پر جسنے خریدا ہے جدائی کی عدت
واجب ہے۔ بخلاف الفصل الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے۔ ف۔ جب شوہر کو اپنی زوجہ یا کسی حصہ کی ملک حاصل ہوئی تو
شوہر کی طلاق اسپر نہیں پڑیگی۔ لانہ لا عدۃ ہناک حتی حل وطیہا لہ۔ کیونکہ وہاں کچھ عدت نہیں چنانچہ مالک کو اس سے
وطی حلال ہے۔ وان قال لہا وہی امۃ لغیرہ انت طالق ثنتین مع عتق مولاک ایاک۔ اگر اسکی منکوحہ کسی غیر کی باندی
ہے اسکو شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہے دو طلاق بمعیت اپنی مولی کی عتق کے۔ ف۔ یعنی تیرا مولی جب تجھے آزاد کرے تو اس آزادی کے
ساتھ ہی میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں۔ فاعتقہا ملک الزوج الرجعۃ۔ پھر اس باندی کو اسکے مولی نے آزاد کیا تو شوہر کو
اس سے رجعت کا اختیار ہے۔ ف۔ کیونکہ باندی کی طلاقیں اگرچہ کل دو ہیں لیکن جب آزاد ہو جاوے تو اسکی طلاقیں تین
ہو جائینگی اور یہاں یہی ہو گیا۔ لانہ علق التطلیق بالاعتاق او العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو آزاد کرنے یا آزاد ہو جانے
پر معلق کیا۔ لان اللفظ ینتظمہما۔ کیونکہ لفظ ان دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ چاہو یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ یا

Marfat.com

میری طرف سے تجھے دو طلاق ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ تیرے مولی سے تجھے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی تجھے میری طرف سے دو طلاق ہیں
پھر علل نے تعلیق کو مولی کے آزاد کرنے - یا زوجہ کے عتق حاصل ہونے کے ساتھ ہی معلق کیا ہے تو یہ آزادی شرط ٹھہری - والشرط ما یکون
معدوما علی خطر الوجود - اور شرط وہ ہوتی ہے جو بالفعل معدوم ہو لیکن اسکے موجود ہونے کا خطرہ ہو ف - اسی واسطے یوں نہیں کہا
کہ اگر کل دن ہوا تو میں آؤنگا کیونکہ قطعی ہوگا بلکہ اگر تم بھلا ہوا تو آؤنگا کیونکہ شک ہے پس شرط ایک امر مشکوک ہونا چاہیے اور یہ کہ
وللحکم تعلق به والمذکور بہذه الصفة - اور حکم کا تعلق اسکے ساتھ ہو حالانکہ مذکور یعنی آزاد کرنا یا آزادی حاصل ہونا اسی صفت
پر ہے اسلئے کہ وہ بالفعل معدوم ہے اور مولی کیطرف سے اسکے حصول کی امید ہے اور اس سے حکم کا تعلق ہے تو معلوم ہوا کہ تطلیق معلق
کے واسطے یہ شرط ہے - پھر فرمایا کہ - والمعلق به التطلیق - اور طلاق دینا اس شرط سے معلق ہے ف - تو طلاق نہیں معلق ہے
یعنی جب ہمنے ثابت کر دیا کہ عتق مولی شرط ہے تو اب ہم کہتے ہیں کہ اس شرط پر آیا طلاق معلق ہے یا تطلیق - تو فرمایا کہ تطلیق معلق
ہے لان فی التعلیقات یصیر التصرف تطلیقا عند الشرط عندنا کیونکہ ہمارے نزدیک تصرف قولی جب معلق ہو تو شرط
پائی جانے کے وقت وہ تطلیق ہوگا ف - ابھی تطلیق نہیں ہے چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا - تو حاصل یہ ہوا کہ جب مولی کیطرف
سے آزادی حاصل ہوگی اسوقت شوہر کیطرف سے تطلیق کا وجود ہوگا - ابھی صرف قول ہے - واذا کان التطلیق معلقا
بالاعتاق او العتق یوجد بعده - اور جبکہ تطلیق مذکور آزاد کرنے یا آزادی حاصل ہونے پر معلق ٹھہری تو بعد اعتاق یا عتق
کے پائی جاویگی ف - تو یہ ہوا کہ جب مولی نے باندی مذکورہ کو آزاد کیا تب شوہر کا طلاق دینا وطلاق سے متعلق ہوا ثم الطلاق
یوجد بعد التطلیق - پھر طلاق دینے کے بعد طلاق پائی جائیگی ف - یعنی جب تطلیق ہوئی تب اسکا اثر یعنی طلاق پائی گئی
فیکون الطلاق متاخرا عن العتق - تو طلاق کا وجود بعد عتق کے ہوا ف - اور وہ بعد عتق کے وہ عورت آزاد ہو چکی ہے فیقع
وہی حرة - تو دو طلاق اس عورت کو ایسی حالت میں ملیں کہ وہ آزادہ ہے ف - فلا تحرم حرمة غلیظة بالثنتین - تو یہ عورت
صرف دو طلاق سے حرام بحرمت غلیظہ نہوگی ف - بلکہ تین طلاقوں سے مغلظہ ہوگی پس دو طلاق کے بعد شوہر کو رجعت کا اختیار ہے -
بقی شیء وہو ان کلمة مع للقران - ایک اعتراض باقی رہا وہ یہ کہ لفظ مع تو اتصال کے واسطے آتا ہے ف - اور شوہر نے
مع عتق مولاک - کہا تھا یعنی تیرے مولی کے آزاد کرنے کے ساتھ ملی ہوئی تجھے دو طلاقیں ہیں تو تم نے کیونکر نکالا کہ طلاقیں بعد آزادی کے ہونگی
قلنا قد یذکر للتاخر - ہم کہتے ہیں کہ وہ کبھی بعد کے واسطے بھی ہوتا ہے کما فی قوله تعالی فان مع العسر یسرا - جیسا کہ اللہ تعالی
کے قول میں فان مع العسر یسرا - ف - یعنی سختی کے ساتھ آسانی ہے - یہ ظاہر ہے کہ سختی کے بعد آسانی مراد ہے لیکن چونکہ درمیان میں کچھ
فاصلہ نہیں تو وہ ساتھ ہی ٹھہری - فیحمل علیه تصحیحا - تو اس مسئلہ میں بھی بعد کے معنی پر محمول ہوگا - بدلیل ما ذکرنا من معنی الشرط
بدلیل اس امر کے جو ہمنے معنی شرط سے ذکر کیا - ف - یعنی چونکہ آزادی اسکے فعل تطلیق کی شرط ہے تو شرط پائے جانے کے بعد تطلیق ہوگی
تو جب ہے پس لامحالہ مع عتق مولاک کے یہی معنی ہوئے کہ بعد تیرے مولی کے تجھے آزاد کرنے کے میرے طلاق دینے سے تجھ پر دو طلاقیں
ہیں - فافہم - ولو قال اذا جاء غد فانت طالق ثنتین - اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ سے جو غیر کی لونڈی ہے کہا کہ جب کل کا روز آوے
تو تو طالقہ بدو طلاق ہے - وقال المولی اذا جاء غد فانت حرة - اور مولی نے کہا کہ جب کل کا روز آوے تو تو آزادہ ہے - فجاء
الغد - پھر کل کا روز آیا ف - تو وہ مطلقہ غلیظہ ہوگئی - لم تحل له حتی تنکح زوجا غیره - تو وہ اس شوہر کو حلال نہیں یہانتک کہ
دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف - بعد حلالہ کے طلاق کے بعد اول شوہر سے نکاح کر سکتی ہے - وعدتها ثلث حیض - اور اسکی
عدت تین حیض ہیں ف - پس طلاق کے حق میں تو اسکی حالت لونڈی کی ہوئی اور عدت کے حق میں آزادہ کے مثل ہوئی - وہذا
عند ابی حنیفة وابی یوسف - اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہے - وقال محمد زوجها یملک الرجعة - اور امام محمد نے
کہا کہ اسکے شوہر کو رجعت کا اختیار ہے ف - یعنی طلاق بھی مثل آزادہ کے تین ہونگی - لان الزوج قرن الایقاع باعتاق المولی

حیث علقہ بالشرط الذی علق بہ المولی العتق۔ کیونکہ شوہر نے طلاق واقع کرنے کو مولی کے آزاد کرنے سے ملا دیا کیونکہ تعلیق اسی شرط سے معلق کی جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی جب کل کا روز آ دے۔ اور ہر چیز کہ معلق ہو وہ بالفعل سبب نہیں ہوتی ہے تو شوہر کا قول بالفعل طلاق واقع ہونے کا سبب نہین ہے۔ وانما ینعقد المعلق سبباً عند الشرط۔ بلکہ جبھی سبب ہوگا کہ شرط پائی جاوے ف تو جب کل کا روز آویگا اسی وقت گویا اسنے طلاق دی۔ اور مولی نے بھی اسی وقت آزاد کیا۔ والعتق یقارن الاعتاق لانہ علتہ۔ اور آزاد ہونا آزاد کرنے کے ساتھ ہے کیونکہ آزاد کرنا اسکی علت ہے ف اور علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے۔ واصلہ الاستطاعۃ مع الفعل۔ اور اسکی اصل یہ کہ استطاعت مع الفعل ہوتی ہے ف یعنی بندہ سے جو فعل ہوتا ہے جبھی ہوتا ہے کہ بندہ کو اس فعل کی قدرت و استطاعت ہو تو جب فعل ہوا معلوم ہوگیا کہ اس فعل کی استطاعت تھی اور استطاعت ہی فعل کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ علت وسبب حقیقی سے فعل جدا نہین ہوتا بلکہ ساتھ ہوتا ہے اب ہم دیکھتے ہین کہ مسئلہ مین کل کا روز ہوتے ہی مولی کی اعتاق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ عتق بھی ہوا اور کل کا روز ہوتے ہی شوہر کی تعلیق واقع ہوئی تو اسی کے ساتھ طلاق ہوئی۔ فیکون التطلیق مقارنا للعتق ضرورۃ۔ تو طلاق دینا عتق کے ساتھ ملا ہوا واقع ہوا ف اور طلاق دینے کے بعد طلاق واقع ہوئی۔ کیونکہ طلاق تو تطلیق کا اثر ہے۔ فتطلق بعد العتق تو یہ عورت بعد عتق کے طالقہ ہوئی۔ فصارت کالمسئلۃ الاولی۔ تو یہ مسئلہ بھی مثل اول مسئلہ کے ہوگیا۔ ولہذا یقدر عدتہا بثلث حیض۔ اسی وجہ سے اس عورت کی عدت تین حیض ہوئی ف اور باندیون کے مانند دو حیض نہین ہوئی۔ کیونکہ بعد آزاد ہو جانے کے وہ مطلقہ ہوئی۔ ولہما انہ علق الطلاق بما علق بہ المولی العتق۔ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ کہ شوہر نے طلاق کو اسی وقت کے ساتھ معلق کیا جسکے ساتھ مولی نے آزاد کرنا معلق کیا ف یعنی کل کا روز شروع جزو۔ پس کل کے شروع جزو مین شوہر کا طلاق دینا اور مولی کا آزاد کرنا دونون متعلق ہوئے حالانکہ وہ اسوقت لونڈی ہے ورنہ اعتاق کے کچھ معنی نہ ہوں
ثم العتق یصادفہا وہی امۃ۔ پھر عتق اس باندی کو ایسی حالت مین ملا کہ وہ باندی ہے۔ فکذا الطلاق۔ تو یون ہی طلاق ف اسکو ایسی حالت مین پہونچی کہ وہ باندی ہے اور دو طلاقین پہونچی ہین۔ والطلقتان تحرمان الامۃ حرمۃ غلیظۃ۔ اور دو طلاقین باندی کو بحرمت غلیظہ حرام کرتی ہین۔ بخلاف المسئلۃ الاولی۔ برخلاف پہلے مسئلہ کے ف کہ اسمین طلاقین بعد عتق کے پہونچی ہین نہ ساتھ۔ لانہ علق التطلیق باعتاق المولی فیقع الطلاق بعد العتق علی ما قررناہ کیونکہ شوہر نے طلاق دینے کو مولی کے آزاد کرنے پر معلق کیا تھا تو پہلے مولی نے آزاد کیا تب طلاق واقع کی جنانچہ ہم تقریر کر چکے ف کہ اعتاق علت کے ساتھ یہی معنی کہ اعتاق مولی کے بعد طلاق ہے۔ خلاصہ یہ کہ اول مسئلہ مین شوہر نے اپنی تعلیق کو مولی کے فعل اعتاق پر معلق کیا تو پہلے فعل اعتاق موجود ہو تب شوہر کی تعلیق متعلق ہو اور اس مسئلہ دوم مین شوہر و مولی دونون نے تیسری چیز پر معلق کیا اور وہ کل کے روز کا اول جزو ہے پس جب باندی پر کل کے روز کا یہ وقت آیا اسی وقت شوہر کی تعلیق اور مولی کا اعتاق ساتھ ہی پہونچا تو باندی مطلقہ و آزادہ ہوگئی۔ اور باندی مطلقہ دو طلاق سے بالکل محرمہ غلیظہ ہو جاتی ہے اسی واسطے ہمنے کہا کہ یہ باندی محرمہ غلیظہ ہو جائیگی۔ بخلاف العدۃ۔ برخلاف عدت کے ف کیونکہ عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے اور بعد طلاق کے زمانہ مین وہ بالاتفاق آزادہ موجود ہے تو یہ صورت پیدا ہوئی کہ طلاق دیے جانے کے وقت یہ عورت باندی تھی اور عدت کے وقت آزادہ ہے تو کیا طلاق کے لحاظ سے عدت بھی دو حیض ہے یا عدت مثل آزادہ کے تین حیض ہے تو جواب یہ کہ درحقیقت وہ حرہ ہو چکی پس تین حیض ہے۔ لانہ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ کیونکہ عدت کے بارہ مین احتیاط کر لیا جاوے ف اور احتیاط یہی کہ تین حیض عدت رکھی جاوے۔ وکذا الحرمۃ الغلیظۃ یوخذ فیہا بالاحتیاط۔ اور یونہی حرمت غلیظہ مین احتیاط اختیار کیا جاوے ف کہ [illegible] نہین کہ باوجود دو طلاقین اس عورت کے حق مین حرمت غلیظہ ہو گئی

Marfat.com

یا بقول امام محمد نہیں ہوئیں لیکن حرمت غلیظہ بہت شدید ہے تو احتیاط یہی ہے کہ وہ بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی ہے اور دلیل بھی اسی کو ثابت کرتی ہے۔ ولا وجہ الی ما قال۔ اور جو دلیل امام محمد نے بیان کی اسکی کچھ وجہ نہیں ہے ف کیونکہ خلاصہ انکی دلیل کا یہ ہے کہ تم نے تعلیق کو مولیٰ کے اعتاق سے ملایا اور اعتاق و عتق ساتھ ہیں کیونکہ عتق کی علت اعتاق ہے تو اعتاق کے ساتھ ہی عتق پایا گیا تو تعلیق عتق کے ساتھ ہوئی پس طلاق جو بعد تعلیق کے ہے وہ بعد عتق کے ہوئی لیکن اس دلیل میں دھوکا ہو گیا۔ لان العتق لو کان یقارن الاعتاق لانہ علتہ کیونکہ اگر عتق اپنے اعتاق سے مقارن اس وجہ سے ہوا کہ اعتاق اسکی علت ہے۔ فالطلاق ایضاً یقارن التطلیق لانہ علتہ۔ تو طلاق بھی اپنی تطلیق سے مقارن ہوگی کیونکہ طلاق کی علت تطلیق ہے ف تو جب تطلیق مقارن عتق ہے تو طلاق بھی مقارن عتق ہے۔ فیقترنان۔ تو طلاق و عتق دونوں مل گئے ف پس اعتاق کے بعد طلاق کہاں ہوئی جیسا تم نے خیال کیا ہے۔

فصل فی تشبیہ الطلاق و وصفہ

یہ فصل طلاق کو تشبیہ دینے اور اسکو وصف کرنے کے بیان میں ہے ف واضح ہو کہ عربی زبان میں کذا عدد کنایہ ہے جیسے اردو میں اتنا و تنی۔ ومن قال لامرأتہ انت طالق ہکذا۔ اور جسنے اپنی عورت سے کہا کہ تو طالق تنی ہے۔ یشیر بالابہام والسبابۃ والوسطی۔ اشارہ کرتا ہے اپنے انگوٹھے اور کلمہ کی انگلی و بیچ کی انگلی کے ساتھ ف یعنی تین انگلیاں اٹھا کر کہا کہ تو تنی طالق ہے۔ فہی ثلث۔ تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لان الاشارۃ بالاصابع تفید العلم بالعدد فی مجری العادۃ اذا اقترنت بالعدد المبہم۔ کیونکہ جب مبہم لفظ تنی (یا اتنی) کے ساتھ انگلیوں کا اٹھانا عادتاً عرف میں جاری ہے کہ اس سے شمار کا علم حاصل ہو جاتا ہے ف پس جیسے زبانی الفاظ سواسطے بنائے گئے ہیں کہ انکے ذریعے دوسرے آدمی کے دل کا مقصد معلوم ہو اسی طرح شاید انگلیوں کا شمار وغیرہ ایسے امور بنائے گئے ہیں جو دوسرے کا مقصد بتلاتے ہیں پس جب آدمی نے کہا کہ تنی چیز تو کچھ معلوم نہ ہوا کہ کتنی تعداد قصد کرتا ہے اور جب ساتھ انگلیوں سے اشارہ کیا تو معلوم ہوا پس جب شوہر نے زوجہ کو کہا تو اتنی طلاق سے طالقہ ہے اور تین انگلیاں اٹھائیں تو معلوم ہوا کہ تین طلاق سے طالقہ ہے کیونکہ یہ شمار اس مبہم کا بیان ہے دلیل ہے قال علیہ السلام الشہر ہکذا ہکذا وہکذا الحدیث۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ یہ مہینہ اتنا و اتنا و اتنا ہے الحدیث ف دونوں ہاتھوں کی انگلیاں تین بار اٹھائیں اور تیسری مرتبہ میں انگوٹھا بند کر لیا یعنی یہ مہینہ ۲۹ ہی کا تھا پس آپ نے دس اور دس اور ۹ کو تین مرتبہ بیان کیا والحدیث فی الصحیحین عن ابن عمر و فی مسلم عن سعد بن مالک و فی المستدرک عن عائشہ رض۔ تو معلوم ہوا کہ انگلیوں کا اشارہ مفید ہے۔ وان اشار بواحدۃ فہی واحدۃ وان اشار بالثنتین فہی ثنتان لما قلنا۔ اور اگر اسنے ایک انگلی سے اشارہ کیا ہو تو یہ ایک طلاق ہے اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو یہ دو طلاقیں ہیں دلیل مذکورہ بالا ف واضح ہو کہ اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے خواہ انگلیوں کے رخ سے ہو خواہ پشت سے ہو یا کھلی ہوئی انگلیوں سے معتبر ہے تو فرمایا۔ والاشارۃ تقع بالمنشورۃ منہا۔ اور اشارہ کھلی ہوئی انگلیوں سے واقع ہوتا ہے ف یعنی شمار کے لیے کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ وقیل اذا اشار بظہورہا فبالمضمومۃ منہا۔ اور کہا گیا کہ جب انگلیوں کی پشت سے اشارہ کرے تو بند ہوئی انگلیوں سے واقع ہوگا ف یعنی جب انگلیوں کی پشت کو عورت کی طرف کرے تو جسکو بند کر لیا ہے وہ تعداد طلاق میں معتبر ہیں اور جب انگلیوں کے رخ کو عورت کی طرف کرے تو کھلی انگلیاں معتبر ہیں۔ واذا کان تقع الاشارۃ بالمنشورۃ منہا۔ اور جب کھلی انگلیوں سے اشارہ واقع ہوا ف مثلاً تین کھلی ہوئی اور دو بند تھیں تو ظاہر یہ کہ تین طلاق واقع ہوئیں۔ فلو نوی الاشارۃ بالمضمومتین یصدق دیانۃ لا قضاء۔ پس اگر اسنے کہا کہ میں نے بند انگلیوں سے اشارہ کا قصد کیا تھا تو از راہ دیانت اسکی تصدیق ہوگی اور قاضی تصدیق نہ کرے گا۔ وکذا اذا نوی الاشارۃ بالکف اور یوں ہی جب اسنے ہتھیلی سے اشارہ کا قصد کیا ف تو بھی دیانۃً تصدیق ہوگی نہ قضاءً۔ حتی یقع فی الاولی ثنتان دیانۃً حتی کہ پہلی صورت میں از راہ دیانت اسکے دو طلاق تین واقع ہوں گی ف کیونکہ تین کھلی ہیں اور دو بند ہیں اور پہلی صورت یہی کہ اسنے بند انگلیوں سے

Marfat.com

اشارہ کا قصد کیا تھا- وفی الثانیۃ واحدۃ- اور دوسری صورت مین ایک طلاق واقع ہوگی ف- یعنی جب اسنے ہتھیلی سے قصد
کیا تو ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ سب انگلیان کھلی ہون یا بند ہون- لانہ یحتملہ لکنہ خلاف الظاہر- کیونکہ یہ فعل اس معنی کو محتمل ہی
ولیکن ظاہر کے خلاف ہی اسی واسطے قاضی تصدیق نکریگا ف- مترجم کہتا ہی کہ ہمارے عرف مین بند انگلیون سے اشارہ کرنا کچھ نہین
ہوتا ہی ایسی صورت مین محل تامل ہی- پھر یہ سب اس صورت مین کہ اسنے انگلیون سے اشارہ کیا اور زبان سے کہا کہ تو طالقہ اتنی ہی
یعنی اتنی گنکر اشارہ کیا ہو- ولو لم یقل ہکذا- اور اگر اسنے اتنے کا لفظ نہین کہا ف- بلکہ کہا کہ تو طالقہ ہی اور انگلیون سے اشارہ
کیا- یقع واحدۃ- تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی- لانہ لم تقترن بالعدد المبہم- کیونکہ یہ اشارہ کسی عدد مبہم سے نہین ملا ف-
یعنی ۲۶ اتنا یا اتنا کچھ نہین کہا جسکی یہ تفسیر ہو تو اشارہ بیکار رہا- فبقی الاعتبار لقولہ انت طالق- تو قائل انت طالق کہنے کا اعتبار
باقی رہا ف- جس سے فقط ایک طلاق رجعی واقع ہوتی ہی- واذا وصف الطلاق بضرب من الزیادۃ والشدۃ- اور اگر طلاق
کو کسی قسم کے وصف زیادتی یا شدت سے وصف کیا ف- مثلاً کہا کہ تو طلاق شدید سے طالقہ ہی- کان بائنا- تو طلاق بائن ہوگی-
مثل ان یقول انت طالق بائن او البتۃ- مثلاً کہے کہ تو طالقہ بائنہ ہی یا تو طالقہ البتہ ہی ف- بتہ بمعنی قطع ہی اور یہ دو طرح
ہوتا ہی ایک یہ کہ ایسی ایک یا دو تک طلاق ہو جسمین رجعت کا اختیار نہو لیکن یہ گنجایش ہی کہ پھر دوبارہ نکاح کا عقد باندھے اور دوم
یہ کہ تین طلاق ہو جاوین حتی کہ نکاح بھی نہین کر سکتا جب تک کہ عورت حلالہ نکرے- وقال الشافعی یقع رجعیا اذا کان بعد
الدخول- اور شافعی رح نے کہا کہ طلاق رجعی واقع ہوگی جبکہ دخول کے بعد ایسا کہا ہو- لان الطلاق شرع معقبا للرجعۃ
فکان وصفہ بالبینونۃ خلاف المشروع فیلغو- کیونکہ طلاق اسی وصف سے مشروع ہوا کہ اسکے پیچھے رجعت ہوسکے تو بائن
سے اس طلاق کو موصوف کرنا خلاف مشروع ہی تو یہ وصف لغو ہوگا- کما اذا قال انت طالق علی ان لا رجعۃ لی علیک
جیسے اگر صریح اسنے کہا کہ تو طالقہ ہی اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت کا اختیار نہین ہی ف- تو یہ کہنا لغو ہی اور اسکو رجعت کا اختیار
باقی رہیگا اور جب صریح کہنے مین وہ بائنہ نہوئی تو کنایہ سے بھی بدرجہ اولی بائنہ نہوگی- ولنا انہ وصفہ بما یحتملہ لفظہ- اور ہماری
دلیل یہ ہی کہ اسنے طلاق کو ایسے لفظ سے موصوف کیا جسکو خود طلاق محتمل ہی ف- یعنی طلاق خود ایسی چیز ہی کہ وہ درمیان مین ایک
جدائی ڈالتی ہی- الا تری ان البینونۃ قبل الدخول وبعد العدۃ تحصل بہ- کیا یہ نہین دیکھتے کہ غیر مدخولہ مین عدت سے پہلے
اور مدخولہ مین عدت کے بعد اسی لفظ طلاق کی وجہ سے بالکل جدائی واقع ہو جاتی ہی ف- اور بائن کے یہی معنی ہین تو ظاہر ہوا کہ
جس بات کو طلاق خود محتمل ہی اسی کو اسنے بیان کیا- بالجملہ طلاق کے دو محتمل ہین ایک یہ کہ جدائی ظاہر ہوکر پھر وصل ہو جاوے
دوم یہ کہ جدائی ہوکر بالکل علیحدگی ہو جاوے- فیکون ہذا الوصف لتعیین احد المحتملین- پس طلاق کو بائن سے وصف
کرنا اسکے دو محتمل مین سے ایک کو معین کرنے کے واسطے ہوگا ف- لیکن وارد ہوتا ہی کہ جب صریح لفظ سے اسکو معین کرے کہ
مجھے تجھپر رجعت نہین ہی تو بھی معتبر ہونا چاہیے حالانکہ کچھ اعتبار نہین چنانچہ یہ مسئلہ گذرا- اسکا جواب دیا کہ- ومسالۃ الرجعۃ ممنوعۃ-
رجعت والا مسئلہ ممنوع ہی ف- یعنی صریح کا بھی اعتبار ہی حتی کہ جب کہا کہ تو طالقہ ہی اس صورت پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہین تو یہ قول معتبر
ہی- فتقع واحدۃ بائنۃ اذا لم تکن لہ نیۃ- تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی بشرطیکہ اسکی کچھ نیت نہو- او نوی الثنتین- یا اسنے
دو طلاق کی نیت کی ہو ف- تو بھی ایک بائنہ واقع ہوگی- اما اذا نوی الثلث- اور اگر اسنے تین طلاق کی نیت کی ہو ف- یعنی
مجھے تجھپر رجعت نہین اسواسطے کہ بعد تین طلاق کے بغیر حلالہ کے حلال نہین رہتی ہی تو قصد کیا کہ مجھے تین طلاق ہین- فثلث لما
مر من قبل- تو اس قول سے تین طلاق واقع ہونگی بوجہ اسکے جو سابق مین بیان ہو چکا ف- کہ تین طلاق کامل کی نیت بوجہ جنس
ہونے کے لفظ طلاق سے مراد ہونا صحیح ہی اور مترجم نے کچھ زیر بیان کر دیا کہ بائنہ ہو جانا دو طرح سے ہی ایک یہ کہ تین طلاق ہو جائین
مترجم کہتا ہی کہ کلام تسلیم کرین کہ جب اسنے صریح کہا کہ تو طالقہ ہی اس بنا پر کہ مجھے تجھپر رجعت نہین- تو نہین صحیح ہی اسواسطے کہ طلاق

Marfat.com

کو بائنہ کر سکتا ہی اور یہ نہین کر سکتا کہ مطلق طالقہ جسکو شرع نے رجعی کہا ہو بلکہ غیر رجعی کردے اور یہان اسنے مطلق طالق کہکر اسکو غیر
رجعی کر دیا ہان اگر یہ کہتا کہ تو طالقہ بائنہ ہی یا طالقہ البتہ یا طالقہ ثلث ہو پھر کہتا کہ مجھے تجویز رجعت نہین ہی تو صحیح ہوتا فافہم واللہ تعالیٰ
اعلم بالصواب - م - ولو عنی بقولہ انت طالق واحدۃ وبقولہ بائن او البتۃ اخری یقع تطلیقتان بائنتان - اور اگر اسنے
انت طالق کہنے سے ایک طلاق مراد لی اور بائنہ یا البتہ کہنے سے دوسری مراد لی تو دو طلاقین بائنہ واقع ہونگی - لان ہذا الوصف
یصلح لابتداء الایقاع - کیونکہ یہ وصف اس لایق ہی کہ اس سے ابتداء سے طلاق واقع کیجاوے ف - چنانچہ اگر اول سے
یون کہے کہ تو بائنہ ہی یا تو البتہ ہی تو عورت پر طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حدیث رکانہ بن عبد یزید مین گذرا کہ اپنی بیوی کو یہی کہا تھا
کہ تو البتہ ہی اگرچہ مراد یہ لی کہ آخر کار تجھے تین طلاق ہین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم لی کہ بالفعل اسنے ایک طلاق مراد
لی ہی پس جب کہا کہ ابھی مین نے صرف ایک مراد لی تو رجعت کا اختیار دیا م - پھر پہلی رجعی نہین بلکہ دونون بائنہ ہونگی - وکذا اذا
قال انت طالق افحش الطلاق - اور اسی طرح اگر کہا کہ تو طالقہ افحش طلاق سے ہی ف - تو بھی عورت کو بائنہ طلاق پڑیگی اور
واضح ہو کہ فحش ہر چیز ہو کہ اپنے اعتدال سے خارج ہو تو طلاق جب اعتدال یعنے رجعی سے خارج ہوئی تو فحش ہو کر بائنہ ہو گئی - لانہ
انما یوصف بہذا الوصف باعتبار اثرہ - کیونکہ طلاق کو یہ وصف دینا صرف اپنے اثر کے لحاظ سے ہی ف کیونکہ طلاق کا اثر
جدائی مگر ابھی رجعت کے قابل ہی تو جب اسکو افحش کہا تو جدائی کو حد اعتدال سے خارج کیا - وہو البینونۃ فی الحال - اور وہ
فی الحال قطعی جدائی یعنے بائنہ ہو جانا - فصار کقولہ بائن - تو گویا یون کہا کہ تو طالقہ بطلاق بائن ہی ف - اگر وہم ہو کہ فحش بافحش
حد اعتدال سے خارج ہی اور افحش تو انتہائے درجہ بڑھا ہوا ہی تو چاہیے کہ تین طلاق سے مغلظہ بائنہ ہو - جواب یہ کہ کسی فحش یعنی
فاحش آتا ہی تو شک ہوا لیکن بائن تو قطعی ہی پس اسی حد تک حکم ہوا - یہی اصل الفقہ مین مقرر ہوا ہی بلکہ ظاہر قرآن مجید مین منقول - م - یہی حکم
اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق اخبث یا بدتر یا بہت بلند یا بہت موٹی یا بہت قبیح یا بہت چوڑی یا بہت بڑی ہی تو سب مین ایک طلاق
بائن ہوگی - سف - چنانچہ مصنف رحمہ نے ذکر فرمایا - وکذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوءہ - لما ذکرنا - اور یون ہی جب
کہ تو طالقہ بہت خبیث طلاق یا بدتر طلاق کے ساتھ ہی تو ایک بائنہ ہوگی بوجہ مذکورہ بالا ف کہ ایسے وصف سے فی الحال اثر طلاق
یعنی جدائی واقع ہونے کا قصد ہوتا ہی اور یہی بائن کے معنی ہین - وکذا اذا قال طلاق الشیطان او طلاق البدعۃ - اور
یون ہی جب کہا کہ تو طالقہ بطلاق شیطان یا طلاق بدعت ہی تو بھی ایک بائنہ ہوگی - لان الرجعی ہو السنۃ فیکون البدعۃ و
طلاق الشیطان بائنا - کیونکہ طلاق سنت تو صرف رجعی طلاق ہی تو طلاق بدعت اور طلاق شیطان یہی بائنہ طلاق ہوئی - وعن
ابی یوسف فی قولہ انت طالق للبدعۃ لا یکون بائنا الا بالنیۃ - اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہی کہ جب کہا کہ تو طالقہ
بدعت ہی تو یہ بائنہ طلاق نہوگی مگر نیت کے ساتھ - لان البدعۃ قد تکون من حیث الایقاع فی حالۃ الحیض - کیونکہ طلاق بدعت
کبھی حالت حیض مین طلاق واقع کرنے سے ہو جاتی ہی ف - حالانکہ وہ طلاق رجعی ہوتی ہی کیا نہین دیکھتے کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ
عنہما کا یہی واقعہ تھا جسمین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرنے کا حکم فرمایا تھا - م - فلا بد من النیۃ - تو نیت ہونا ضروری
ہی ف کہ جب اس بدعت سے بائن کی نیت ہو یا اوطلاق مین بدعت کی نیت ہو تو بائنہ ہوگی پس اگر کچھ نیت نہو تو طلاق رجعی واقع
ہوگی - فافہم م - وعن محمد انہ اذا قال انت طالق للبدعۃ او طلاق الشیطان یکون رجعیا - اور امام محمد سے نوادر مین
روایت ہی کہ جب اسنے کہا کہ تو طالقہ بدعت یا بطلاق شیطان ہی تو رجعی طلاق ہوگی ف - تو امام محمد نے طلاق بدعت مین ابو یوسف
سے اتفاق کیا اور طلاق شیطان کو بھی خارج کیا - لان ہذا الوصف قد یتحقق بالطلاق فی حالۃ الحیض - کیونکہ یہ وصف تو
حالت حیض مین طلاق دینے سے ثبوت ہو جاتا ہی ف کیونکہ حالت حیض مین جان بوجھکر طلاق دینا معصیت و اتباع شیطان ہی
تو وہ طلاق الشیطان و بدعت ہو گئی - فلا تثبت البینونۃ بالشک - تو شک کے ہونے کی وجہ سے بائنہ ہونا ثبوت نہین ہوگا الخ

Marfat.com

کیونکہ اسکے قول کا مصداق اسطرح ہوجائیگا کہ عورت جبوقت حیض سے ہو تو اسکی کہی ہوئی طلاق اسپر واقع ہو یعنی طلاق بدعت طلاق
شیطان ہوگئی - اور شاید یہ مراد ہو کہ اگر نیت بائنہ ہو تو بائنہ ہوگی - جیسا کہ قول ابو یوسف ہے اور یہی اختیار المعتوی ہے واللہ سبحانہ
اعلم - م - وکذا اذا قال کالجبل - اور یونہی جب کہا کہ تو طالقہ مانند پہاڑ کے ہے ف - یعنی طلاق مانند کوہ تو بائنہ ہوگی -
لان التشبیہ یوجب زیادۃ لا محالۃ - کیونکہ پہاڑ سے تشبیہ دینا لامحالہ زیادتی کو موجب ہے ف - پھر زیادتی یا تو ذات میں
ہو یعنی طلاقین تین کردی یا کمتر درجہ یہ کہ وصف میں زیادتی کرے اور اصول کے موافق یہی متعین ہے چنانچہ فرمایا - وذلک باثبات
زیادۃ الوصف - اور یہ اسی طور سے کہ وصف میں زیادتی ثابت کیجاوے ف - یعنی طلاق کا وصف جدائی رجعی تھا اسمیں زیادتی
یہ کہ جدائی بائنہ ہوگئی - وکذا اذا قال مثل الجبل - اور یونہی جب کہا کہ مثل پہاڑ ف - یعنی تو پہاڑ کے مثل طلاق سے طالقہ
ہے کیونکہ حقیقی معنی مثل کے نہیں ممکن کیونکہ پہاڑ ایک چیز عینی محسوس ہے اور طلاق ایک لفظ ہوتی ہے تو مثل کہنا کہ بیان مانند و
مشابہ بھی صرف زیادتی کی راہ سے ہو سکتا ہے - اور یہ وصف میں متعین ہے - لیکن مخفی نہیں کہ زیادتی کے سوائے بھی مشابہت ہو سکتی ہے
مثلاً جیسے پہاڑ یہاں سے وہاں تک سب ایک چیز ہے اسی طرح سے طلاق واحد ہے لہذا کہا کہ - وقال ابو یوسف یکون رجعیا
لان الجبل شیء واحد فکان تشبیہا بہ فی توحدہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ پہاڑ ایک چیز ہے تو پہاڑ
کے ساتھ تشبیہ صرف طلاق کے اکیلے ہونے میں ہوئی ف - اور شاید مراد یہ کہ جب اس شخص نے کچھ نیت نہیں کی تو حاکم شرع دیکھے
رجعیہ کے بعد دیکھے اور ظاہر ہے کہ جیسے پہاڑ کے ساتھ زیادتی میں مشابہت ہے اسی طرح ایک فرد ہونے میں ہے تو کمتر درجہ یہ کہ
ایک فرد میں مشابہت لی پس طلاق رجعی ہوئی اور اگر اسنے کہا کہ میری نیت طلاق بائنہ تھی یا کہا کہ میں نے سختی و زیادتی میں
مشابہت لی ہے تو بائنہ ہوجائیگی - واللہ تعالی اعلم - م - حاکم شہید رح کی کتاب کافی میں جو منجملہ کتب ظاہر الروایۃ کے ہے لکھا کہ اگر
کہا کہ تو طالقہ اکثر الطلاق ہے تو تین طلاقیں ہیں اور کم میں قاضی تصدیق نہ کریگا جبکہ کہے میری مراد ایک طلاق تھی - سع - اور اگر
دو کا دعوی کرے تو تصدیق ہونا چاہیے - م - اور اگر کہا کہ اکمل الطلاق یا اتم الطلاق ہے تو ایک رجعیہ ہے اور اگر کہا کہ تو طالقہ
بطلاق جسکا طول اتنا اور عرض اتنا ہے تو ایک بائنہ ہے اور تین طلاقیں نہ ہونگی اگرچہ نیت کی ہو - اور اگر کہا کہ تو طالقہ احسن الطلاق
وخیر الطلاق واعدل الطلاق وافضل الطلاق ہے تو ایک طلاق بروقت سنت بروجہ سنت ہے اور اگر تین کی نیت ہو تو تینوں بطریق سنت
اپنے اپنے وقت پر ہیں - اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ اگر کہا کہ تو طالقہ بطلاق حسنہ یا جمیلہ تو طلاق رجعی ہے اگر حالت حیض میں دی ہو
تو اور ابن سماعہ میں ہے کہ تو طالقہ اقبح الطلاق ہے تو ابو یوسف کے نزدیک رجعی و امام محمد کے نزدیک بائنہ اور تین کی نیت بھی جائز
ہے - سع - ولو قال لہا انت طالق اشد الطلاق - اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ شد الطلاق ہے - او کالالف - یا مانند ہزار
او ملاء البیت - یا بھر گھر ہے - فہی واحدۃ بائنۃ - تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے - الا ان ینوی ثلثا - مگر آنکہ مرد نے تین طلاق کی نیت
کی ہو ف - تو تین طلاقیں واقع ہونگی - ف - پس یہاں تین لفظ ہیں اول اشد طلاق - دوم کالف مانند ہزار - سوم گھر بھر کی -
اما الاول فلانہ وصفہ بالشدۃ - اول یعنی اشد میں یہ حکم اسواسطے کہ اسنے طلاق کو شدت کا وصف کیا ف - پس لغت عرب
میں شدت کے معنی مضبوطی و پکی کے ہیں پس طلاق شدیدہ کے معنی طلاق مضبوط و محکم - وہو البائن - یہی طلاق بائن ہے - لانہ
لا یحتمل الانتقاض والارتفاض - کیونکہ وہ قابل ٹوٹنے اور چھوٹنے کے نہیں ہوتی ہے - اما الرجعی فیحتملہ - اور رجعی طلاق قابل
ٹوٹنے کے ہوتی ہے ف - کیونکہ اسمیں جدا کیا پھر چاہا رجوع کرلیا - تو خالی رجعی کی کفایت نہوگی اور اس سے معلوم ہوا کہ مدار اسکا
اسی معنی پر ہے کہ وہ ٹوٹنے کے قابل نہ ہو - تو تین طلاقیں بھی بمعنی مذکور ایسی ہی ہیں بلکہ انہیں تو علاوہ ضرر ہے لہذا یہاں تین طلاق کی
نیت بھی صحیح ہے اگر کہو کہ کیونکر صحیح ہوگی جبکہ لفظ مفرد ہے - جواب یہ کہ - انما یصح نیۃ الثلث لذکرہ المصدر - تین طلاق کی
نیت اسی وجہ سے صحیح ہوئی کہ اسنے لفظ مصدر ذکر کیا ہے ف - یعنی اشد الطلاق - میں طلاق ذکر کیا ہے فعل نہ اگر یوں کہا ہو کہ تو طالقہ

Marfat.com

شدیدہ ہو تو صرف ایک بائنہ واقع ہونا چاہیے اور تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ مگر اگر کہا جاوے کہ مطلقہ شدیدہ کی دو صورتیں ہیں ایک اعلیٰ درجہ
جبکہ مغلظہ بسہ طلاق ہو اور ایک ادنیٰ درجہ جبکہ بائنہ بیک طلاق ہو۔ پس جب کلام مطلقہ شدیدہ یا اشد الطلاق دو صورتوں کو محتمل ہوا اور
ایک ادنیٰ درجہ ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یہی متعین ہے اور اگر اسنے اعلیٰ کی نیت بیان کی تو وہ بھی صحیح ہے فاحفظ۔ یہ تو لفظ اول
کا بیان تھا۔ **واما الثانی**۔ رہا بیان دوم ف یعنی مانند ہزار۔ **فلانہ قد یراد بہذا التشبیہ فی القوۃ تارۃ وفی العدد
اخری**۔ تو اسوجہ سے کہ مراد ایسے قول سے کبھی تو قوت میں تشبیہ ہوتی ہے اور کبھی عدد میں تشبیہ ہوتی ہے ف۔ قوت کی مثال یہ کہ
یقال ہو الف رجل۔ بولتے ہیں کہ یہ مرد ہزار مرد ہے۔ **ویراد بہ القوۃ**۔ اور اس سے مراد یہ کہ ہزار کے برابر قوی ہے ف۔ اور عدد
کی تشبیہ خود ظاہر ہے۔ غرضکہ تو طالق مانند ہزار ہے اسمیں دونوں احتمال ہیں اول یہ کہ تجھے قوی طلاق ہے۔ اور دوم یہ کہ تیری طلاق بہت گنتی
مانند ہزار کے ہے۔ **فیصح نیۃ الامرین**۔ تو دونوں کی نیت صحیح ہو سکتی ہے ف۔ پس اگر اسنے کہا کہ میری نیت یہ کہ قوی طلاق ہے تو ایک
طلاق بائنہ واقع ہوگی جو ایسی قوی ہے کہ ٹوٹ نہیں سکتی۔ کیونکہ طلاق جب بائنہ واقع ہو تو اس سے رجعت کا اختیار نہیں ہوتا ہے پس
وہ طلاق کی جدائی میں قوی ہے۔ اور اگر اسنے کہا کہ میری مراد کثرت مانند ہزار تھی تو تین طلاقیں واقع ہونگی۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ
نیت ہو۔ **وعند فقد انہا**۔ اور نیت کچھ نہونے کے وقت۔ **یثبت اقلہما**۔ دونوں میں سے کمتر کا ثبوت ہوگا ف۔ اور وہ
ایک طلاق بائنہ ہے کیونکہ اس سے کم کا احتمال نہیں تو یہ قطعی ہے اور تین طلاق سے مغلظہ ہونا مشکوک ہے۔ **وعن محمد انہ یقع الثلث عند
عدم النیۃ لانہ عدد فیراد بہ التشبیہ فی العدد ظاہرا**۔ اور امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کچھ نیت نہونے کی صورت میں
تین طلاق واقع ہونگی کیونکہ ہزار تو عدد ہے پس ظاہر یہ کہ عدد میں تشبیہ مراد ہے ف۔ اور خلاف ظاہر یہ کہ قوت میں تشبیہ مراد ہے لیکن
ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک کوئی مانع نہو پس تین طلاق ہونگی۔ **کما اذا قال انت طالق کعدد الالف**۔ جیسے کسی نے کہا کہ
تو طالق مانند عدد ہزار کے ہے ف۔ تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں اسی طرح ظاہر تشبیہ عدد میں کہ تو طالق مانند ہزار ہے یہی حکم
ہوگا۔ یہ تو لفظ دوم کا بیان تھا۔ **اما الثالث**۔ رہا لفظ سوم ف گھر بھر طلاق۔ **فلان الشئ قد یملأ البیت لعظمہ فی نفسہ وقد
یملاہ لکثرتہ**۔ تو ایک بائنہ یا تین طلاقوں کی نیت اسواسطے صحیح ہے کہ کبھی تو ایک چیز تمام کوٹھری کو بھر لیتی ہے اس جہت سے کہ وہ چیز خود
ذات سے بہت بڑی ہے اور کبھی بوجہ اپنی کثرت کے کوٹھری کو بھر دیتی ہے ف۔ تو محتمل ہوا کہ ایک ہی چیز بہت بڑی مراد ہے یا کثرت مراد
ہے۔ **فای ذلک نوی صحت نیتہ**۔ تو دونوں میں سے جسکی نیت ہو صحیح ہے ف۔ پس اگر ایک ہی بہت بڑی مراد ہے تو وہ ایک طلاق
بائنہ ہے اور اگر کثرت مراد ہے تو تین طلاقیں ہیں۔ کیونکہ بھرپور کا لحاظ کرکے یہ گنجائش نہیں کہ تین سے کم لیجاویں اسواسطے کہ بھرپور
طلاقیں تو تین ہیں۔ یہ تو اسوقت کہ اسکی کچھ نیت بڑائی یا کثرت کی ہو۔ **وعند انعدام النیۃ یثبت الاقل**۔ اور نیت نہ ہونے
کی صورت میں جو کمتر ہے وہ ثابت ہوگی ف یعنی تین طلاق مغلظہ سے کمتر ایک طلاق بائنہ ضرور ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ مذکورہ بالا
صورتوں میں تشبیہ شدیدہ یا عظیم یا کبیر وغیرہ سے تھی اور اگر تشبیہ اسنے ضعیف یا حقیر یا قلیل سے دی تو کیا حکم ہوگا۔ پس اسکی جزئیات
بیان کرنے میں بہت طول کلام ہے لہذا امام مصنف رح نے رجوع کیا اور ایک کلیہ قاعدہ امام ابوحنیفہ اور انکے اصحاب کا مع اختلافات
اجتہاد کے بیان کردیا جس سے ان صورتوں کا حکم ہر ایک کے اجتہاد پر نکالنا آسان ہو جاوے۔ **ثم الاصل عند ابی حنیفۃ رح**
پھر قاعدہ کلیہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ **ان متی شبہ الطلاق بشئ یقع بائنا ای شئ کان المشبہ بہ**۔ جب اسنے طلاق
کو کسی چیز کے ساتھ تشبیہ دیا تو طلاق بائن واقع ہوگی خواہ مشبہ بہ یعنی جس سے تشبیہ دی ہے کوئی چیز ہو صفات سے عظیم وکبیر
وغیرہ ہو یا حقیر وقلیل وغیرہ ہو۔ **ذکر العظم اولم یذکر**۔ خواہ اسنے بڑائی کو بیان کیا ہو یا نکیا ہو ف یعنی خواہ کہا ہو کہ تجھے طلاق
مثل بزرگی پہاڑ کے یا تجھے طلاق مثل بڑائی چیونٹی کے سر کے ہے یا بڑائی وبزرگی کا نام نہ لیا صرف مثل پہاڑ یا مثل سر چیونٹی کے کہا
خواہ وہ چیز لوگوں میں بڑی گنی جاتی ہو یا نہیں۔ **لما مر من ان التشبیہ یقتضی زیادۃ وصف**۔ اسکی وجہ وہی جو سابق میں

گئی کہ تشبیہ دینا ضرور ایک وصف بڑھانے کو مقتضی ہے ف۔ پس تشبیہ سے پہلے طلاق کی جو حالت تھی اس سے بڑھنا چاہیے
اور پہلے کی حالت یہ کہ طلاق رجعی تھی اور اس سے بڑھنا یہی کہ بائنہ ہو یا مغلظ ہو جاوے تو لامحالہ بائنہ سے کمتر نہ ہوگی۔ وعند ابی یوسف
ان ذکر العظم یکون بائنا والا فلا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر اسنے بزرگی کو ذکر کیا ہو تو طلاق بائنہ ہوگی ورنہ نہیں۔ ای شیئ
کان المشبہ بہ۔ چاہے مشبہ بہ کوئی چیز ہو ف۔ حتی کہ اگر کہا کہ تجھے چیونٹی کے سر کی بڑائی کے مانند طلاق ہے تو طلاق بائنہ واقع
ہوگی۔ پس تشبیہ اگرچہ چیونٹی کے سر سے ہے مگر بڑائی و بزرگی کو ذکر کیا۔ الغرض لفظ بزرگی کے معنی میں ضروری ہے۔ لان التشبیہ
قد یکون فی التوحید علی التجرید۔ کیونکہ تشبیہ کبھی فقط اکیلا فرد ہونے میں بنا بر تجرید کے ہوتی ہے ف۔ مثلا پہاڑ سے تشبیہ دی
اور مقصود یہ کہ جیسے نیچے سے اوپر تک پہاڑ سب ایک فرد ہے اسی طرح تیری طلاق بھی ایک فرد ہے۔ پھر پہاڑ میں اگرچہ بزرگی بھی موجود
تھی اس سے تجرید کرلی یعنے جس خیال سے تشبیہ دی اسوقت لحاظ میں پہاڑ کو بزرگی اور سختی و دیگر اوصاف سے مجرد اور خالی
خیال کرکے صرف ایک فرد کے لحاظ سے تشبیہ دی۔ اور ایک فرد ہونے میں کوئی وصف نہیں بڑھا تو بزرگی کا ذکر ضروری ہے۔ اما اذا ذکر
العظم فللزیادۃ لامحالۃ۔ اور جب بزرگی کا ذکر تو وہ لامحالہ زیادتی کے واسطے ہوگا ف۔ لیکن مترجم کہتا ہے کہ ایک فرد کی تشبیہ میں کوئی وصف
پہاڑ کا ملحوظ نہونا مسلم مگر تشبیہ تو موجود ہے ورنہ طلاق اور پہاڑ کا ذکر ایک ہو جائیگا تو لامحالہ کہا جاوے کہ نہیں بلکہ طلاق کو تشبیہ
دینا مقصود ہے اور یہ تشبیہ اس طلاق پر زائد ہوگئی۔ فافہم۔ م۔ وعند زفر رح ان کان المشبہ بہ مما یوصف بالعظم
عند الناس یقع بائنا۔ اور زفر رح کے نزدیک جس چیز سے طلاق کو تشبیہ دی اگر وہ ایسی چیز ہو جو لوگوں کے نزدیک بزرگی
سے موصوف ہو (جیسے پہاڑ) تو طلاق بائنہ واقع ہوگی ف۔ قاضی یہی حکم کریگا اگرچہ اس شخص نے اسکو چھوٹا و حقیر سمجھا ہو۔
والا فہو رجعی۔ اور اگر یہ چیز جس سے تشبیہ دی لوگوں میں بزرگ نہ کہلاتی ہو تو اسکی تشبیہ سے طلاق رجعی رہیگی ف۔
لیکن یہ کہنا لازم ہوگا کہ طلاق دینے والے نے تشبیہ دینا ایک لغو کلام کیا جسکا کچھ فائدہ نہیں ہے حالانکہ فائدہ پر محمول کرنا اصل ہے
علاوہ اسکے طلاق کو ایک وصف تشبیہ کا ضرور حاصل ہوا حتی کہ کہا جاوے کہ اس مرد نے ایسی طلاق دی جو طلاق مشبہ ہے پھر بھی
مفتی مرحوم نے رایگان کر دی۔ غفر اللہ تعالی لنا و لہ بفضلہ العمیم وھو ارحم الراحمین۔ پھر سب تو بیان کیا اور شاگرد ارشد جناب
امام محمد کا کچھ ذکر نہیں تو بات یہ کہ قیل محمد مع ابی حنیفۃ رح۔ وقیل مع ابی یوسف رح۔ بعض مشائخ نے کہا کہ امام محمد اپنے
استاد امام اجل ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہیں یعنی جو امام رح کا قول وہی امام محمد کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اپنے بڑے بھائی
امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں ف۔ قول دوم اظہر ہے۔ بیانہ فی قولہ مثل راس الابرۃ مثل عظم راس الابرۃ مثل الجبل مثل
عظم الجبل۔ اس اختلاف کا ظہور اس قول میں کہ تو طالق ہے مثل سوئی کے سر کے یا مثل بڑائی سوئی کے سر کے ہے یا مثل پہاڑ کے
یا مثل بڑائی پہاڑ کے ہے ف۔ ان دونوں مثالوں میں ان چاروں ائمہ کے اقوال جمع ہیں اسطرح کہ جب اسنے کہا کہ تو طالق
مثل سوئی کے سر کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بائن ہے اور ابو یوسف و زفر رح کے نزدیک رجعی ہے۔ اور جب کہا کہ سوئی
کے بڑائی کے مثل تو طالق ہے تو اسنے بڑائی کا لفظ ذکر کیا پس ابو حنیفہ و محمد و ابو یوسف سب کے نزدیک طلاق بائن ہے۔ اور زفر کے نزدیک
رجعی کیونکہ سر سوزن لوگوں میں بزرگ نہیں کہلاتی ہے۔ اور جب کہا کہ تو طالق مثل پہاڑ کے ہے تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر رح کے نزدیک
بائن ہے اور ابو یوسف کے نزدیک رجعی کیونکہ شاید تشبیہ فقط ایک فرد ہونے میں ہو۔ اور جب کہا کہ تو طالق مثل بزرگی پہاڑ کے
ہے تو سب کے نزدیک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک تو صرف تشبیہ سے بائنہ ہوگئی اور زفر رح کے نزدیک پہاڑ
کہنے سے کیونکہ یہ لوگوں میں بڑا جسم کہلاتا ہے اور ابو یوسف کے نزدیک بزرگی میں تشبیہ صحیح ہے سمجھ ع۔ اور یہ سب اسوقت ہے کہ
اسکی کچھ نیت نہو اور اگر اسنے تین طلاقوں کی نیت کی تو صحیح ہے اور مبسوط میں ہے کہ تو طالق مثل برف کے ہے امام ابو حنیفہ کے
نزدیک بائنہ ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر سپیدی میں مشابہت لی تو رجعی ہے اور اگر سردی میں تو بائنہ ہے۔ اس مسئلے سے ظاہر ہوا

کہ امام مصنف نے جو ابو یوسف کے واسطے اصل بیان کی اسمین کچھ بڑائی یا بزرگی کی خصوصیت نہیں بلکہ مقصود یہ کہ زیادتی کا تذکرہ کیا جاوے جیسے مسئلہ برف بیت ہے اور اسی طرح جو امام ابو حنیفہ رح کے واسطے اصل بیان کی کہ تشبیہ دینے سے طلاق بائنہ ہو جائیگی اس سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کہے کہ تو طالق مثل طلاق سنت یا مثل طلاق عدل یا مثل طلاق احسن ہے تو ایسی تشبیہ سے بائنہ ہو جانا بہت بعید ہے کذا فی الفتح۔ مین کہتا ہون اسمین کچھ شک نہیں بلکہ کافی الحاکم اور مختصر الطحاوی مین ایسی صورت مین صریح ہے کہ طلاق بطور سنت بوقت سنت واقع ہوگی چنانچہ سابق مین عینی رح سے منقول ہو چکا فتذکرہ ۔ **ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي واحدة بائنة** ۔ اور اگر اسنے کہا کہ تو طالق تطلیقہ شدیدہ یا عریضہ یا طویلہ ہے تو یہ ایک طلاق بائنہ ہے۔ **لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن** ۔ کیونکہ جس طلاق کا تدارک ممکن نہو وہی شوہر کے اوپر سخت ہوگی اور ایسی طلاق تو بائنہ ہے ف۔ پس بائنہ واقع ہوگی۔ **وما يصعب تداركه يقال لهذا الامر طول وعرض** ۔ اور جس امر کا تدارک دشوار ہو اسکو کہتے ہین کہ یہ بنا چوڑا کام ہے ف۔ تو وہ بھی مانند بائن کے ہو گیا پس بائنہ واقع ہوگی۔ **وعن ابی یوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف لا يليق به فيلغو** ۔ اور ابو یوسف سے نوادر مین روایت ہے کہ ایسے کلمات سے طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ طلاق کیواسطے ایسا وصف لائق نہیں تو وصف لغو ہوا ف۔ خالی طلاق واقع ہوئی اور وہ رجعیہ ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر مذہب وہ ہے جو امام مصنف نے متون کے واسطے عمل شروع کی کہ آذا وصف الطلاق بضرب من الزيادة والشدة كان بائنا الخ۔ یعنی جب طلاق کو کسی قسم کی زیادتی یا شدت کے وصف کیساتھ موصوف کرے تو طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے اور اسکی مثال مین طلاق بائن و افحش الطلاق و اخبث الطلاق و طلاق الشیطان و طلاق البدعة مانند کوہ و اشد الطلاق و مانند ہزار و تطلیقہ شدیدہ و طلاق طویل و عریض یہ سب صورتین ذکر کین تو ہر ایک صورت مین بائنہ واقع ہوگی سوا۔ **ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة على ما مر والواقع بها بائن** ۔ اور اگر اسنے ان سب صورتون مین تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت صحیح ہوگی کیونکہ بائن ہونا دو قسم پر ہے ایک طلاق بائنہ (ایک طلاق) چنانچہ گزرا اور تین طلاقون سے بھی بائن ہی واقع ہوتی ہے ف۔ تو بدون نیت کے جو کمتر ہے یعنی ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور جب اسنے تین طلاقون کی نیت کی تو اسکی نیت پر بائنہ مغلظہ واقع ہوگی۔ یہی صدر شہید رح نے ذکر فرمایا ہے۔ اور امام عتابی رح نے اسکو اختیار کیا کہ اخیر صورت مین جب کہا کہ تو طالق تطلیقہ شدیدہ ہے تو اسمین تطلیقہ واحدہ کے معنی حاصل ہین پس شمس الائمہ رح کہتے ہین کہ تین طلاقون کی نیت صحیح نہیں ہے اور یہی تطلیقہ طویلہ و عریضہ مین ہے اور اسی کو اختیار کرکے کہا کہ صحیح یہ کہ اسمین تین کی نیت نہیں صحیح ہے۔ غایۃ البیان مین کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ لفظ جب وحدت کے واسطے متعین ہے تو احتمال نہ رہا پس بغیر محتمل مین نیت صحیح نہیں ہے۔ کما فی الفتح والعینی۔ پھر عینی رح نے جواب دیا کہ لفظ مین ایک ہی طلاق ہے لیکن طویل و عریض کے وصف سے تین طلاقین نکالی گئیین۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بالکل ساقط ہے کیونکہ طول و عرض تنہا قابل طلاق نہیں تو تعداد طلقات ثابت نہیں ہو سکتی بلکہ وصف بائنہ ہونے کا بڑھ جائیگا بخلاف بائنہ کے کہ وہ تنہا طلاق ہے۔ ہان جواب یہ ہے کہ تطلیقہ مصدر ہے اور مصدر جنس ہے اور اسمین تاے وحدت کچھ منافی نہیں تو تین طلاقین جنس کا فرد ہے یعنی وہ ایک فرد ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جس تطلیقہ کا وہ فرد جو تین طلاق ہے اور یہ معنی ابتداے شرح جامع مین الکر کے تارک کے واسطے صحیح ہین پس صواب وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا ہے۔

فصل فی الطلاق قبل الدخول ۔ یہ فصل عورت کے ساتھ دخول سے پہلے طلاق دینے کے بیان مین ہے ف۔ واضح ہو کہ غیر مدخولہ پر عدت نہیں تو اسکی طلاق بائنہ ہو جاتی ہے جیسے مدخولہ کی طلاق بعد عدت گزرنے کے بائنہ ہوتی ہے۔ **واذا طلق الرجل امراته ثلثا قبل الدخول بها** ۔ اور جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے ساتھ دخول سے پہلے تین طلاقین دین ف۔ یعنی اگر تینون طلاقین مجموعہ بطور بدعت کے ایکبارگی دیدین۔ **وقعن عليها** ۔ تو یہ سب واقع ہو جائینگی ف۔ اور اسکا یا اظہر

بدون حلالہ دوسرے شوہر کے اس عورت سے نکاح جدید نہیں کر سکتا۔ لان الواقع مصدر محذوف۔ کیونکہ واقع محذوف مصدر
ہے ف۔ اگرچہ ظاہر لفظ یہ کہ انت طالق ثلثا۔ تو طالق ثلث ہے۔ لان معناہ طلاقا ثلثا۔ کیونکہ اسکے معنی یہ ہیں کہ انت طالق طلاقا
ثلثا ف۔ تو طلاقا مصدر مفعول مطلق ہے اور ثلثا اسکی صفت ہے۔ علی ما بیناہ۔ چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے ہیں۔ فلم یکن قولہ انت
طالق ایقاعا علیحدۃ۔ تو اسکا یہ قول کہ انت طالق۔ کچھ علیحدہ ایقاع طلاق نہیں ہے ف۔ تاکہ کہا جاوے کہ انت طالق سے
ایک طلاق پڑکر بائنہ ہوگئی پھر ثلث کہنا بیکار ہوا بلکہ مفعول مطلق سے طلاق پڑی اور وہ تین طلاقیں ہیں۔ فیقعن جملۃ۔ تو سب
طلاقیں یکبارگی واقع ہوگئیں ف۔ اور اسمیں کچھ مشکل نہیں کیونکہ علیحدہ علیحدہ واقع کرنے میں یہ تعذر ہے کہ اول طلاق سے بائنہ
ہوگئی پھر دوسری کیونکر واقع ہو۔ اگر کہو کہ انت طالق علیحدہ ہے اور طلاقا ثلثا علیحدہ تو جواب یہ کہ یہی جملہ جب مدخولہ میں بولا جاوے
تو بالاتفاق تین طلاقیں پڑجاتی ہیں پھر اگر انت طالق علیحدہ ہو تو لازم آوے کہ چار طلاقیں ہیں قطع نظر اسکے کہ مفعول مطلق
اپنے فعل کا مصدر ہوتا ہے یعنی جملہ کے فعل سے یہی مراد ہوتا ہے پس علیحدہ نہیں ہو سکتا تو لامحالہ غیر مدخولہ پر یکبارگی سب واقع ہوجاینگی۔
فان فرق الطلاق۔ اور اگر اسنے طلاق کو متفرق کیا ف۔ یعنی تینوں طلاقوں کو متفرق دینا چاہا۔ بانت بالاول ولم
تقع الثانیۃ والثالثۃ۔ تو اول طلاق سے وہ بائنہ ہوگئی اور دوسری و تیسری واقع نہوگی۔ وذلک مثل ان یقول
انت طالق طالق طالق۔ اور متفرق کی مثال یہی ہے کہ کہے تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے۔ لان کل واحد ایقاع علیحدۃ
کیونکہ انمیں سے ہر ایک لفظ طالق علیحدہ ایقاع ہے۔ اذ لم یذکر فی آخر کلامہ ما یغیر صدرہ۔ کیونکہ اسنے اپنے کلام کے آخر میں
ایسا کوئی کلمہ نہیں ذکر کیا جو اول کلام کو بدل ڈالے۔ حتی یتوقف علیہ۔ حتی کہ واقع ہونا اس امر پر متوقف ہو جاوے ف۔
جیسے کہا کہ تو طالقہ طالقہ طالقہ ہے اگر تو اس گھر میں جاوے۔ چونکہ آخر میں شرط ذکر کی تو یہ معنی نہیں رہے کہ تجھے میں نے ایک
طلاق دوسری طلاق تیسری طلاق فی الحال دیدی بلکہ یہ معنی ہوگئے کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو مطلقہ ہوگی۔ اسی طرح تو طالقہ
طالقہ طالقہ بھی ہے کیونکہ مراد یہ ہوئی کہ انت مطلقۃ طلاقا ثلثا تو یہ پہلی صورت ہوگئی۔ اور جب اسنے کوئی کلمہ ایسا نہیں کہا تو طالقہ یعنی
تجھمیں صفت طالقہ ہے۔ اسیطرح دوسری طالقہ سے دوسری صفت اور تیسری طالقہ سے تیسری صفت ہے پس ہر ایک سے فی الحال طالقہ
کرنا مراد ہے۔ فیقع الاولی فی الحال۔ تو پہلی تطلیقہ فی الحال واقع ہوگی ف۔ پس وہ بائنہ ہوگئی۔ فتصادفہا الثانیۃ وہی
مبانۃ۔ پھر دوسری اسکو ایسی حالت میں پہونچی کہ وہ بالکل منقطع ہے ف۔ تو کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق واقع ہونے میں یہ شرط ہے کہ
زوجیت کا لگاؤ قائم ہو۔ لہذا اگر کسی اجنبیہ عورت کو تین طلاقیں دیں پھر اسیوقت اس سے نکاح کر لیا تو صحیح ہے۔ وکذا اذا قال
انت واحدۃ وواحدۃ وقعت واحدۃ۔ اور اسی طرح اگر عورت کو کہا کہ تو واحدہ اور واحدہ ہے تو ایک طلاق واقع ہوگی
لما ذکرنا انہا بانت بالاولی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ وہ پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی۔ ولو قال لہا انت طالق واحدۃ۔ اور
اگر شوہر نے جورو کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ ہے۔ فماتت قبل قولہ واحدۃ۔ مگر عورت اسکے واحدہ کہنے سے پہلے مرگئی ف۔ یعنی مرد کا
واحدہ کہنا عورت کے مرنے کے بعد واقع ہوا تو کیا وہ مطلقہ مری یا نہیں تو وہم ہوتا ہے کہ انت طالقۃ۔ تو طالقہ۔ اسی قدر سے طلاق
ہوچکی لیکن یہ غلط ہے اسواسطے کہ تمام کلام تو انت طالق واحدہ تک ہے اور اصل یہ کہ انت طالق طلاقا واحدۃ پس اگر فقط انت طالق
کہنا تو واقع ہوجاتی اور یہاں واقع نہوگی۔ کان باطلا۔ یہ کلام رائگان گیا۔ لانہ قرن الوصف بالعدد۔ کیونکہ اسنے طالق وصف
کو عدد سے ملانا چاہا ف۔ اور جب ایسا ہوتا ہے تو عدد معتبر ہوتا ہے۔ فکان الواقع ہو العدد۔ تو واقع صرف عدد ہوتا ہے ف۔
کیونکہ اگر وصف اور عدد دونوں معتبر ہوں تو انت طالق ثلثا۔ میں ایک طلاق بوادتین عدد ملکر چار ہوجاینگی پس ایسی صورت میں فقط
عدد معتبر ہوتا ہے۔ فاذا ماتت قبل ذکر العدد فات المحل قبل الایقاع فبطل۔ تو جب عدد بیان کرنے سے پہلے وہ عورت مرگئی
تو طلاق واقع کرنے کا محل ہی جاتا رہا تو بیکار ہوگئی۔ وکذا اذا قال انت طالق ثنتین او ثلثا۔ اسی طرح جب کہا کہ تو طالقہ

Marfat.com

جو طلاق پاسے طلاق ہو ف۔ گر وہ تین گننے سے پہلے وہ عورت مرگئی تو باطل ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکورۂ بالا ف کہ عدد ختم کرنے
سے پہلے محل جاتا رہا۔ وہذہ تجانس ما قبلہا من حیث المعنی۔ اور یہ مسئلہ اپنے ماقبل کے ساتھ ازراہ معنی کے ہمجنس ہے ف
یعنی یہ مسئلہ کہ عورت کو عدد سے ملاکر طلاق دی پھر ذکر عدد سے پہلے وہ مرگئی۔ یہ مسئلہ اپنے سابق مسئلہ سے کہ غیر مدخولہ کو طلاق دی
متفرق عدد سے کیونکہ جہاں اس مسئلہ میں طلاق رائگان جاتی ہے اسی وجہ سے کہ محل نہیں رہتا ہے۔ ن۔ ولو قال انت طالق
واحدۃ قبل واحدۃ۔ اور اگر غیر مدخولہ عورت سے کہا کہ تو طالقہ واحدہ قبل واحدہ ہے ف یعنی ایسی ایک طلاق کہ قبل واحدہ کے
ہے۔ او بعدہا واحدۃ۔ یا ایک جسکے بعد ایک ہے وقعت واحدۃ۔ تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی ف۔ اور ایک طلاق دیگر
خواہ وہ اول ہو یا دوم بیکار گئی۔ اور دونوں صورتوں کی حالت یہ ہے کہ دونوں میں اسنے دو دفعہ واحدہ ذکر کیا اور اول صورت
واحدہ قبل واحدہ۔ اور دوسری صورت واحدہ بعدہا واحدۃ۔ دونوں صورتوں میں قبل یا بعد کا ظرف ہے لیکن اول میں کوئی
ضمیر نہیں اور دوم میں بعد کے ساتھ ہا ضمیر ہے اور اول صورت کے معنی یہ ہیں تو طالقہ بواحدہ ہے قبل واحدہ کے گویا کہتا ہے کہ یہ طلاق
واحدہ تجھے ایسی حالت میں پڑی کہ جو واحدہ تجھے مل چکی اس سے پہلے یہ واحدہ کر دی گئی۔ اور دوسری صورت صاف ہے کہ
واحدہ ملی اسکے بعد واحدہ دوسری ملی۔ جب یہ معلوم ہوگیا تو جاننا چاہیئے کہ دونوں صورتوں میں اس سے ایک ہی طلاق واقع
ہوگی۔ یہاں ایک قاعدہ کلیہ سمجھ لینا چاہیئے۔ والاصل انہ متی ذکر شیئین۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اسنے دو چیزیں
ذکر کیں ف جیسے یہاں واحدہ اور واحدہ دونوں کو ذکر کیا۔ وادخل بینہما حرف الظرف۔ اور دونوں کے بیچ میں
لفظ ظرف لایا ف جیسے قبل وبعد وغیرہ جیسے یہاں ظاہر ہے۔ ان قرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور آخرا۔ اگر ظرف
کو ہائے کنایہ کے ساتھ ملایا تو یہ لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو آخر میں مذکور ہے ف جیسے دوسری صورت میں کہا کہ واحدۃ
بعدہا واحدۃ۔ دونوں واحدہ کے بیچ میں بعد ظرف کو ہا کے ساتھ ملاکر لایا تو بعدہا صفت دوسری واحدہ کی ہے یعنی دوسری
طلاق واحدہ ایسی ہے کہ وہ بعد کو واقع ہوئی۔ اسکی مثالیں اور بھی ہیں۔ کقولہ جاءنی زید قبلہ عمرو۔ جیسے کہو کہ آیا زید
قبل اسکے عمرو ف یعنی عمرو کا آنا اس صفت سے ہے کہ وہ قبل آیا ہے تو حاصل یہ ہوا کہ عمرو پہلے آیا پھر زید آیا۔ لہذا انت واحدۃ
بعدہا واحدۃ۔ کے یہ معنی کہ عورت کو ایک طلاق پڑی پھر ایک ایسی کہ وہ پیچھے ہوگئی تو ظاہر ہے کہ پچھلی لغو ہوگی جبکہ غیر مدخولہ ہے یہ تو
سوقت کہ ظرف کے ساتھ ہا کنایہ ملائی ہو۔ وان لم یقرنہا بہاء الکنایۃ کان صفۃ للمذکور اولا۔ اور اگر اسنے ظرف کے
ساتھ ہا کنایہ نہیں ملائی تو لفظ ظرف اس چیز کی صفت ہوگا جو اول مذکور ہے۔ کقولہ جاءنی زید قبل عمرو۔ جیسے آیا میرے
پاس زید قبل عمرو کے ف یعنی زید کی آمد اس صفت سے ہے کہ عمرو سے قبل ہے۔ پس مسئلہ کی اول صورت میں انت طالق واحدۃ
قبل واحدۃ۔ یہ معنی ہوتے ہیں کہ اب میں تجھے طلاق واحدۃ ایسی دیتا ہوں جو دوسری واحدہ سے اول کر دی۔ گویا اس سے
پہلے ایک ہو چکی ہے تو یہ اس سے اول کر دی۔ لیکن یہ خوب ظاہر ہے کہ اول کوئی نہ تھی ورنہ وہ بائنہ ہوکر چلی گئی ہوتی تو اسکا مطلب
یہ ہے کہ میں ایک طلاق کو زمانہ ماضی میں کرکے اس سے قبل ایک طلاق دیگر ٹھہراؤں۔ وایقاع الطلاق فی الماضی
ایقاع فی الحال۔ اور زمانہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوا کرتا ہے ف کیونکہ طلاق تو کسی زمانہ ماضی کا واقعہ بیان
کرنے وخبر دینے کو نہیں کہتے بلکہ بالفعل ایک جدائی پیدا کرنے کا نام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر زمانہ ماضی میں دی ہوتی تو عورت غیر مدخولہ
بھی بائنہ ہوکر چلی گئی ہوتی تو معلوم ہوا کہ ماضی کا ایقاع ہے وہ بھی ایقاع ہے تو ماضی کرنا جہالت ہے۔ لان الاسناد لیس فی
وسعہ۔ کیونکہ ماضی کی صفت پیدا کرنا اسکی طاقت سے خارج ہے۔ فالقبلیۃ فی قولہ انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ
صفۃ للاولی۔ تو قبل ہونا جو اسکے قول انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ میں مفہوم ہے وہ واحدہ اول کی صفت ہے ف یعنی میں
اب تجھے ایک طلاق ایسی صفت کی دیتا ہوں جو واحدہ سے پہلے ہے۔ یعنی اسکو زمانہ ماضی میں کیے دیتا ہوں۔ حالانکہ معلوم ہو چکا

Marfat.com

کہ یہ حالت ہو وہ زمانہ ماضی میں اسکے کرنے سے نہیں ہوسکتی تو لامحالہ یہی وقت رہی اور دوسری بھی اسیوقت رہی جسکے قبل ہوگی
فتبین بالاولی فلا تقع الثانیۃ - پس وہ اول واحدہ سے بائنہ ہوگئی تو دوسری واحدہ اسپر نہیں واقع ہوگی ف - اسی طرح اگر
صورت یعنی واحدۃ بعدہا واحدۃ - تو فرمایا کہ - والبعدیۃ فی قولہ بعدہا واحدۃ صفۃ للاخیرۃ - اور بعد ہونا جو اسکے قول بعدہا
واحدۃ میں مفہوم ہے وہ اخیر واحدہ کی صفت ہے ف - یعنی اخیر واحدہ ایسی طلاق واحدہ ہے جو ایک طلاق کے بعد واقع ہوئی تو اس سے
پہلے ایک ہوئی فحصلت الابانۃ بالاولی - تو اول واحدہ کے ساتھ عورت بائنہ ہوگئی ف - پس بعد والی بیکار ہوگئی - اس سے
ظاہر ہوا کہ اول صورت میں واحدہ قبل واحدۃ سے وہ واحدہ واقع ہوئی جو قبل کے بعد ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں وہ واحدہ
واقع ہوئی جو بعد کے قبل ذکر کی ہے - یہ لطیفہ ہے - اور یہ یاد رکھنا چاہیے کہ دونوں صورتوں میں ہر واحدہ الگ الگ پڑتی ہے یہی وجہ ہے
ایک ہی سے بائنہ ہوکر دوسری باطل ہوئی - ولو قال انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ تقع ثنتان - اور اگر اسنے کہا
کہ تو طالقہ واحدہ جسکے قبل واحدہ ہے تو دو طلاق پڑجاوینگی لان القبلیۃ صفۃ للثانیۃ - کیونکہ قبل ہونا دوسری واحدہ کی صفت
ہے - لاتصالہا بحرف الکنایۃ - کیونکہ قبل کے ساتھ ہا کنایہ متصل ہے ف - تو یہ واحدہ ایسی ہوئی کہ اس سے قبل ایک طلاق
ہے - حالانکہ یہ واحدہ بالفعل ہے - فاقتضی ایقاعہا فی الماضی - تو یہ مقتضی ہوئی کہ واحدہ زمانہ ماضی میں واقع ہوچکی - وایقاعہا
فی الحال - اور خود زمانہ حال میں پڑی غیر ان الایقاع فی الماضی ایقاع فی الحال ایضاً - لیکن طلاق کی شان ایسی
ہے کہ اسکا ماضی میں واقع ہونا یہی کہ حال میں واقع ہو ف - تو جو ماضی میں واقع ہونے والی تھی وہ بھی حال میں آگئی - اور حال تو
خود موجود ہے - فیقترنان - تو دونوں لگئیں پس دونوں واقع ہوجاوینگی ف - جیسے غیر مدخولہ سے کہنا کہ تجھے دو طلاق
فی الحال ہیں تو دونوں واقع ہیں - وکذا اذا قال انت طالق واحدۃ بعدہا واحدۃ تقع ثنتان - یونہی اگر کہا کہ تو طالقہ
واحدہ جسکے بعد واحدہ ہے تو دونوں واقع ہونگی ف - کیونکہ جب اسنے شروع کیا کہنا کہ تو طالقہ واحدہ - تو فی الحال طلاق ایجاد کی لیکن جب
کہا کہ یہ واحدہ جسکے بعد واحدہ ہے تو وہ بالضرور اس سے پہلے ہوئی لیکن ماضی میں نہوگی بلکہ حال میں آویگی تو دونوں ملگئیں - لان البعدیۃ
صفۃ للاولی - کیونکہ بعد ہونا تو اول طلاق کی صفت ہے ف - موافق اصل مذکور - کیونکہ ظرف کے ساتھ ضمیر متصل نہیں ہے - اسلیے کہ
واحدہ بعد واحدہ کے یہی معنی کہ یہ واحدہ ایسی ہے جو ایک کے بعد ہے تو پہلے در اصل وہ ایک ہے اور بعد یہ واحدہ ہے - فاقتضی ایقاع
الواحدۃ فی الحال - تو کلام مقتضی ہوا کہ فی الحال ایک واقع ہو - وایقاع الاخری قبل ہذہ - اور اس سے پہلے دوسری
واقع ہو ف - لیکن وہ بھی زمانہ حال میں واقع ہوگی کیونکہ طلاق میں ماضی بھی فی الحال ہے - فتقترنان - تو دونوں ملاکر
لگینگی ف - گویا اسنے کہا کہ فی الحال تجھپر دو طلاقیں ہیں - ولو قال انت طالق واحدۃ مع واحدۃ او معہا واحدۃ
تقع ثنتان - اور اگر اسنے غیر مدخولہ کو کہا کہ تو طالقہ واحدہ مع واحدہ ہے یا تو طالقہ واحدہ کہ اسکے ساتھ ملی واحدہ ہے تو دو طلاقیں
واقع ہونگی - لان کلمۃ مع للقران - کیونکہ حرف مع واسطے ملانے کے ہوتا ہے ف - جیسے اردو میں لفظ ساتھ یا ملی ہوئی -
وعن ابی یوسف فی قولہ معہا واحدۃ تقع واحدۃ - اور امام ابو یوسف سے نوادر میں روایت ہے کہ جب کہا کہ تو واحدہ ہے
کہ اسکے ساتھ میں واحدہ ہے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی - لان الکنایۃ تقتضی سبق المکنی عنہ لامحالۃ - اسواسطے کہ کنایہ مقتضی
ہوتا ہے کہ جس چیز سے کنایہ ہے وہ لامحالہ سابق موجود ہوجاوے ف - یعنی معہا میں ضمیر ہے اور ضمیر کا مرجع جو ہے تو مرجع پہلے موجود
ہو تب اسکی طرف ضمیر راجع ہو پھر اسکے ساتھ دوسری واحدہ ہے لیکن غیر مدخولہ تو پہلی طلاق سے بائنہ ہوچکی پس وہی واقع ہوگی - اور ظاہر
یہ کہ کسی چیز کے ساتھ میں کوئی چیز تو جب ممکن ہے کہ وہ چیز موجود ہولے تب اسکے ساتھ میں دوسری ہو - لیکن جواب یہ ہے کہ بیان وتصور
میں یہ ضرورت البتہ ہے اور خارج میں حاجت نہیں مثلاً جسنے خیال کیا کہ اپنے کو کے انگلی کے ساتھ میں بیچ کی انگلی ملاکر اٹھادین پھر
اسنے دونوں کو ساتھ اٹھادیا تو صحیح ہے - فافہم - م - یہ سب حکم غیر مدخولہ میں ہے - وفی المدخول بہا تقع ثنتان فی الوجوہ کلہا - اور

مدخولہ عورت میں ان سب صورتوں میں دو طلاقیں واقع ہونگی - لقیام المحلیۃ بعد وقوع الاول - کیونکہ پہلی طلاق واقع ہو جانے
کے بعد بھی وہ عورت دوسری طلاق کا محل موجود ہے ف - کیونکہ مدخولہ کے واسطے عدت ہوتی ہے تو جب تک عدت نہ گذرے عورت کا
تعلق نکاحی بالکل منقطع نہیں ہوتا ہے - ولو قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ وواحدۃ - اور اگر غیر مدخولہ
عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے - فدخلت - پھر وہ عورت داخل ہوئی - وقعت علیہا
واحدۃ عند ابی حنیفۃ وقالا یقع ثنتان - تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی - اور صاحبین نے کہا کہ دونوں
واقع ہونگی ف - اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ شرط کو مقدم بیان کیا اور جزاء کو پیچھے بیان کیا یعنی شرط لگائی کہ اگر تو اس
گھر میں گئی تو تیری جزاء یہ کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اور اگر شرط کو موخر کیا یعنی - ولو قال لہا انت طالق واحدۃ
وواحدۃ ان دخلت الدار - اور اگر کہا کہ تو طالقہ واحدہ اور واحدہ ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی - فدخلت پھر وہ
عورت غیر مدخولہ اس گھر میں گئی - طلقت ثنتین بالاجماع - تو بالاجماع وہ دونوں طلاقوں سے طالقہ ہو جائیگی ف - پس
معلوم ہوا کہ اختلاف صرف پہلی صورت میں ہے کہ جب شرط کو مقدم لایا ہے - لہما ان حرف الواو للجمع المطلق - صاحبین کی دلیل
(دونوں طلاقیں واقع ہونے میں) یہ کہ حرف واو (اور) تو مطلق جمع کے واسطے ہوتا ہے ف - یعنی جن دو چیزوں کے درمیان
واو آتا ہے تو اس سے صرف یہ سمجھا جاتا ہے کہ دونوں چیزیں کسی طرح جمع ہو گئیں خواہ معاً یک ساتھ یا آگے پیچھے مثلاً کہا کہ زید وخالد
آئے تو دیکھا جاوے کہ اگر دونوں ساتھ ہی آئے تو بھی صحیح ہے اور اگر پہلے زید آیا پھر خالد آیا یا پہلے خالد پھر زید آیا تو بھی صحیح ہے غرضکہ
اس سے صرف اتنا معلوم ہوا کہ آنے کا فعل دونوں سے ثابت ہوا ہے اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ دونوں کسطرح آئے ہیں مگر جا بے تو کسطرح
آئے ہوں یہ کہنا صحیح ہے کہ زید وخالد آئے - اسی قاعدہ پر ہم نے کہا کہ آیت وضوء میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم
الی المرافق وامسحوا الخ - یعنی واو کے ساتھ بیان فرمایا - اور یہ نہیں کہ فایدیکم الی المرافق فامسحوا - فا نہیں ہے جسکے معنی یکے بعد دیگرے
ہے تو حاصل یہ نکلا کہ وضوء میں منھ دھونا ہاتھ دھونا سر کا مسح پاؤں دھونا یہ سب جمع کرو چاہے جسکو مقدم کرو چاہے جسکو موخر
کرو ہاں ترتیب رکھنا عمدہ طریقہ ہے لیکن اگر دریا میں غوطہ مار کر سب ایک ساتھ دھو لئے تو بھی وضوء ہو گیا اور اہل لغت میں سے
کسی نے خلاف نہیں کیا کہ واو مطلق جمع کے واسطے ہے - فتعلقن جملۃ - تو دونوں طلاقیں جمع ہو کر معلق ہونگی ف - یعنی اگر گھر میں
گئی تو دونوں کا مجموعہ واقع ہوگا - کما اذا نص علی الثنتین - جیسے اس صورت میں کہ اسنے منصوص یوں کہا کہ ف - اگر تو اس
گھر میں گئی تو تجھ پر دو طلاقیں ہیں - او اخر الشرط - یا اسنے شرط کو پیچھے کر دیا ف - کہ تجھ پر ایک طلاق اور ایک طلاق ہے اگر تو
گھر میں گئی - تو بالاجماع دونوں واقع ہوتی ہیں - یوں ہی شرط کو مقدم کرنے میں دونوں جمع ہونگی - ولہ ان الجمع المطلق یحتمل القران
والترتیب - امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جمع تو محتمل ہے کہ ساتھ ملکر ہو یا ترتیب سے ہو ف - پھر تمنے اسکو ساتھ ہی مجموعہ
کیونکر لے لیا بلکہ یوں کہو کہ احتمال ہے کہ بشرط گھر میں جانے کے دونوں طلاقیں ساتھ ہی جمع ہو جاویں یا آگے پیچھے ہو کر جمع ہو جاویں
تو جمع ہونا دونوں طرح ہو جائیگا - فعلی اعتبار الاول یقع ثنتان - پس اگر اول طریقہ کا اعتبار کرو تو دونوں واقع ہو جاوینگی
وعلی اعتبار الثانی لا یقع الا واحدۃ - اور دوسرے طریقہ کا اعتبار کرلے پر صرف ایک ہی واقع ہوگی ف - کیونکہ عورت غیر مدخولہ
ہے تو جب ایک پہلے واقع ہو گئی تو وہ بائنہ ہو گئی اب دوسری کا محل نہیں رہا - کما اذا نجز بہذہ اللفظۃ - جیسے اس لفظ کے ساتھ
فی الحال دیدے ف - یعنی بدون شرط کے کہا کہ تو طالقہ واحدہ وواحدہ ہے تو واو میں دونوں کے احتمال کی وجہ سے ایک واقع ہوگی
اور شاید کہ دونوں اعتباروں کی تصریح مراد ہو یعنی اگر کہے کہ تجھ پر دو کا مجموعہ ہے تو دونوں واقع ہونگی اور اگر کہے تجھ پر ایک بعد ایک کے ہے تو صرف
ایک ہی واقع ہوگی پس ایک تو بہر حال واقع ہوگی رہی دوسری تو اسمیں شک ہے - فلا یقع الزائد علی الواحدۃ بالشک - تو
ایک سے زیادہ بوجہ شک کے نہیں واقع ہو سکتی - بخلاف ما اذا اخر الشرط - برخلاف اسکے جبکہ اسنے شرط کو موخر کیا ف - لو کہا

کہ تو طالق واحدہ و واحدہ ہے بشرطیکہ تو اس گھر میں جاوے یا اگر تو اس گھر میں جاوے - لانہ مغیر صدر الکلام - کیونکہ شرط تو ابتدا
کلام کو بدل دینے والی ہے ف - تو جب کہا کہ تو طالقہ ہے تو یہ طلاق واقع ہوجاتی مگر جب اسنے شرط لگائی تو ابھی نہیں واقع ہوئی - فیتوقف
الاول علیہ - تو پہلی طلاق اس شرط پر متوقف ہوگی ف جب شرط پائی گئی یعنی یہ عورت گھر میں داخل ہوئی تو پہلی طلاق واقع ہوگی
اور دوسری طلاق اسکے اور شرط کے درمیان ہے وہ بھی شرط پر متوقف ہوئی تو دونوں اسی شرط پر ہوگئیں - فیقعن جملۃ - تو دونوں
ساتھ ہی واقع ہونگی - ولا مغیر فیما اذا قدم الشرط فلم یتوقف - اور جس صورت میں شرط کو مقدم کیا تو کوئی چیز بدلنے والی
نہیں ہے تو طلاق کسی شرط پر متوقف نہیں ف - یعنی جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ واحدہ و واحدہ ہے تو شرط
پائے جانے کے بعد گویا اسنے کہا کہ اب تو واحدہ و واحدہ ہے پس جبکہ اول واحدہ کہا تو یہ کسی شرط دیگر پر موقوف نہیں پس فوراً
واقع ہوگی تو پھر دوسری واحدہ کا محل نہیں رہا - اور جس صورت میں شرط کو موخر کیا تو کلام اول یہ کہ تو طالقہ واحدہ و واحدہ
ہے تو یہ طلاق ابھی واقع ہوجاتی مگر جب کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو واقع ہونا موقوف بشرط ہوگیا اور جب اول واحدہ
موقوف ہوئی تو دوسری بھی متوقف ہوئی پس حاصل یہ ہوا کہ تیرے اس گھر میں داخل ہونے پر دو طلاقیں موقوف ہیں تو جب
داخل ہوگی دونوں واقع ہوجاوینگی - یہ حرف واو کا عطف تھا جسمیں جمع کے معنی ہیں - ولو عطف بحرف الفاء - اور اگر
حرف فاء سے عطف کیا ف - یعنی ایسا لفظ جس سے ایک کے پیچھے دوسری ہونا معلوم ہو بدون تاخیر کے مثلاً تو طالقہ واحدہ
پس واحدہ ہے تو اسمیں اختلاف الروایۃ ہے - فہو علی ہذا الخلاف فیما ذکر الکرخی - چنانچہ کرخی کی نقل میں یہ بھی باختلاف
مذکورہ بالا ہے ف - چنانچہ صاحبین کے نزدیک دو واقع ہونگی خواہ شرط کو مقدم کرے یا موخر کرے - اور امام کے نزدیک اگر شرط
مقدم کرے تو ایک اور اگر موخر کرے تو دو واقع ہونگی - لیکن یہ نقل خلاف اصول ہے - وذکر الفقیہ ابو اللیث انہ یقع واحدۃ
بالاتفاق لان الفاء للتعقیب - اور فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا کہ بالاتفاق ایک ہی طلاق واقع ہوگی - کیونکہ حرف فاء
تعقیب کے لیے ہے ف - جب کہا کہ تو واحدہ تو واحدہ یعنی واحدہ پس واحدہ ہے اگر گھر میں جاوے - اسکے یہ معنی کہ واحدہ ہے اسکے
پیچھے لگی ہوئی دوسری طلاق بترتیب ہے - تو جب گھر میں جانے پر اول واحدہ واقع ہوگئی تو بائنہ ہوجانے سے دوسری طلاق کا محل
نہیں رہا پس ایک ہی واقع ہوگی - فہو الاصح - اور یہی قول اصح ہے ف - کیونکہ یہاں جمع ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے فافہم
م - واضح ہو کہ طلاق کے شروع باب پر دو قسمیں کیں قسم اول طلاق صریح اور اسکو یہاں تک بیان کیا - اب دوسری قسم کا بیان
شروع کیا - واما الضرب الثانی - وہو الکنایات ملا یقع بہا الطلاق الا بالنیۃ او بدلالۃ الحال - اور رہی دوسری قسم
طلاق اور وہی کنایات ہیں تو اس سے طلاق نہیں واقع ہوتی مگر نیت کے ساتھ یا دلالت حال کے ساتھ ف - یعنی وہ شخص
ایسے الفاظ سے طلاق کا قصد کرے یا جس حالت میں یہ لفظ بولا ہے وہ حالت بتلاتی ہے کہ اس سے طلاق مقصود ہے تو قاضی حکم کریگا کہ
طلاق واقع ہوگئی ورنہ خالی لفظ سے نہیں واقع ہوگی - لانہا غیر موضوعۃ للطلاق - اسکی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کنایات کچھ طلاق
کے واسطے موضوع نہیں ہیں - بل یحتملہ وغیرہ - بلکہ طلاق کو اور دوسرے معنی کو دونوں کو محتمل ہیں ف - شاید طلاق مراد ہو
یا شاید دیگر معنی - فلا بد من التعیین او دلالتہ - پس ضرور ہوا کہ تعیین ہو یا تعیین پر دلالت ہو ف - یعنی نیت کرے کہ یہی
معنی مراد ہے یا ایسی حالت ہو جس سے یہ معنی مراد ہونے پر دلالت ہو مثلاً جورو مرد میں جھگڑا ہورہا تھا عورت نے کہا کہ اس
جھگڑے سے یہی بہتر کہ تو مجھے طلاق دیدے - مرد نے کہا کہ مجھے سیدھی راہ چلنا چاہیے ہے طلاق کی کیا ضرورت ہے - عورت نے کہا
مجھے سوائے اس راہ کے سیدھی راہ نہیں معلوم مجھی تو میں جانتی ہوں کہ سوائے طلاق کے اس روزمرہ کے جھگڑے سے نجات
نہیں - مرد نے کہا کہ اچھا جل تو جا کر اپنا ٹھکانا کر - یا جا اپنی راہ لے - یا مانند اسکے الفاظ کہے تو یہ حالت دلیل ہے کہ اسنے اس
طلاق کے معنی لیے ہیں - اور ایسے محاورات ہر زبان میں مختلف ہیں بلکہ کبھی ایک زبان میں وہ کنایہ طلاق ہوتا ہے اور دوسری

Marfat.com

زبان میں بے محاورہ ہونے سے نہیں ہوتا فافہم۔ م۔ قال وہی علی ضربین منہا ثلثۃ الفاظ یقع بہا طلاق رجعی و لا یقع بہا الا واحدۃ۔ قدوری نے لکھا کہ کنایات دو قسم ہیں انا بجملہ (رجعیات ہیں) تین الفاظ ہیں جس سے رجعی طلاق پڑتی ہے اور اسکے سوائے ایک طلاق رجعی کے زائد نہیں واقع ہوتی ہے۔ وہی قولہ اعتدی و استبری رحمک و انت واحدۃ۔ اور یہ تین الفاظ یہ ہیں اول تو اعتدادکر اور دوم تو اپنے رحم کا استبراء کر اور سوم تو واحدہ ہے۔ اما الاول۔ بیان لفظ اول ف۔ یعنی تو اعتداد کر سکتا یہ طلاق ہے۔ فلانہ یحتمل الاعتداد عن النکاح و یحتمل اعتداد نعم اللہ تعالٰی سو اسواسطے کہ یہ نکاح سے اعتداد کو محتمل ہے اور اللہ تعالٰی کی نعمتوں کے اعتداد کو محتمل ہے ف۔ کیونکہ اعتداد کے لغوی معنی شمار کرنا لیکن محاورہ ہوگیا کہ عورت بعد طلاق کے ایام عدت شمار کرتی ہے تو شاید یہ معنی مراد لیے یا اللہ تعالٰی کی نعمتیں شمار کرنا مراد لیا۔ بلکہ شاید یہ معنی ہوں کہ تو میرے احسانات کو شمار کر۔ ہاں اگر باہمی جھگڑے میں کہے تو عدت نکاح کے معنی ظاہر ہونگے۔ فان نوی الاول تعین نیتہ۔ پھر اگر اسنے عدت نکاح کے معنی مراد لیے تو اسکی نیت سے یہ معنی متعین ہو گئے ف۔ پس طلاق واقع ہوگی اور وہ رجعی ہوگی کیونکہ اسنے گویا یہ کہا کہ تو نکاح کی عدت کر۔ فیقتضی طلاقا سابقا۔ پس یہ مقتضی ہے کہ سابق میں طلاق پڑی ف۔ جبکی عدت بیٹھ۔ و الطلاق یعقب الرجعۃ۔ اور طلاق ایسی چیز ہے کہ رجعت اسکے پیچھے لگی ہے ف۔ یعنی چاہے رجعت کرے لہذا رجعت کا اختیار ہوا۔ اور خلاصہ یہ ہے کہ اصول میں مقرر ہوا کہ شرع میں جب حکم ہوا حالانکہ جس امر کا حکم ہوا ہے وہ بغیر دوسری چیز کے پورا نہیں ہو سکتا تو یہ حکم اپنے اقتضاء سے دوسری چیز کا حکم دینا ثبوت کرتا ہے۔ مثلاً حکم دیا کہ جمعہ کی نماز جماعت میں فرض ہے اور یہ نہیں کہا کہ کام کاج کو چھوڑ کر جانا پھر وہاں نماز پڑھنا فرض ہے لیکن نماز مذکور بدون اسکے ممکن نہیں تو حکم مقتضی ہوا کہ جمعہ کی اذان پر بیع چھوڑنا و جانا بھی فرض ہے۔ اسی طرح جب عدت نکاح میں بیٹھنا مراد ہوا تو عدت بعد طلاق کے ہوتی ہے تو یہ مقتضی ہوا کہ طلاق پہلے واقع ہوگئی پھر یہ طلاق صریح متعین ہے تو یہ نکلا کہ تجھے طلاق صریح ملی تو شرع کے موافق عدت بیٹھ۔ اور معلوم ہو چکا کہ طلاق صریح کی عدت میں مرد کو اختیار ہے کہ جب تک نہیں گزری چاہے عورت سے رجوع کرلے م۔ واما الثانیۃ۔ اور بیان لفظ دوم ف۔ استبری رحمک۔ نیت پر کنایہ رجعی ہے۔ فلانہا تستعمل بمعنی الاعتداد۔ سو اسواسطے کہ وہ عدت بیٹھنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے ف۔ اسلیے کہ استبراء رحم کے یہ معنی کہ تو اپنے رحم کا حمل سے پاک ہونا دریافت کر۔ حالانکہ یہ دریافت کرنا صرف عدت سے معتبر ہے کیونکہ جب ایام عدت میں حیض آئے تو دریافت ہو گیا کہ حمل نہیں ہے۔ لانہ تصریح بما ہو المقصود منہ فکان بمنزلتہ۔ کیونکہ استبراء رحم کہنا اس مقصود کی تصریح ہے جو عدت بیٹھنے سے ہوتا ہے تو بمنزلہ اعتدی کے ہو گیا ف۔ کیونکہ عدت بیٹھ کر استبراء کرنا مقتضی ہے کہ پہلے طلاق پڑ گئی۔ و یحتمل الاستبراء لیطلقہا۔ اور محتمل ہے کہ تو اپنے رحم کی براءت اسواسطے دریافت کر تاکہ شوہر اسکو طلاق دے ف۔ تاکہ ایسا نہو کہ حاملہ ہو تو بچہ کی پرورش میں دقت پڑے لہذا حکم دیا کہ پہلے براءت دریافت کر تاکہ تجھے طلاق دیدوں پس ضروری مقتضی نہوا کہ طلاق پڑ چکی ہاں اگر کہے کہ میں نے عدت ہی بیٹھنا مراد لیا ہے تو بالضرور طلاق واقع ہو چکی لیکن رجعی ہوگی۔ واما الثالثۃ۔ رہا بیان لفظ سوم ف۔ انت واحدۃ کنایہ رجعی ہے۔ فلانہا تحتمل۔ سو اسواسطے کہ یہ جملہ محتمل ہے ف۔ جبکہ انت مبتدا ہو اور واحدۃ لفظی نحو کے ساتھ ہے وہ خبر نہیں ہو سکتی تو دو معنی کو محتمل ہے اول۔ ان یکون نعتا لمصدر محذوف۔ یہ کہ واحدۃ صفت مصدر محذوف کی ہو معناہ تطلیقۃ واحدۃ۔ یعنی اسکے انت طالق تطلیقۃ واحدۃ ف۔ تو اس صورت میں صریح طلاق ہوگی۔ فاذا نواہ جعل کانہ قالہ و الطلاق یعقب الرجعۃ۔ پس اگر اسنے یہی مراد لی ہو تو ایسا ٹھہرایا جائیگا کہ گویا اسنے کہہ دیا اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت لگی ہے ف۔ پھر یہ تو دوسرا احتمال یہ ہے۔ و یحتمل غیرہ۔ اور دوم یہ کہ اسکے سوائے معنی ہوں۔ و ہو ان یکون واحدۃ عندہ او عند قومہ۔ وہ یہ کہ تو میرے نزدیک یا میری قوم کے نزدیک ایک ہے ف۔ یعنی خوبی میں ایک یا بدی میں ایک سا

Marfat.com

اصلح کہ انت ثابتۃ واحدۃ - پس مبتدا وخبر تو انت ثابتۃ ہو اور واحدۃ منصوب حال از ضمیر ثابتۃ ہو یا انت مبتدا اور واحدۃ خبر ہو تو
خبر کو رفع کے بجائے نصب دینا اسکی جہالت ہو جسکا کچھ اعتبار نہیں چنانچہ آتا ہو۔ م - بالجملہ یہ تینوں الفاظ ایسے ہیں کہ یا تو طلاق کو محتمل
ہیں یا غیر کو تو اسواسطے صریح طلاق نہیں ہیں - ولما احتملت ہذہ الالفاظ الطلاق وغیرہ یحتاج فیہا الی النیۃ - اور جب
یہ الفاظ صریح طلاق کو اور غیر معنی کو محتمل ہوئے تو انمیں نیت ضرور ہو ف - جب طلاق کی نیت ہوگی تو وہی متعین ہوگی اور مترجم نے
اشارہ کیا کہ یہ صریح طلاق کو محتمل ہیں نہ طلاق کے معنی کو - ولا یقع الا واحدۃ - اور ان الفاظ سے سوائے ایک طلاق کے واقع
نہوگی - لان قولہ انت طالق فیہا مقتضی او مضمر - کیونکہ انمیں یا تو انت طالق بطور اقتضاء ثابت ہو یا محذوف مقدر ہو
ف - چنانچہ اعتدی و استبری الرحم میں تو نیت طلاق کے وقت مقتضی ہو کہ انت طالق فاعتدی الخ - اور انت واحدۃ میں نیت
کے وقت یہ معنی کہ انت طالق واحدۃ - پس معلوم ہوا کہ درصورت نیت طلاق کے صریح طلاق ہوگی - ولو کان مظہرا لایقع بہ
الا واحدۃ - اور اگر انت طالق کا قول ظاہر ہوتا تو اس قول سے سوائے ایک طلاق کے واقع نہوتی - فاذا کان مضمرا اولی
تو جب یہ قول بیان مقدر رہا تو بدرجہ اولی ایک ہی واقع ہوگی ف - اگر کہو کہ انت واحدۃ میں تو انت طالق تطلیقۃ واحدۃ
کے ہوا اور تطلیقۃ مصدر سے تین طلاقین صحیح ہونا چاہیے کیونکہ مصدر اسکو محتمل ہوتا ہو - جواب دیا کہ - وفی قولہ واحدۃ
ان صار المصدر مذکورا لکن التنصیص علی الواحدۃ ینافی نیۃ الثلث - یعنی انت واحدۃ کی صورت میں اگرچہ
تطلیقۃ مصدر مذکور ہوا لیکن واحدۃ کی تصریح کرنا تین طلاقوں کی نیت سے منافی ہو ف - اگر فقط تطلیقۃ ہوتا تو محتمل تھا مگر جب
واحدۃ سے تصریح کردی تو مصدر سے حقیقی واحد نکلا اور تین طلاق کا مجازی واحد جاتا رہا پس تین طلاق کی نیت گویا مخالف عبارت
ہو جیسے کہا کہ تو ستکرہ ہو اور نیت طلاق کی تو صحیح نہیں ہو فافہم - م - ولا معتبر باعراب الواحدۃ عند عامۃ المشائخ - واضح ہو کہ
انت واحدۃ میں واحدۃ کے اعراب کا کچھ اعتبار نہیں یہی عامہ مشائخ کا قول ہو ف - خواہ وہ انت واحدۃ پیش دے یا فتحہ دے
یا ساکن بولے - بہرحال اگر اسنے نیت کی ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی - وہو الصحیح - یہی قول صحیح ہو - لان العوام لا یمیزون بین
وجوہ الاعراب - کیونکہ عوام لوگ کچھ اعراب کی وجہوں کو تمیز نہیں کرتے ہیں ف - یہ بات عوام عرب کی بولیوں میں ظاہر ہو مترجم
کہتا ہو کہ اردو میں یہ فقرہ نہیں جمتا ہو اگر اسنے کہا کہ تو واحدہ ہو تو کوئی وجہ طلاق ظاہر نہیں ہاں اگر کہا کہ تجھے واحدہ ہو یا ایک ہو تو
نیت کے وقت واقع ہوگی - واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کنایات میں سے یہ بیان قسم اول کے تین الفاظ کا تھا جنسے فقط
ایک طلاق رجعی وقت نیت واقع ہوتی ہو - رہی دوسری قسم تو فرمایا - وبقیۃ الکنایات اذا نوی بہا الطلاق کانت
واحدۃ بائنۃ - اور باقی الفاظ کنایات ایسے ہیں کہ جب اسنے طلاق کی نیت ہو تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - وان نوی ثلثا
کان ثلثا - اور اگر تین طلاق کی نیت کی تو تین طلاقین واقع ہونگی - وان نوی ثنتین کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر اس
لفظ کنایہ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ف - پس ان الفاظ سے بہرحال بائنہ واقع ہوتی ہو - وہذا
مثل قولہ انت بائن - اور اسکی مثال جیسے کہا کہ تو بائنہ ہو ف - بائن کسی چیز سے بالکل الگ ہونا اور جو شخص قد میں بہت
لمبا ہو کہتے ہیں کہ طویل بائن یعنی لمبا بیڈول ہو سب سے نرالا کینڈا ہو تو طلاق کی نیت شرط ہوئی - وبتۃ - اور تو بتۃ ہو - وبتلۃ - یا تو
بتلہ ہو ف - دونوں کے معنی قطع کے ہیں - وحرام - یا تو حرام ہو ف - جسمیں تصرف جائز نہو اور محترم ہو جیسے بیت الحرام - وحبلک
علی غاربک - یا تیری رسی تیری گردن پر ف - جیسے اونٹنی کی رسی اسکی گردن میں لپیٹ کر چھوڑ دیتے ہیں یعنی تو چھٹی ہوئی ہو
خواہ کام کاج سے یا نکاح کی رسی سے جیسی مراد ہو - والحقی باہلک - یا اپنوں سے جا مل ف - خواہ عدت کے لیے یا مجھ سے مطلقہ
ہوکر جیسی نیت ہو - وخلیۃ - یا خلیہ ہو ف - یعنی ہوئی کام کاج سے جیسے مرغی چھٹی پھرتی ہو یا نکاح کی قید سے - وبریۃ - یا تو بریۃ
ف - کام کاج سے بری ہو یا عقد نکاح سے - ووہبتک لاہلک - یا میں نے تجھے تیرے لوگوں کو ہبہ کر دیا ف - خواہ اسلیے کہ طلاق

دیدی یا تجھ پر مہربانی کر کے ملاقات کی اجازت دیدی۔ وسرحتک۔ یا تجھے میں نے تسریح کیا ف۔ جیسے جانور کو کھول کر چھوڑ دیتا
کرتے ہیں تاکہ ماں باپ سے ملاقات کرے یا طلاق دیدی۔ وفارقتک۔ یا میں نے تجھے مفارقت کی ف۔ چند روز کیلئے
کہیں جاؤنگا یا تجھے طلاق دیدی۔ وامرک بیدک۔ یا تیرا کام تیرے ہاتھ ہے ف۔ خواہ امور خانہ داری کا کام کاج یا یہ کہ
طلاق تیرے اختیار میں ہے چاہے طلاق دیدے پس اگر عورت نے کہا کہ میں نے طلاق لی تو ایک بائنہ واقع ہوگی اور اگر تین
طلاقیں لیں اور مرد کی نیت ہو تو واقع ہو جاوینگی۔ اور اگر عورت نے نہ لی تو واقع نہوگی۔ واختاری۔ یا تو اختیار کر ف۔
اچھی خصلت کر یا میں نے طلاق کا اختیار دیا تیرا جی چاہے اختیار کرے پس اگر عورت نے اختیار کیا تو واقع ہوئی ورنہ نہیں
۶۔ وانت حرۃ۔ یا تو آزادہ ہے ف۔ کسی کی لونڈی نہیں یا قید نکاح سے آزاد ہے۔ وتقنعی۔ یا کہا کہ تو قناع چہرہ پر ڈال لے
ف۔ تاکہ تجھے کوئی اجنبی نہ دیکھے یا مجھے تیرا چہرہ دیکھنا حرام ہوا کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وتخمری۔ یا تو خمار اوڑھ ف۔
تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں۔ واستتری۔ یا تو پردہ کر ف۔ تاکہ اجنبی نہ دیکھے یا میں نہ دیکھوں کہ تو مجھسے بائنہ ہوگئی
یہ وہم نہو کہ تقنعی وتخمری واستتری بھی سابق طلاق کو مقتضی ہیں پس چاہیے کہ رجعیہ واقع ہو یہ وہم باطل ہے اسواسطے کہ رجعی
میں شوہر کو چہرہ دیکھنا منع نہیں ہوتا بلکہ عورت کو سنگار بہتر تاکہ شوہر پھر راغب ہو جاوے اور یہاں اسنے دیکھنا حرام کیا تو یہ
طلاق بائنہ میں ہے۔ واعزبی۔ اور دور ہو جا ف۔ یعنی مجھسے غائب ہو کر والدین کی زیارت کر یا مراد یہ کہ مجھسے بائنہ ہوگئی
اب اپنی والدین کے یہاں جا۔ اور میرے پاس سے دور ہو۔ واخرجی۔ یا نکل جا ف۔ تاکہ زیارت کرے یا مجھسے بائنہ ہوگئی
میرے یہاں سے جا۔ واذہبی۔ یا چل دے ف۔ کام کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وقومی۔ یا اٹھ کھڑی ہو ف۔ کچھ کام
کر یا مجھسے بائنہ ہوگئی۔ وابتغی الازواج۔ یا اپنی جوڑی ڈھونڈھ لے ف۔ یعنی اپنی جوڑی کی گڑیاں عورتیں تلاش کرے
تاکہ تیرا دل بہلے یا مجھسے بائنہ ہوگئی اپنے واسطے شوہروں کو تلاش کر۔ پس یہ سب کنایات میں ہیں اگر نیت طلاق ہو تو بائنہ
واقع ہوگی۔ لانہا تحتمل الطلاق وغیرہ فلا بد من النیۃ۔ کیونکہ یہ الفاظ محتمل ہیں کہ طلاق کے معنی ہیں یا دوسرے معنی
ہیں تو طلاق کی نیت ضرور ہے ف۔ حتی کہ اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق کی نہیں تھی تو اسی کا قول قبول ہوگا۔ ف
الا ان یکون فی حالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ مگر جبکہ ان الفاظ میں سے کوئی لفظ ایسی حالت میں کہے کہ باہم طلاق کا ذکر تھا
فیقع بہا الطلاق فی القضاء۔ تو حکم قاضی میں ان سے طلاق واقع ہوگی ف۔ کیونکہ ظاہری حالت دلیل ہے کہ اسنے طلاق دی
لی اگرچہ شوہر دعوی کرے کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی ہے۔ ولا یقع فیما بینہ وبین اللہ تعالی۔ اور فیما بینہ وبین اللہ تعالی
طلاق نہیں واقع ہوگی۔ الا ان ینویہ۔ مگر جبکہ اسنے طلاق کی نیت کی ہو۔ قال سوی بین ہذہ الالفاظ وہذا فیما
لا یصلح ردا۔ مصنف رح نے فرمایا کہ قدوری رح نے ان سب الفاظ کو برابر کر دیا حالانکہ یہ حکم جو قدوری نے بیان فرمایا ایسے الفاظ
میں ہے جو رد میں مستعمل ہونے کے لائق نہیں ہیں۔ والجملۃ فی ذلک ان الاحوال ثلثۃ۔ اور تمام کلام اس باب میں
یہ ہے کہ حالات تین ہوتے ہیں۔ حالۃ مطلقۃ وہی حالۃ الرضاء۔ ایک حالت مطلقہ اور وہ رضامندی کی حالت ہے ف۔ یعنی
عورت سے کوئی گفتگو یا غصہ کچھ نہیں ہے بلکہ مرد مطلق رضامندی کی حالت میں ہے۔ وحالۃ مذاکرۃ الطلاق۔ دوم حالت مذاکرہ
طلاق ف۔ یعنی باہم جورو مرد میں طلاق کا تذکرہ پھیلا ہوا ہے اگرچہ مرد کو غصہ نہیں ہے۔ وحالۃ الغضب۔ اور سوم غصہ کی حالت
والکنایات ثلثۃ اقسام۔ اور کنایات بھی تین قسم کے ہیں۔ ما یصلح جوابا وردا۔ اول وہ کہ جواب اور رد ہو سکتے ہیں ف۔
یعنی عورت نے طلاق مانگی اسکا جواب دیا حالانکہ جس لفظ سے جواب دیا وہ کنایہ طلاق بھی ہو سکتا ہے یا عورت نے کوئی بات کہی
اور مرد نے رد کر دی حالانکہ جس لفظ سے رد کی وہ طلاق کا کنایہ ہو سکتا ہے غرضکہ بعض الفاظ ایسے ہیں کہ وہ جواب یا رد ہونے
کے لائق ہیں۔ وما یصلح جوابا لا ردا۔ اور قسم دوم وہ الفاظ کنایہ جو جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں۔ وما یصلح

Marfat.com

جوابا ویصلح سبا وشتیمة - اور قسم سوم وہ الفاظ کنایہ جو کہ جواب ہو سکتے ہیں اور گالی و سخت گوئی بھی ہو سکتے ہیں - ففی
حالة الرضاء لایکون شئی منہا طلاقا الا بالنیة - پس رضامندی کی حالت میں الفاظ کنایہ میں سے کوئی اس لائق نہیں کہ
طلاق ہو جاوے مگر نیت کے ساتھ ہو جائیگا - والقول قولہ فی انکار النیة لما قلنا - اور اگر شوہر نے کہا کہ میری نیت طلاق
نہیں تھی تو قول اُسی کا قبول ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف - کہ یہ الفاظ کچھ طلاق کے واسطے موضوع نہیں ہیں بلکہ محتمل
ہیں تو نیت ضرور ہے اور نیت پر وقوف نہیں ہو سکتا مگر جبکہ وہ اقرار کرے یا اقرار کے گواہ قائم ہوں - یہ تو حالت رضاء کا حکم ہے -
وفی حالة مذاکرة الطلاق لم یصدق فیما یصلح جوابا ولا یصلح ردا فی القضاء - اور مذاکرۂ طلاق کی حالت میں قاضی
کے نزدیک شوہر کی تصدیق ایسے الفاظ میں نہوگی جو صرف جواب ہو سکتے ہیں اور رد نہیں ہو سکتے ہیں ف - کیونکہ جب وہ
الفاظ رد نہیں ہیں تو بظاہر طلاق ہیں پس انکار کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی تھی قبول نہیں ہوگا - اور قاضی اسکو طلاق قرار
دیگا - مثل خلیة بریة بائن بتة حرام اعتدی امرک بیدک اختاری - جیسے ۱ - خلیہ ۲ - بریہ - ۳ - بائن ہے - ۴ - بتہ
ہے - ۵ حرام ہے - ۶ - تو عدت کر - ۷ - تیرا امر تیرے ہاتھ ہے - ۸ - تو اختیار کر - لان الظاہر ان مرادہ الطلاق عند سوال
الطلاق - کیونکہ طلاق مانگنے کے وقت یہ کوئی لفظ کہنے سے ظاہر یہ کہ اسکی مراد طلاق ہے ف - اور قاضی پر واجب ہے کہ ظاہر کے
موافق حکم کرے تو وہ تصدیق انکار نہیں کریگا - ہاں فیما بینہ وبین اللہ تعالے اسکی تصدیق ہوگی اگر اسنے درحقیقت طلاق
مراد نہیں لی - ویصدق فیما یصلح جوابا وردا - اور ایسے الفاظ میں قاضی کے نزدیک بھی تصدیق ہوگی جو جواب اور رد
دونوں ہو سکتے ہیں ف - تو جب اسنے کہا کہ میں نے رد کا قصد کیا تھا تو تصدیق ہوگی - مثل قولہ اذہبی اخرجی تقنعی
قومی تخمری - جیسے عورت کی طلاق مانگنے پر اسنے کہا کہ ۱ - چلی جا ۲ - نکل جا - ۳ - مقنعہ ڈال لے - ۴ - اٹھ کھڑی ہو
۵ - اوڑھنی سے منہ ڈھک ف - استتری - اعزبی - یعنی پردہ کرلے - ۷ - میری نظر سے اوٹ ہو - العنایہ - وما یجری ہذا
المجری - اور جو الفاظ اسی معنی میں ہیں ف - کہ رد اور جواب دونوں ہو سکتے ہیں - لانہ یحتمل الرد وہو الادنی فحمل علیہ کیونکہ
یہ الفاظ رد کے معنی کو محتمل ہیں اور رد کرنا کمتر درجہ ہے تو اسی پر محمول ہوئے ف - کیونکہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ادنی درجہ تو یقینی
ہے اور اعلی درجہ میں شک ہے تو یقینی پر محمول ہوگا جب تک کہ اعلی کے واسطے دلیل قائم نہو اور دلیل یہاں یہ کہ وہ شخص اقرار
کرے کہ میری نیت طلاق تھی یا اسکے اقرار کے گواہ قائم ہوں - وفی حالة الغضب یصدق فی جمیع ذلک لاحتمال الرد
او السب - اور غضب کی حالت میں ان سب الفاظ میں اسکی تصدیق ہوگی کیونکہ رد کرنے یا گالی دینے کا احتمال موجود ہے -
الا فیما یصلح الطلاق - سوائے ان الفاظ کے جو فقط طلاق ہی کو محتمل ہیں - ولا یصلح للرد والشتم - اور رد و گالی دینے کو
محتمل نہیں ہیں - کقولہ اعتدی واختاری وامرک بیدک - جیسے ۱ - تو عدت کر - ۲ - اختیار کر - ۳ - تیرا کام تیرے ہاتھ
ہے - فانہ لا یصدق فیہا - تو ایسے لفظ میں اسکی تصدیق نہوگی ف - یعنی قاضی نہیں مانیگا کہ میں نے طلاق مراد نہیں لی
کیونکہ ظاہر کے خلاف ہے - لان الغضب یدل علی ارادة الطلاق - کیونکہ غضب غصہ اس امر کی دلیل ہے کہ طلاق مراد
تھی ف - ہاں اگر اسنے پہلے سے گواہ کر دیئے تھے کہ میں غصہ سے عورت کو اصلاح کہونگا بدون مراد طلاق کے تو قاضی اس
گواہی کو قبول کریگا اور یہ اشعار ہے کہ اللہ تعالی کے نزدیک اگر طلاق مراد نہو تو واقع نہوگی - وعن ابی یوسف فی قولہ
لا ملک لی علیک - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر اسنے کہا کہ میری تجھ پر کچھ ملک نہیں ہے - ولا سبیل لی علیک
یا میرا تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے - وخلیت سبیلک - یا میں نے تیری راہ چھوڑ دی - وفارقتک - یا میں نے تجھے الگ کیا - انہ
یصدق فی حالة الغضب - تو حالت غضب میں اسکی تصدیق ہوگی ف - اگر کہے کہ میری مراد طلاق نہیں تھی - لما فیہا
من احتمال معنی السب - کیونکہ ان الفاظ میں گالی و بدگوئی کا احتمال ہے ف - واضح ہو کہ الفاظ کنایہ میں سے بطور ترجمہ جعفر

دیگر یہ ہیں کہ خلاصہ میں ہے کہ مشائخ نے اختلاف کیا جب کہا کہ میں تیری طلاق سے بری ہو گیا اور کسی چیز سے براءت جیسی ہوتی ہے کہ
اسکو ادا کر دے اور اصح یہ کہ طلاق رجعی واقع ہو گی اور میرے نزدیک اوجہ یہ کہ طلاق بائن واقع ہو۔ اگر کہا کہ میں نے تیری طلاق
تجھے ہبہ کی تو رجعی واقع ہو گی اگر نیت ہو اور اگر کچھ نیت نہ ہو تو قضاءً واقع ہو گی۔ اور منجملہ کنایات کے میرے پاس سے ہٹ میرے
تیرے درمیان کچھ باقی نہیں۔ مجھے تجھ سے کچھ کام نہیں۔ بعض نے کہا کہ اگر نیت ہو تو واقع ہو گی اور بعض نے کہا کہ نہیں واقع ہو گی
کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں تو بدون نیت نہیں واقع ہو گی۔ اگر کہا کہ تجھ پر چاروں راہیں کھلی ہیں جو چاہے اختیار کرے
اسمیں اختلاف ہے اور اوجہ یہ کہ ایک بائنہ واقع ہو گی جبکہ نیت ہو۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ جب عورت کہے کہ میں نے اختیار کر لی
ورنہ کوئی واقع نہ ہو گی۔ م۔ کہا کہ تجھ پر تو مثل مردار یا شراب یا گوشت سور کے ہے تو نیت سے واقع ہو گی۔ کہا کہ تو میری جورو نہیں یا میں
تیرا شوہر نہیں۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نیت سے واقع ہو گی اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور واضح ہو کہ اگر پانی یا ہوا
پر یا ایسے طور پر طلاق تحریر کیا کہ وہ ظاہر نہیں ہوا تو طلاق نہیں واقع ہو گی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور اگر تحریر ظاہر ہو گئی اور نیت ہو
تو طلاق واقع ہو گی والجزئیات فی الفتاوی۔ م ف۔ ثم وقوع البائن بما سوی الثلثة الاول مذہبنا۔ پھر واضح ہو کہ کنایات میں سے
قسم اول میں الفاظ کے ماسوا تینوں سے طلاق بائنہ واقع ہونا ہمارا مذہب ہے ف۔ مذہب ابی حنیفہ و اصحابہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔ وقال الشافعی
یقع بہا رجعی لان الواقع بہا طلاق۔ اور شافعی رح نے کہا کہ ان الفاظ کنایہ سے بھی طلاق رجعی واقع ہو گی کیونکہ ان لفظوں سے واقع ہونے
والی تو طلاق ہے۔ لانہا کنایات عن الطلاق۔ کیونکہ یہ طلاق ہی کے کنایہ ہیں۔ ولہذا تشترط النیۃ وینتقص بہا العدد۔ اسی
وجہ سے نیت شرط ہوتی ہے اور ایسے شمار طلاق کم ہو جاتا ہے ف۔ یعنی مرد کو عورت پر تین طلاق کا اختیار ہوتا ہے وہ کنایہ کے طلاق پڑنے سے
گھٹتا جاتا ہے حتی کہ کنایہ کی تین طلاق دیدی تو عورت مغلظہ ہے کہ بدون حلالہ اسکی منکوحہ نہیں ہو سکتی ہے تو معلوم ہوا کہ کنایہ سے طلاق ہی
واقع ہوتی ہے۔ والطلاق معقب للرجعۃ کالصریح۔ اور طلاق کے پیچھے رجعت کا اختیار لگا رہتا ہے جیسے صریح طلاق میں ہے ف۔ لیکن
اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ یہی باتیں بائنہ میں موجود ہیں تو بائنہ کا اثر پیدا ہونے میں کچھ حرج نہ ہو گا۔ ولنا ان تصرف الابانۃ صدر من
اہلہ مضافا الی محلہ عن ولایۃ شرعیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن کرنے کا تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا جو اس تصرف
کے لائق ہے اور اسنے ایسے محل میں تصرف کیا جو اس تصرف کا محل ہے اور تصرف کرنے والے کو شرعی ولایت بھی حاصل ہے ف۔
تو ضرور اس تصرف کا اثر ظاہر ہو گا کہ وہ محل جسمیں تصرف ہوا ہے بائنہ ہو جائیگی۔ رہا یہ کہ تینوں باتوں کی دلیل چاہئے۔ ولا خفاء
فی الاہلیۃ والمحلیۃ۔ تو مرد کے لائق ہونے میں اور عورت کے محل ہونے میں تو کچھ بھی خفا نہیں ف۔ دلیل سے طول کلام کرنا بیفائدہ
ہے۔ والدلالۃ علی الولایۃ ان الحاجۃ ماسۃ الی اثباتہا۔ اور ولایت شرعی ہونے پر دلیل یہ کہ ایسے تصرف کی حاجت موجود ہے
ف۔ بدون اسکے حرج ہے اور حرج رفع کیا گیا تو اجازت بنظر حاجت دیگئی۔ کیلا ینسد علیہ باب التدارک۔ تاکہ مرد پر تدارک کا
دروازہ بند نہ ہو جاوے ف۔ کیونکہ جب ایک طلاق بائنہ نہ ہو تو ضرور ہو گا کہ تین طلاقیں دیدے پھر تدارک ممکن نہیں تو ایک طلاق
بائنہ مشروع ہوئی تاکہ چاہے پھر نکاح کرے۔ اگر کہو کہ طلاق رجعی دے تاکہ جب چاہے رجوع کر لے تو جواب یہ ہے کہ ہاں رجوع کا تدارک تو
ہو سکتا ہے لیکن ایک حاجت یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں چاہتا مگر عورت کیطرف سے مخمصہ میں پڑ گیا تو بائن کی اجازت ہوئی۔ لئلا یقع فی
عہدتہا بالمراجعۃ من غیر قصد۔ تاکہ شوہر بغیر قصد کے مراجعت کے ساتھ عورت کے عہدہ میں نہ پڑ جاوے ف۔ اسطرح کہ عورت
نے شہوت سے مرد کا بوسہ لے لیا یا اس سے لپٹ گئی تو رجعت ثابت ہو گئی حالانکہ مرد نہیں چاہتا تھا اور اگر ایک طلاق بائنہ ہو گئی ہوتی تو
عورت کے ایسے فعل سے کچھ اسکا فائدہ نہیں تھا۔ ہاں اگر عورت و مرد خود سمجھ کر راضی ہوتے کہ طلاق دینا بیفائدہ ہے پھر اتفاق
کرنا چاہئے تو تدارک ممکن ہے کہ پھر نکاح کر لیں۔ غرضکہ معلوم ہوا کہ طلاق رجعی سے مرد و عورت کی ضرورت پوری نہیں ہوتی ہے تو محل
طلاق بائن کی اجازت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مرد کو طلاق بائن کی ولایت حاصل ہے پھر اسکے الفاظ کنایہ سے قطعی جدائی کی

Marfat.com

تو اسکے معنی طلاق بائنہ کے ہین پس طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ اگر وہم ہو کہ لفظ کنایہ سے مراد وہ ہوتی ہی جو لفظ صریح کی مراد ہو جیسے صبح صادق۔ تو صریح لفظ ہی اور قرآن مین فجر کا سپیدہ ڈورا کنایہ ہی تو اس سے وہی مراد ہوئی جو صبح صادق سے مراد ہی تو سمجھو کہ جب کنایہ سے وہ مراد ہوتی ہی جو صریح لفظ سے مراد ہو تو کنایہ طلاق سے وہ مراد ہوگی جو صریح طلاق سے مراد ہو اور صریح طلاق کی مراد رجعی ہو تو کنایہ کی بھی رجعی ہوگی۔ جواب یہ کہ کنایہ سے ہماری مراد طلاق بائن ہی۔ **ولیست بکنایات علی التحقیق**۔ اور یہ الفاظ کنایہ در حقیقت لفظ طلاق کے کنایات نہین ہین۔ **لانہا عوامل فی حقائقہا**۔ کیونکہ الفاظ کنایہ تو اپنے حقیقی معنے مین استعمال ہوتے ہین۔ ف۔ اور جو لفظ حقیقت مین کنایہ ہو وہ مجازی معنی مین لیا جاتا ہی جیسے فجر کا سفید ڈورا۔ مجازاً طلوع فجر مراد ہی۔ یا عورت کو چھونے سے نہانا واجب ہی۔ مراد یہ کہ جماع کرنے سے۔ اور یہان کنایہ کا لفظ مثلاً تو اپنے واسطے جوڑا ڈھونڈھ۔ تو اسکے حقیقی معنی یہی ہین کہ تو اپنا شوہر تلاش کر کیونکہ مجھسے بائنہ ہوگئی۔ تو جب یہ حقیقی معنی مین مستعمل ہوا تو یہ در حقیقت کنایہ نہوا کیونکہ کنایہ تو مجاز کی قسم ہی تو انکو کنایہ کہنا مجازاً ہی اور در حقیقت یہ طلاق بائن کے الفاظ ہین۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ کنایہ نہوتی تو نیت کی ضرورت نہوتی جو حکم طلاق صریح سے یہ کنایہ ہین اسی جہت سے نیت کی ضرورت ہی۔ یہ بات صحیح نہین ہی بلکہ کنایہ کا لفظ دو معنی کو محتمل ہی تو نیت سے دو معنی لیے جاوین جو بائن کے ہین اور بائن دو طرح پر ہی ایک بائن بیک طلاق اور دوم بائن بسہ طلاق۔ **والشرط تعیین احد نوعی البینونۃ دون الطلاق**۔ اور شرط یہ کہ دونون قسم بائن مین سے ایک کو معین کرے نہ طلاق ف۔ بلکہ نیت اسواسطے کہ اس لفظ سے دونون حقیقی معنی مین سے کون معنی مراد ہین آیا یہ کہ تو اپنے واسطے اپنی ہم عمر عورتون کا جوڑا ڈھونڈھ تاکہ دل لگے یا یہ معنی کہ مرد کا جوڑا تلاش کر۔ پھر جب مرد کا جوڑا مراد ہوا اور طلاق بائن ہی تو آیا ایک طلاق بائن یا مغلظہ طلاق بائن ہی اسکے واسطے نیت شرط ہی۔ اور یہ جو تمنے کہا کہ بائن سے تعداد طلاقون مین کمی ہو جاتی ہی تو ہم بھی کہتے ہین کہ ہان ہو جاتی ہی۔ **وانتقاص العدد لثبوت الطلاق بناء علی زوال الوصلۃ**۔ اور عدد کی کمی بوجہ طلاق ثبوت ہونے کے بربناے زوال وصل کے ف۔ کیونکہ طلاق تو قید دور کرنا اور بائن سے بھی قید دور ہوگئی اور شرع مین اگر تین مرتبہ قید دور کرے تو مغلظہ ہوکر محتاج حلالہ ہی تو جب بائن سے تین مرتبہ قید دور کرے تو محتاج حلالہ ہی۔ اسی وجہ سے بائن کو طلاق صریح کا کنایہ کہتے ہین۔ اگر کہو کہ کنایہ مین ضرورت سے ایک بائن ثبوت ہوتی ہی اور تمنے کہا کہ تین بائن کی نیت بھی صحیح ہی جواب یہ کہ بائن کے معنی یہ کہ تعلق نکاح بالکل منقطع کرنے والی۔ اور یہ دو طرح ہی کبھی ایک بائنہ سے جسکو خفیفہ کہتے ہین اور کبھی تین بائنہ سے جسکو غلیظہ یعنے سخت جدائی کہتے ہین۔ **وانما تصح نیۃ الثلث فیہا لتنوع البینونۃ الی غلیظۃ وخفیفۃ**۔ اور ان الفاظ کنایہ مین اسی جہت سے تین بائنہ کی نیت صحیح ہی کہ بائنہ ہونا دو قسم ہی غلیظہ وخفیفہ ف۔ اور مشترک لفظ سے وہ معنی مراد ہوتے ہین جسکی نیت ہو پس جب غلیظہ کی نیت ہو تو غلیظہ بائنہ ہوگی۔ **وعند انعدام النیۃ**۔ اور جس وقت کہ دونون معنی مین سے کسی ایک کی خاص نیت نہو ف۔ تو لامحالہ انمین دونون مین سے کوئی مراد ہوگی لیکن ادنی درجہ سے کم ممکن نہین تو۔ **یثبت الادنی**۔ کمتر درجہ کی بائنہ ثبوت ہوگی۔ **ولا تصح نیۃ الثنتین عندنا**۔ اور دو طلاقون بائنہ کی نیت ہمارے نزدیک نہین صحیح ہی ف۔ پس ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد کے نزدیک نہین صحیح ہی۔ **خلافا لزفر رح**۔ بخلاف قول زفر رحمہ کے ف۔ کہ انکے نزدیک صحیح ہی مگر ہمارا قول ظاہر صحیح ہی۔ **لانہ عدد وقد بیناہ من قبل**۔ کیونکہ دو تو عدد ہی اور ہم سابق مین بیان کر چکے ف۔ کہ یہ کوئی فرد نہین ہی پس فرد حقیقی تو ایک ہی اور فرد حکمی کل یعنے تین کا مجموعہ ہی اور دو کسی مین نہین ہی۔ پھر یہ سب اسوقت کہ اسنے لفظ بائن کو مفرد کہا ہو۔ **وان قال لہا اعتدی اعتدی اعتدی**۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو عدت کر تو عدت کر تو عدت کر۔ ف۔ بدون واو کے تینون لفظ کہے۔ **وقال نویت بالاولی طلاقا**۔ اور کہا کہ مین نے اول اعتدی کہنے سے طلاق مراد لی تھی۔ **وبالباقی حیضا**۔ اور باقی دونون سے حیض مراد لیا تھا تو دیانۃً تصدیق کیجئیگی۔ دیانۃً **فی القضاء** حکم قضاء مین بھی تصدیق کیا جائیگا ف۔ یعنی قاضی بھی اسکو صادق ٹھہراویگا۔ **لانہ نوی حقیقۃ کلامہ**۔ کیونکہ

Marfat.com

اول تو اسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے ف۔ کیونکہ حقیقت عرفی مین اعتدی کے معنی حیض کے عدت معروف ہین۔ ولانہ یامر امرأتہ فی العادۃ بالاعتداد بعد الطلاق فکان الظاہر شاہدا لہ۔ اور اسلیے کہ عادت جاری ہو کہ مرد اپنی جورو کو بعد طلاق کے عدت پوری کرنے کا حکم دیا کرتا ہو تو ظاہری حال اسکے واسطے شاہد ہو ف۔ اور ظاہری حال پر قاضی حکم دیتا ہو۔ وان قال لم انو بالباقی شیئا۔ اور اگر اسنے کہا کہ باقی دونون اعتدی سے میری کچھ مراد نہین تھی۔ فھی ثلث۔ تو یہ تین طلاقین ہونگی۔ لانہ لما نوی بالاولی الطلاق صار الحال حال مذاکرۃ الطلاق فتعین الباقیان للطلاق بہذہ الدلالۃ۔ کیونکہ جب اسنے اول اعتدی سے طلاق مراد لی تو یہ حالت مذاکرہ طلاق کی حالت ہو گئی تو اس دلیل سے باقی دونون اعتدی بھی طلاق کے واسطے ظاہر ہوئین۔ فلا یصدق فی نفی النیۃ۔ تو نیت سے انکار کرنے مین اسکی تصدیق نہ ہوگی ف۔ ہان اگر واقعی سچا ہو تو عند اللہ تعالے ایک ہی طلاق ہوگی۔ بخلاف ما اذا قال لم انو بالکل الطلاق۔ برخلاف اسکے جب اسنے تینون اعتدی کو کہا کہ سب سے مین نے طلاق مراد نہین لی ہو ف۔ تو قول اسی کا معتبر ہو۔ حیث لا یقع شئی لانہ لا ظاہر یکذبہ۔ چنانچہ کوئی طلاق بھی نہین واقع ہوگی کیونکہ کوئی ایسی بات ظاہر نہین ہو اسکو جھوٹا بتلاوے۔ وبخلاف ما اذا قال نویت بالثالثۃ الطلاق دون الاولیین۔ اور یہی اسکے خلاف۔ دوسری یہ صورت ہو کہ اسنے کہا کہ مین نے تیسری لفظ اعتدی سے طلاق کی نیت کی اور پہلے دونون سے نہین کی ف۔ تو بھی تصدیق ہوگی۔ حیث لا یقع الا واحدۃ۔ چنانچہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ لان الحال عند الاولیین لم تکن حال مذاکرۃ الطلاق۔ اسواسطے کہ پہلے دونون لفظون کے وقت مین حالت مذاکرۃ الطلاق کی نہین تھی ف۔ بلکہ تیسری لفظ پر نیت طلاق کی پیدا ہوئی ہو تو ظاہری کوئی بات اسکی تکذیب نہین کرتی ہو پس سچا قرار دیا جائیگا۔ لیکن اگر واقعی جھوٹا ہو تو اللہ تعالی کے نزدیک جھوٹا ہوگا۔ ثم فی کل موضع یصدق الزوج علی نفی النیۃ انما یصدق مع الیمین لانہ امین فی الاخبار عما فی ضمیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتون مین شوہر کا قول نیت نہونے مین مانا جاتا ہو تو بھی مانا جائیگا کہ قسم کے ساتھ بیان کرے کیونکہ وہ اپنی دلی بات کی خبر دینے مین امین ہو۔ والقول قول الامین مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ امین ہی کا قول معتبر ہوتا ہو ف۔ خلاصہ قاعدہ یہ ہوا کہ ہر وہ چیز جو کسی شخص کے واسطے بطور تخصیص کے امانت ہو جیسے زید کے پاس دولت رکھی۔ یا وقف کے متولی کو مرمت وقف کی اجازت دے یا کسی شخص کو روپیہ دیا کہ اپنی امانت مین ہر روز ۵ سے یہ مکان بنوا دے یا عورت کی عدت یا مرد کی نیت تو جب ان لوگون نے قسم سے بیان کیا کہ بات اسطرح ہو اور عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی یا مرد نے کہا کہ میری یہ نیت تھی یا نہین تھی تو جہان تک ظاہری تکذیب نہو اسی کا قول معتبر ہو کیونکہ وہ امین ہو بخلاف اسکے جب ظاہری تکذیب ہو مثلاً عورت نے ۲۵ روز مین دعوی کیا کہ میرے سب حیض گزر گئے تو قول نہین قبول ہوگا اگرچہ قسم کھاوے یون ہی مرد کی نیت ہم۔

باب تفویض الطلاق

یہ باب طلاق سپرد کرنے کے بیان مین ف۔ اسمین تین فصلین ہین۔

فصل فی الاختیار ۔ اول فصل اختیار کے بیان مین ف۔ یعنی لفظ اختیار سے سپرد کیا تو دیکھا جاوے کہ کس طریق سے اختیار دینا صحیح ہو اور جب اختیار ہو جاوے تو کب تک رہتا ہو اور کیونکر نکل جاتا ہو اور کیا حکم ہو۔ واذا قال لامرأتہ اختاری ینوی بذلک الطلاق او قال لہا طلقی نفسک۔ اور جب اپنی عورت سے کہا کہ تو اختیار کر یعنی اپنے نفس کو درحالیکہ اس قول سے وہ طلاق مراد لیتا ہو یا کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے لے۔ فلہا ان تطلق نفسہا ما دامت فی مجلسہا ذلک۔ تو عورت کو اختیار ہوا کہ وہ اپنے آپ کو طلاق دے جب تک کہ وہ اپنی اس مجلس مین موجود ہو ف۔ اور مجلس وہ بیٹھک اور وہ

جب تک نہین بدلے تب تک مجلس واحد ہی چاہے جتنی دیر ہوجاوے اور اسکا کچھ بیان صلوٰۃ سجدہ سہو مین گزرا۔ فان قامت منہ۔ پھر اگر اس مجلس سے کھڑی ہوگئی ف۔ بغیر اسکے کہ طلاق دیے سا او احدثت فی عمل آخرہ۔ یا اسنے دوسرا کلام شروع کردیا۔ خرج الامر من یدہا۔ تو اسکے ہاتھ سے اختیار نکل گیا۔ ف۔ پس اول تو مرد کے اختیار دینے سے اسکو اختیار ہوجاتا ہی جبکہ مرد کی نیت طلاق ہو یا صریح کہے حتی کہ اگر عورت طلاق دے دے تو واقع ہوجائیگی۔ دوم یہ اختیار برابر اسی مجلس تک رہتا ہی اگرچہ کئی گھڑیان ہوجاوین۔ سوم مجلس بدل جانے سے عورت کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہی بعد اسکے عورت اپنے کو طلاق دے تو کچھ فائدہ نہین ہی۔ لان المخیرۃ لہا المجلس باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم اجمعین۔ کیونکہ جس عورت کو اختیار دیاگیا ہو اسکے واسطے مجلس تک حد ہی بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کے ف۔ قال عبدالرزاق انجرنا سم عن ابن ابی نجیح عن مجاہد عن ابن مسعود قال اذا الکہا الخ یعنے ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اسکے کام کا مالک کیا پھر کوئی بات پوری ہونے سے پہلے دونون متفرق ہوگئے تو پھر عورت کو اختیار نہین ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی اور مجاہد کی روایت ابن مسعود رضہ سے ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہی۔ ثم رواہ الطبرانی والبیہقی۔ من طریق عبدالرزاق۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبداللہ قال الخ یعنے جابر رضہ نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت کو اختیار دیا پس عورت نے اسی مجلس مین اختیار نہین کیا تو پھر اسکے واسطے اختیار نہین ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی۔ اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے یہی معنے حضرت عمر و عثمان و عبداللہ بن عمرو سے روایات سے۔ اسکے اسناد مین مثنی بن الصباح مین کلام ہی۔ م ت خ۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب امت نے اسکو قبول کیا تو ایسا کلام کچھ ضرر نہین رہا۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی یہی روایت ہی اگرچہ ضعیف روایت مخالف بھی آئی ہی مگر جمہور سے موافقت اولی واقوی ہی تو جب ان اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ مخیرہ کا خیار صرف مجلس تک ہی اور کسی سے انکار نہین ثابت ہوا تو یہی اجماع سکوتی ہی اور یہی فقہاے تابعین مین سے عطا وجابر بن زید و مجاہد و شعبی و نخعی کا اور ان بعد کے فقہاء مالک و ثوری و اوزاعی و شافعی و ابوثور وغیرہم کا قول ہی۔ ابن المنذر نے اعتراض کیا کہ حضرت عائشہ رضہ سے روایت ہی کہ ہم عورتون کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا سو ہم نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار کیا الی آخرہ۔ اور صحیحین سے ثابت ہی کہ اول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضہ سے پیش کیا تھا اور فرمایا کہ تو جلدی مت کیجیو حتی کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلے اور حضرت عائشہ رضہ نے جواب دیا کہ مین مشورہ کس بات کا کرون مین نے تو رسول اللہ کو لیا۔ اس سے دلیل ظاہر ہی کہ اختیار اسی مجلس تک نہین رہتا ہی ورنہ حضرت عائشہ رضہ کو اپنی والدین سے مشورہ کا وقت کہان سے ملتا۔ اس اعتراض مین بہت غلطی پیش آئی اور جواب اسکا یہ ہی کہ یہان جس خیار مین کلام ہی وہ یہ ہی کہ مرد نے عورت کو طلاق کی نیت سے خیار دیا حتی کہ اگر اسنے اختیار کیا تو واقع ہوگئی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو یہ خیار نہین دیا تھا اس خیار کے معنی وہ ہین جو قرآن مجید مین فرمایا۔ قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوۃ الدنیا وزینتہا فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا جمیلا۔ یعنی اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم اپنی بیبیون کو فرما کہ اگر تم دنیا کی زندگی و اسکی زینت چاہتی ہو تو آؤ مین تمہین متع دون اور اچھی طرح سے طلاق دیکر روانہ کردون۔ اس سے صریح ہی کہ آپ نے اختیار سے پسند کے معنی لیے تھے اور یہی لغت و عرف مین شائع ہین چنانچہ رسول مختار یعنے پسند کیے ہوے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم۔ اور بولتے ہین کہ میرے نزدیک یہ امر مختار ہی اور مین نے یہ اختیار کیا یعنی پسندیدہ یہ ہی پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے موافق حکم آیت کے بیبیون سے کہدیا کہ دنیا کی زینت یا رسول اللہ صلعم و آخرت ان دونون مین سے تمکو کیا بات پسند ہی اور یہ کچھ طلاق نہین تھی حتی کہ اگر وے جواب دین کہ ہمنے دنیا پسند کی تو طلاق نہین واقع ہوجاتی بلکہ وعدہ دیا تھا کہ اگر تم دنیا پسند کروگی تو ہم ایسا کرینگے۔ الحاصل یہ خیار جسمین بحث ہی عورت کے ہاتھ مین طلاق یا اسکے نفس کا اختیار دینا مراد ہی۔

صلے اللہ علیہ وسلم نے جو خیار دیا تھا یعنی دنیا و اسکا مال پسند کرنا یا آخرت و رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو پسند کرنا ان دونون مین
اختیار دیا تھا۔ اور یہ صریح نص قرآن ہے اور آویگا کہ حضرت عائشہ رضی نے جس سے جو فہم کیا وہ انکی سمجھ ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب
م ف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ مخیرہ کو مجلس تک خیار ہے اسلیے کہ ایسر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع سکوتی ہے۔ ولانہ تملیک الفعل منہا
اور اسلیے کہ خیار دینے سے تو عورت کو ایک فعل کا مالک کرنا ہوتا ہے۔ والتملیکات تقتضی جوابا فی المجلس۔ اور جتنی تملیکات ہین
سب اسی مجلس مین جواب کی مقتضی ہین۔ کما فی البیع۔ جیسے بیع مین ہے ف۔ کہ جب مثلاً بائع نے کہا کہ مین نے اس چیز کے
مقصود اہون کو بیچنا پسند کیا اور مشتری کو اسکے قبول کرنے کا اختیار دیا تو یہ اسی مجلس تک محدود ہے ورنہ اگر مشتری قبول نکرے اور
گھر چلا جاوے تو بائع فروخت کرنے سے عاجز ہوگا کیونکہ مشتری کو حق قبول حاصل ہے وہ چار روز کے بعد آکر کہیگا کہ مین نے قبول
کرلی تو بائع کہان سے لاویگا۔ پس بالضرور اسکو اسی مجلس تک اختیار رہے۔ اگر کہو کہ جواب تو فوراً ہو سکتا ہے پھر مجلس تک بھی درازی
نہوگا کیونکہ بائع کا ایجاب مثلاً ایک ساعت مین ہوا اور مشتری کا قبول بعد ایک ساعت کے ہوا تو دونون مین ارتباط و انعقاد نہوگا
جواب یہ کہ شے تنگی شرع نے دور کردی ہے۔ لان ساعات المجلس اعتبرت ساعۃ واحدۃ۔ کیونکہ مجلس کے ساعات سب
ملکر ایک ہی ساعت کے مانند شمار ہوتے ہین ف۔ اسی واسطے اگر ایک مجلس مین ہر ساعت مین اسنے مثلاً واسجد واقترب۔ آیت
سجدہ مکرر پڑھی تو ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے گویا اسنے ایک ساعت مین پڑھی۔ پس ایک مجلس نے سب ساعات کو جمع کرکے
ایک کردیا۔ الا ان المجلس تارۃ یتبدل بالذہاب عنہ ومرۃ بالاشتغال بعمل آخر۔ لیکن جاننا چاہیے کہ مجلس کا بدلنا
کبھی تو مجلس سے چلے جانے سے ہوتا ہے اور کبھی دوسرے کام مین مشغول ہو جانے سے ہوتا ہے۔ اذ مجلس الاکل غیر مجلس
المناظرہ۔ کیونکہ کھانے کی مجلس دوسری اور مناظرہ کی مجلس دوسری ہے۔ ومجلس القتال غیرہما۔ اور لڑائی کی مجلس ان
دونون کے سواے ہے ف۔ پس اگر ایک شخص اپنے دیوانخانہ مین بیٹھا رہا اور اول کھانے مین مشغول تھا تو وہ کھانے کا
جلسہ تھا پھر وہ مباحثہ مین مشغول ہوا تو یہ اس کام کا جلسہ ہے علی ہذا القیاس لہذا مصنف نے کہا کہ اگر مخیرہ کسی دوسرے کام
مین مشغول ہوئی تو اسکے خیار کی مجلس بدل گئی پس خیار جاتا رہا۔ ویبطل خیارہا بمجرد القیام۔ اور عورت کے خالی کھڑے
ہو جانے سے اسکا خیار جاتا رہیگا ف۔ بخلاف اسکے اگر کھڑی ہو اور اسکو خیار دیا جاوے پھر وہ بیٹھ جاوے کیونکہ یہ کوئی ایسی
بات نہین جس سے تبدیل ہو اور بیٹھے ہونے سے کھڑا ہونا تبدیل کرتا ہے۔ لانہ دلیل الاعراض۔ کیونکہ یہ منہ موڑنے کی دلیل ہے
ف۔ تو مجلس کا خیار مٹ گیا۔ بخلاف الصرف والسلم۔ برخلاف صرف و سلم کے ف۔ صرف نقد و سونا و چاندی کی بیع ہے
اور کتب مین یہ کہ اگر اشرفی فروخت کرے روپیہ کے عوض تو ادھار نہین جائز ہے لیکن اگر کہا کہ مین نے یہ اشرفی ۱۲ روپیہ
کو فروخت کی تو کھڑا ہونا اسکو باطل نہین کریگا۔ یون ہی سلم اور وہ یہ کہ مین نے دس روپیہ فی روپیہ ایک من کے حساب سے گیہون
سپید منیار خریدے اور روپیہ پر قبضہ کرنا شرط ہے پھر وہ کھڑا ہو گیا تو باطل نہین ہوئی۔ لان المفسد ہناک الافتراق من
غیر قبض۔ کیونکہ صرف و سلم مین بغیر قبضہ کے جدا ہونا مبطل ہے ف۔ اور خالی کھڑے ہونے سے یہ نہین لازم آیا کہ بغیر قبضہ کے
الگ ہوئے حتیٰ کہ اگر کھڑے ہوکر روپیہ پر قبضہ کیا یا بغیر نظر سے اوٹ ہوئے قبضہ کیا تو صحیح ہے۔ غرضکہ یہان کھڑے ہونے سے یہ لازم
نہین آتا کہ اسنے قبضہ کرنے سے منہ موڑا۔ اور مخیرہ مین جب وہ کھڑی ہوگئی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے لینے سے منہ موڑا تو اسکا خیار جاتا رہا
ثم لا بد من النیۃ فی قولہ اختاری۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ اختاری یعنی تو اختیار کر۔ اس قول مین نیت ضرور ہے ف۔
کہ طلاق کی نیت سے کہا ہو۔ لانہ یحتمل تخییرہا فی نفسہا وتخییرہا فی تصرف آخر غیرہا۔ کیونکہ وہ محتمل ہے کہ عورت کو اپنے نفس اختیار
کرلینے مین تخییر دے یا کسی دوسرے تصرف مین سواے نفس کی تخییر دے ف۔ تو دونون احتمال مین سے نفس کے اختیار دینے
کی نیت ضرور ہے۔ بخلاف طلقی کے کہ وہ صریح ہے لہذا طلاق لی تو بھی واقع ہوگی۔ فان اختارت نفسہا فی قولہ اختاری

Marfat.com

کانت واحدۃ بائنۃ - اور اگر عورت نے اختاری کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی - ف
یہاں دو باتیں ہیں اول یہ کہ مرد نے اختاری کہا پھر عورت کے کہنے سے واقع ہوئی جب عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو
اختیار کیا - دوم یہ کہ واقع بائنہ ہوگی - پس اول میں کسی کا خلاف نہیں لیکن خلاف قیاس ہے - والقیاس ان لا یقع بہذا
شئی وان نوی الزوج الطلاق - اور قیاس چاہتا ہے کہ اس لفظ اختاری سے کوئی چیز واقع نہ ہو اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو
لانہ لا یملک الایقاع بہذا اللفظ - کیونکہ شوہر خود اس لفظ سے کچھ نہیں واقع کر سکتا - فلا یملک التفویض الی غیرہ - تو وہ
دوسرے کو سپرد کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا ہے ف یعنی آدمی خود جس چیز کا مالک نہ ہو وہ دوسرے کی ملک میں کیونکر دے سکتا ہے پس
قیاس تو یہی ہے - الا انا استحسناہ - لیکن ہم نے اسکو استحساناً جائز جانا ہے - لاجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم - اس دلیل سے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس پر اجماع کیا ہے ف پس وہ حجت ہے - ولانہ بسبیل من ان یستدیم نکاحہا او یفارقہا - اور اس
دلیل سے کہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ عورت کا نکاح برابر قائم رکھے یا جدا کر دے - فیملک اقامتہا مقام نفسہ فی حق ہذا الحکم
تو اس اختیار میں وہ اپنے قائم مقام عورت کو کر سکتا ہے ف تو جب عورت سے کہا کہ اختاری - تو یہ مراد ہے کہ جیسے مجھ کو حق حاصل ہے کہ
اپنے آپ کو تیرے ساتھ رکھوں یا جدا کروں تو میں نے تجھے یہ حق دیا کہ تو نہیں ست جو بات چاہے اختیار کر پس اگر عورت نے کہا کہ
میں نے شوہر کو اختیار کیا تو نکاح بدستور قائم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاقہ ہو گئی - ثم الواقع
بہا بائن - پھر اس سے بائنہ ہی واقع ہوگی ف کیونکہ لفظ طلاق نہیں ہے بلکہ معنی معتبر ہیں اور معنی میں بائنہ ہے - لان اختیارہا
نفسہا بثبوت اختصاصہا بہا - کیونکہ عورت کا اپنے نفس کو پسند کرنا اسی طور سے کہ نفس عورت اسکے لیے مختص ہو گئی ف
ورنہ عورت کی ذات تو ہمیشہ سے اسکی ذات ہے - خلاصہ یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت کی ذات پر شوہر کا قابو کچھ نہیں رہا بلکہ وہ اپنی ذات
کی خود مختار ہو گئی - وذلک فی البائن - اور یہ بات صرف بائن میں ہوتی ہے ف کیونکہ رجعی میں شوہر کا قابو عدت تک ہے و
لا یکون ثلثا وان نوی الزوج - اور تین طلاقیں نہیں ہو سکتی ہیں اگرچہ شوہر نے تین طلاق کی نیت کی ہو ف پس اختاری
سے صرف ایک ہی بائن واقع ہو سکتی ہے - لان الاختیار لا یتنوع - کیونکہ اختیار کی قسمیں نہیں ہیں ف بلکہ واحد ہے تو بائن
بھی واحد ہوگی - بخلاف الابانۃ لان البینونۃ قد تتنوع - برخلاف بائن کرنے کے کہ بینونت دو قسم ہوتی ہے ف یک طلاق و سہ
طلاق پس اگر بائنہ سہ طلاق مراد لی تو تین واقع ہونگی اور اختیاری کو بائن ہونا لازم ہے - مخفی نہیں کہ اگر عورت سے کہا کہ تو بائن ہو تو
اختیار کر اور مراد طلاق مغلظہ ہے اور عورت نے بھی مغلظہ اختیار کی تو تین طلاقیں واقع ہونا چاہیئے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر
واضح ہو کہ نیت طلاق تو نفس کو اختیار کرنے میں عمل کریگی ورنہ اگر شوہر نے اختیار نفس مراد لیا اور عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا
اور اسکی یہ مراد کہ میں نے کام کرنا یا شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہ ہوگی - لہذا فرمایا - ولا بد من ذکر النفس فی کلامہ او فی کلامہا
اور نفس کے معنے خواہ مرد کے کلام میں یا عورت کے کلام میں مذکور ہونا ضروری ہے ف یعنی لفظ نفس کی خصوصیت نہیں بلکہ جو لفظ اس
معنی کو مفید ہو کافی ہے مثلاً میں نے اپنی ذات کو اختیار کیا - اور بدون اسکے لغو ہوگا - حتی لو قال لہا اختاری فقالت قد
اخترت فہو باطل - حتی کہ اگر عورت سے کہا کہ تو اختیار کر - پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہ باطل ہے ف کچھ طلاق
وغیرہ نہ ہوگی لانہ عرف بالاجماع - کیونکہ اختیاری کا بائنہ ہونا ہمکو اجماع سے معلوم ہوا ہے - وہو المفسر من احد الجانبین -
اور اجماع میں تفسیر ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک طرف سے نفس ذکر ہو - ف تو جس طرح وارد ہوا اسی طرح رکھا جائیگا کیونکہ وہ
قیاس کے خلاف وارد ہے - ولان المبہم لا یصلح تفسیرا للمبہم - اور اس دلیل سے کہ مبہم کی تفسیر مبہم سے نہیں ہو سکتی ف مثلاً
مرد نے کہا کہ تو اختیار کر - اور عورت نے جواب دیا کہ میں نے اختیار کیا - دونوں مبہم ہیں یہ معلوم نہ ہوا کہ کیا چیز اختیار کی - تو جب مبہم سے
تفسیر نہ ہوئی تو کلام مبہم رہا - ولا تعیین مع الابہام - اور مبہم ہونے کے ساتھ میں تعیین نہیں ہوتا ف اور بغیر تعیین کے

Marfat.com

طلاق نہیں ہوگی۔م۔ اور اگر نفس کی جگہ کوئی لفظ قائم کیا مانند تطلیقہ یا اختیارہ کے تو کافی ہے المحیط۔ تو اختیار کر۔ اسنے جواب دیا کہ
میں نے اپنے کو طلاق دی تو جوامع الفقہ میں بائنہ اور بدائع میں رجعیہ ہوگی۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ نیت شوہر کی موافق بائنہ کے ہو
اگر نیت نہو تو رجعیہ ہے۔ اور شاید کہ یہ قضاءً ہو واللہ اعلم۔م۔ واضح ہو کہ اختاری میں مجلس ہی تک محدود ہوتا ایسی صورت میں کہ خطاب
مطلق ہو اور اگر کہا کہ اپنی ذات کو طلاق دیدے جب کسی وقت تو چاہے تو یہ اختیار غیر مجلس میں بھی ہے۔ اگر عورت غائب ہو تو جس
مجلس میں خبر پہونچے اسی مجلس تک محدود ہوگی۔ اگر کہا کہ میں نے آج کے روز میں اسکو اختیار دیا تو آج کی مجلس علم میں ہوگا
حتی کہ اگر آج کا دن گزرا پھر اسکو علم ہوا تو اسکو کچھ اختیار نہیں ہے۔ واضح ہو کہ اختیارہ تین زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے
نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں بنظر پوری خلاصے کے اور اسی کو امام مالک نے مدخولہ میں اختیار کیا ہے۔ اور غیر مدخولہ میں
اگر اسنے ایک کی نیت بیان کی تو قبول ہے۔ حضرت عمر رض و ابن مسعود رض و ابن عباس سے ایک رجعیہ مروی ہے اور اسی کو شافعی
و احمد نے لیا ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک بائنہ مروی ہے اور یہ دونوں میں متوسط ہے۔ پھر حضرت عمر و ابن مسعود و ابن
عباس کے قول کو ترجیح دیگئی اسطرح کہ قرآن میں طلاق کے عقب رجعت آئی ہے مگر جب کہ تیسری طلاق ہو۔ لیکن یہ وجہ ترجیح کی
ضعیف ہے اسواسطے کہ باجماع طلاق بمال میں رجعت نہیں اور یونہی طلاق قبل دخول ہے پس اسیطرح وہ طلاق خارج ہوگی
جو بائن ہونے کے معنی میں ہے اور اگر عورت نے اپنی ذات کو اختیار کرنے سے بائنہ واقع نہو تو عورت کو اختیار دینے کا کچھ فائدہ
نہیں ہے کیونکہ رجعی میں مرد کو اختیار ہے جب چاہے رجوع کر لے خواہ عورت راضی ہو یا ناراض ہو۔ اور ترمذی رح نے حضرت عمر
و ابن مسعود رض سے روایت کی کہ اختیار نفس میں طلاق بائنہ واقع ہوگی تو حضرت عمر و ابن مسعود سے روایات مختلف ہوگئیں
مت۔ ترمذی نے کہا کہ واحدہ بائنہ واقع ہونا اکثر علماے صحابہ و تابعین کا قول ہے۔م۔ **ولو قال اختاری نفسک**۔ اور اگر
مرد نے کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ **فقالت اخترت یقع واحدۃ بائنۃ**۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو ایک
بائنہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ عورت نے یہ نہیں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ **لان کلامہ خرج مفسرا**۔ کیونکہ مرد کا کلام
تفسیر کے ساتھ واقع ہوا ہے ف۔ کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ **وکلامہا خرج جوابا لہ**۔ اور عورت کا کلام اسی کا جواب نکلا ہے
فیتضمن اعادتہ۔ تو یہ اسی کے دوبارہ لانے کو متضمن ہے ف۔ کیونکہ اصل جواب میں یہی ہے کہ جسکا جواب ہے اسی کو اعادہ کرے
مثلا پوچھا کہ زید نے بکر کو مارا تو جواب اصلی یہ کہ زید نے بکر کو نہیں مارا یا مارا مگر بطور تخفیف کے ہاں یا نہیں کہتے ہیں پس جبکہ مرد نے
کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر تو جواب یہ کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ تاکہ مطابق واقع ہو۔م۔ اور نفس کی جگہ تطلیقہ یا اختیارہ
کا بھی بجاے نفس کہنے کے ہے چنانچہ فرمایا۔ **وکذا لو قال اختاری اختیارۃ**۔ اور یونہی اگر کہا کہ اختیار کر تو اختیارہ کو
ف۔ یعنی بجاے (نفس کو) کے (اختیارہ کو) کہے۔ **فقالت اخترت**۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو یہی حکم ہے ف
کہ ایک بائنہ واقع ہوگی۔ **لان التاء فی الاختیارۃ تنبئ عن الاتحاد والانفراد**۔ کیونکہ اختیارہ میں جو تاء ہے وہ متحد ہونے
اور منفرد ہونے سے آگاہی دیتی ہے ف۔ یعنی اختیارہ کے معنی سے سمجھا جاتا ہے کہ ترا اختیار کرنا ایسا ہو کہ جو متحد و منفرد ہے ف۔
تو معلوم ہوا کہ کبھی یہ اختیار متعدد و منفرد نہیں ہوتا ہے۔ **واختیارہا نفسہا ہو الذی یتحد مرۃ ویتعدد اخری**۔ اور عورت
کا اپنے نفس کو اختیار کرنا بھی ایسا اختیار ہے جو کبھی متحد ہوتا ہے اور کبھی متعدد ہوتا ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ اپنے نفس کا
اختیار کرنا مراد ہے۔ وہ متحد جب ہوتا ہے کہ ایک طلاق سے اپنے نفس کو اختیار کرے اور متعدد جب ہوگا کہ کہے کہ تو اپنے نفس کو
اختیار کر جتنے سے چاہے یا تین طلاق سے۔ پس خلاصہ یہ کہ جبکہ کہا کہ اختیارہ واحدہ اختیار کر تو یہ بھی ہوگا کہ اپنے نفس کو ایک
طلاق دیدے کیونکہ یہ بھی کبھی واحدہ ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ **فصار مفسرا من جانبہ**۔ تو مرد کی جانب سے کلام مفسر ہوگیا
ف۔ گویا کہا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ یہ بھی ایک بائنہ ہوتی ہے۔ **ولو قال اختاری**۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر

Marfat.com

ف۔ یعنی مبہم کہا۔ فقالت اخترت نفسی۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ اور نفس کی تفسیر کر دی۔ یقع الطلاق اذا نوی الزوج۔ تو طلاق واقع ہو جائیگی بشرطیکہ شوہر نے بھی نیت کی ہو۔ لان کلامہا مفسر و مانواہ الزوج من محتملات کلامہ۔ کیونکہ عورت کا کلام صاف بیان ہے اور جو شوہر نے نیت کی وہ اسکے کلام کے محتملات میں سے ہے ف۔ تو شوہر کی نیت بھی اپنے کلام سے صحیح ہے۔ ولو قال اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر ف۔ یعنی مبہم محتمل طلاق کہا یا مفسر کر دیا کہ تو اپنے نفس کو اختیار کر۔ فقالت انا اختار نفسی۔ یعنی عورت نے اختار صیغہ مضارع کہا جو زمانہ حال و استقبال دونوں میں مستعمل ہوتا ہے اگر حال ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں۔ اور اگر مستقبل ہو تو یہ معنی کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرونگی ف۔ حالانکہ عقد نکاح و طلاق وغیرہ میں صیغہ ماضی چاہیے اور یہاں کلام شوہر تو صیغہ امر ہے جو مستقبل کے لیے ظاہر ہے اور کلام زوجہ حال یا استقبال ہے لیکن حکم دیا کہ۔ فہی طالق۔ یہ عورت طالقہ ہو گئی ف۔ یعنی استحساناً بائنہ ہوئی۔ والقیاس ان لا تطلق۔ اور قیاس یہ تھا کہ طالقہ نہو ف۔ کیونکہ عقد انشاء بلفظ ماضی نہیں ہے۔ لان ہذا مجرد وعد۔ کیونکہ یہ تو خالی وعدہ ہے ف۔ جبکہ یہ مراد ہو کہ میں اختیار نفس کرونگی اور کلمہ یا وعدہ کو محتمل ہے ف۔ اگر صیغہ مضارع پر لحاظ ہو۔ فصار کما اذا قال لہا طلقی نفسک فقالت انا اطلق نفسی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے (صریح طلاق میں) عورت کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دیدے پس اسنے کہا کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں یا دونگی ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ نہیں واقع ہوگی یوں ہی جب کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو بھی واقع نہو لیکن یہ قیاس چھوڑ کر علماء نے استحسان اختیار کیا کہ بائنہ واقع ہوگی۔ وجہ الاستحسان حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا۔ استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ف۔ جب حضرت صلعم نے کہا تھا کہ میں تجھ سے ایک امر پیش کرتا ہوں تو جلدی مت کیجیو یہانتک کہ اپنے والدین سے مشورہ کر لے پس اللہ تعالے کی آیات تلاوت کیں قل لازواجک ان کنتن تردن الحیوٰۃ الدنیا۔ حتی کہ اجراً عظیماً۔ تک پڑھ سنائیں جو قریب نازل ہوئی تھیں۔ انکا خلاصہ یہ ہے کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اپنی بیبیوں کو فرما کہ اگر تم رنگ دنیا و اسکی آرائش چاہتی ہو تو میں تمکو طلاق دیکر اچھی تمتع سے رخصت کر دوں اور اگر تم اللہ و رسول و دار الآخرۃ کو چاہتی ہو تو تمھارے محسنات کے واسطے اجر عظیم ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو کلام سنایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب دیا کہ اسی بات میں اپنی والدین سے میں مشورہ لوں۔ فانی ارید اللہ و رسولہ الخ سو میں تو چاہتی ہوں اللہ کو اور اسکے رسول کو اور دار الآخرہ کو۔ اور ایک روایت میں یہ لفظ ہے لا بل اختار اللہ و رسولہ یعنی نہیں بلکہ میں تو اختیار کرتی ہوں اللہ تعالی و اسکے رسول کو الخ۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک کھلنے لگا۔ حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ دوسری ازواج سے یہ نفرماویں کہ عائشہ رضہ نے کیا اختیار کیا ہے۔ آپ نے اسکو منظور نہیں فرمایا بلکہ ارشاد کیا کہ میں تو آگاہ کر دونگا کہ عائشہ رضہ نے ایسا اختیار کیا ہے۔ پھر سب ازواج نے یہی اختیار کیا۔ الحاصل یہ حدیث ہمارے استحسان کی حجت ہے۔ فانہا قالت لا بل اختار اللہ و رسولہ۔ کیونکہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ نے کہا کہ نہیں میں یہ دنیا و زینت نہیں چاہتی ہوں بلکہ اللہ تعالی و اسکے رسول و دار آخرت کو اختیار کرتی ہوں ف۔ پس دیکھو کہ اختار مانند بصیغہ مضارع کہا۔ واعتبرہ النبی علیہ السلام جواباً منہا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حضرت عائشہؓ کی طرف سے جواب معتبر ٹھہرایا ف۔ اور یہ نہیں حکم دیا کہ اخترت اللہ۔ بصیغہ ماضی جواب دے۔ بالجملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اگرچہ حضرت عائشہ طہرہ امہات المؤمنین رضی اللہ عنہن کو اختیار طلاق نہیں دیا تھا بلکہ دنیا یا آخرت میں سے ایک کو اختیار کرنا لازم کیا تھا کہ اختاری یعنی اختیار کر دنیا یا آخرت لیکن بافرق کے جو صیغہ اسمیں معتبر ہو وہی جواب اختیار میں ہے تو جب آپ نے صیغہ مضارع کو جواب معتبر رکھا تو یہ دلیل ہے کہ مسئلہ اختاری میں اگر عورت نے کہا کہ انا اختار نفسی۔ تو طلاق واقع

ہوگی۔ ولان ہذہ الصیغۃ حقیقۃ فی الحال وتجوز فی الاستقبال۔ اور اس دلیل سے کہ اختار صیغہ مضارع زمانہ حال کے لیے حقیقی معنی ہے اور زمانہ استقبال کے لیے مجازی ہے ف یہی علماے معانی کے نزدیک اصح قول ہے ح۔ کما فی کلمۃ الشہادۃ جیسے کلمہ شہادت میں ف جب کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ تو اشہد صیغہ مضارع ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ اس سے بالفعل ایمان صحیح ہونے کا حکم ہوتا ہے اور یہی معنی لیے جاتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ الوہیت کسی میں نہیں سواے اللہ تعالی کے۔ اور زمانہ استقبال کا وعدہ یا شک نہیں ہوتا کہ گواہی دونگا۔ واداء الشہادۃ۔ اور جیسے گواہی ادا کرنے میں ف جب گواہ نے قاضی کے سامنے کہا کہ اشہد انا ان لہذا الرجل دینار علی ہذا الرجل بکذا۔ یعنی گواہی دیتا ہوں کہ اس مرد زید کے واسطے اس مرد بکر پر اسقدر مال ہے تو صحیح ہے اور یہ معنی نہیں لیے جاتے کہ گواہی دونگا کہ اخ حالانکہ اشہد صیغہ مضارع ہے کیونکہ اسکا حقیقی معنی حال کے ہیں اور استقبال مجازی ہے جہاں کوئی قرینہ ہو اگر وہم ہو کہ پھر جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی۔ میں بھی حال کے معنی لیے جاویں یعنی میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں حالانکہ تمنے وعدہ استقبال قرار دیا۔ جواب یہ کہ اختار نفسی میں حقیقی معنی صحیح ہیں۔ بخلاف قولہا اطلق نفسے۔ بخلاف اسکے جب عورت نے کہا کہ اطلق نفسی ف کہ یہ معنی نہیں ہوسکتے کہ میں اپنے آپ کو طلاق دیتی ہوں۔ لانہ تعذر حملہ علی الحال۔ کیونکہ اسکو حال کے معنی پر محمول کرنا محال ہے۔ لانہ لیس بحکایۃ عن حالۃ قائمۃ۔ کیونکہ یہ حالت قائمہ کی حکایت نہیں ہے ف کہ کوئی حالت قائم موجود نہیں جسکو وہ نقل کرتی ہے۔ ولا کذلک قولہا انا اختار نفسی۔ اور اختار نفسی میں یہ بات نہیں ہے۔ لانہ حکایۃ عن حالۃ قائمۃ وہو اختیارہا لنفسہا۔ کیونکہ یہ ایک موجودہ حالت کی حکایت ہے اور وہ عورت کا اپنے آپ کو اختیار کرنا ف خلاصہ یہ کہ طلاق دینا تو صرف زبان کا فعل ہے اور دل کا فعل نہیں ہے جسکو زبان سے نقل کرے بخلاف اختیار کے کیونکہ اختیار کرنا پہلے دل سے ہوا پس دل میں ایک حالت قائم ہوئی اُسی کو عورت نے زبان سے نقل کرنے میں کہا کہ میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں جیسے اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ میں ہے کہ پہلے دل میں یقین قائم ہوا اسکو زبان سے بیان کیا۔ الکافی۔ پس جب طلاق دینا کوئی حالت دل میں نہیں جسکی زبانی نقل ہو تو لامحالہ اطلق نفسی صرف وعدہ ہوا یعنی طلاق دونگی پس اس محال کی وجہ سے حقیقت حال چھوڑ کر مجاز استقبال مراد لیا گیا۔ م۔ ولو قال لہا اختاری اختاری اختاری۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ف بدون واو کے تین بار کہا۔ فقالت اخترت الاولی والوسطی والاخیرۃ۔ پس عورت نے کہا کہ میں نے اول و درمیانی و اخیرہ کو اختیار کیا۔ طلقت ثلثا فی قول ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ کے قول میں عورت تین طلاق سے طالقہ ہوجائیگی۔ ولا یحتاج الی نیۃ الزوج۔ اور اسمیں شوہر کی نیت کی حاجت نہیں ہے ف اور نفس کو ذکر کرنے کی بھی حاجت نہیں ہے۔ وقالا تطلق واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی وانما لا یحتاج الی نیۃ الزوج لدلالۃ التکرار علیہ۔ اور شوہر کی نیت کی ضرورت اسواسطے نہیں کہ مکرر اختاری کہنا خود اسپر دلالت کرتا ہے ف کہ طلاق مراد ہے۔ اذ الاختیار فی حق الطلاق ہو الذی یتکرر۔ اسواسطے کہ مکرر وہی اختیار ہوتا ہے جو طلاق کے بارہ میں ہے ف پھر امام و صاحبین کی دلیل بیان کرنے سے پہلے ایک بات سمجھ لینا چاہیئے کہ مرد کے ملک میں تین طلاقیں جمع ہیں انمیں اول و دوم و سوم کی ترتیب نہیں ہے جیسے ایک صندوق میں روپیہ جمع ہوں تو یہ نہیں کہا جاتا کہ انمیں اول و دوم کی ترتیب ہے بلکہ مجموعہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو عورت کا یہ کہنا کہ میں نے اول اختیار کی اور دوم اختیار کی یعنی سابق ترتیب کے ساتھ جو اسکے بیان کیا ہے یہ واقعی ترتیب نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے میں شوہر نے عورت کو اپنے قائمقام کیا ہے اور شوہر کی ملک میں یہ طلاقیں بغیر ترتیب کے صرف مجموعہ ہیں تو عورت کے اختیار میں بھی ہوا کہ مجموعہ میں سے ایک دو تین تک طلاق دیدے اور اول و دوم و سوم تو موجود نہیں تو عورت کہاں سے یہ وصف لاویگی اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے کما فی الحاوی القدسی ۔۔۔ لہما ان ذکر الاولی وما یجری مجراہ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پہلی کہنا اور اسکے بجاے جاری ہے ف یعنی درمیان والی

Marfat.com

اور اخیر والی کہتا ـ لان کان لایفید من حیث الترتیب ـ اگرچہ یہ قول از راہ ترتیب کے کچھ مفید نہیں ہے ف جبکہ شوہر کے ملک
مین مجموعہ خود بلا ترتیب ہو تو ترتیب وار کہنا مفید نہیں ـ ولکن یفید من حیث الافراد ـ ولیکن مفرد کرنے کی راہ سے مفید ہے ف
یعنی اول کہنے مین دو یا تین ہیں ایک تو ایک طلاق اور دوم وہ طلاق پہلی صفت کے ساتھ جیسے زید کی نسبت کہا کہ یہ ایک شخص آیا
اور یون کہا کہ یہ اول شخص آیا ـ تو اول سے دو شخص واحد مع صفت اولیت کے مفید ہے پس جب پہلی طلاق کہنے مین بیان پہلی کی
صفت بیفائدہ ہے تو اکیلی ایک تو محال نہیں ہے پس جب عورت نے کہا کہ مین نے پہلی اختیار کی تو یہ معنی نکلے کہ مین نے ایک طلاق
اختیار کی ـ فیعتبر فیما یفید ـ تو عورت کا کلام جس معنی مین مفید ہو وہ معنی معتبر ہونگے ف یعنی واحد مفرد کے معنی اس سے لیے
جاوینگے پس گویا عورت نے کہا کہ مین نے ایک طلاق اختیار کی تو جب ایک بائنہ واقع ہوگئی تو پھر دوسری و تیسری کا محل نہین
رہا لہذا مسئلہ مین یہ حکم ہے کہ صرف ایک بائنہ واقع ہوگی ـ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جب پہلی ہونے کی صفت لغو ہے تو اکیلی ہونے
کی بھی صفت لغو ہے چنانچہ فرمایا ـ وله ان ہذا وصف ـ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ ایسا وصف ہی لغو ہے ـ لان المجتمع فی
الملک لا ترتیب فیه ـ کیونکہ مرد کے ملک مین جو مجتمع طلاقین مین انمین کوئی ترتیب نہین ہے ـ کالمجتمع فی المکان ـ جیسے
کسی مکان مین جو مجتمع ہو انمین ترتیب نہین ف مثلاً ایک مکان مین بہت سے آدمی جمع رہین تو انکو پہلا دوسرا تیسرا نہین
کہہ سکتے ہین بلکہ آنے کے وقت پہلا آنے والا اور دوسرا آنے والا علی ہذا القیاس ہوتا ہے اور اس سے قطع نظر کرکے صرف مجموعہ
ہونے کی راہ سے انمین کچھ ترتیب نہین ہے ـ اسی طرح مرد کی مجتمع طلاقون مین ترتیب نہیں ہے مگر عورت نے مرد کی طرف سے اختیار
پاکر انکو ترتیب وار کیا ـ والکلام للترتیب ـ اور عورت کا کلام ترتیب کے واسطے ہے ف اور مفرد بیان کرنے کے واسطے
نہین ہے ـ والافراد من ضروراته ـ ہان مفرد ہونا ترتیب کے واسطے لازم ہے ف یعنی جب ترتیب سے اول و دوم و سوم
کرو تو لازم ہے پہلے مفرد ہو اور دوسرے الگ مفرد ہو اور تیسرے الگ مفرد ہو ـ غرضکہ مفرد ہونا ترتیب کے تابع ہے اور کلام مذکور
بغرض ترتیب بولا گیا ہے ـ فاذا لغی فی حق الاصل لغا فی حق البناء ـ تو کلام جب ایسے امر کے حق مین لغو ہوا جو اصل ہے
تو ایسے امر کے حق مین بھی لغو ہوگا جو اسپر مبنی و تابع ہے ف یعنی کلام جو اصل ترتیب کے واسطے تھا جب بیان ترتیب مین
یہ کلام لغو ٹھہرا تو افراد جو ترتیب کی تابع ہے اسکے حق مین بھی لغو ٹھہرا تو کلام سے جیسے ترتیب ثبوت نہونی تو یہ درجہ اولی افراد بھی
ثابت نہوا پس خلاصہ یہ کہ اخترت الاولی الخ مین سے اولی و وسطی وغیرہ کا قول لغو ہوا تو خالی اخترت رہا گویا عورت نے کہا
کہ مین نے اختیار کی اختیار کی ـ تو تین طلاقین واقع ہوئین ـ پھر یہ اختلاف اسوقت کہ اختاری اختاری اختاری کے
جواب مین اسنے پہلی وغیرہ کے وصف سے جواب دیا ہو ـ ولو قالت ـ اور اگر اسنے عربی مین کہا ـ اخترت اختیارۃ ـ یعنی مین نے
یکبارگی اختیار کیا ـ فہی ثلث فی قولہم جمیعا ـ تو یہ امام و صاحبین سب کے قول مین تین طلاقین ہین ـ لانہا للمرۃ فصارت
کما اذا صرحت بہا ـ اسلیے کہ اختیارہ یکبارگی کے واسطے ہے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے اسکی تصریح کردی ف اور کہا کہ اخترتہن جمیعا
مین نے سب طلاقون کو اختیار کیا ـ یا مین نے یکبارگی اختیار کیا ـ ولان الاختیارۃ للتاکید وبدون التاکید یقع الثلث
فمع التاکید اولی ـ اور اسلیے کہ لفظ اختیارہ تاکید کے واسطے ہے اور بغیر تاکید کے تینون طلاقین واقع ہوتی تھیں تو تاکید کے
ساتھ بدرجہ اولی واقع ہونگی ف اور اگر شوہر نے کہا کہ اختاری ـ یعنی تو اختیار کر ـ فقالت طلقت نفسی او اخترت نفسی
بتطلیقۃ ـ پس عورت نے جواب مین کہا کہ مین نے طلاق دی اپنے نفس کو یا مین نے اختیار کیا اپنے نفس کو بیک طلاق ـ فہی واحدۃ
تملک الرجعۃ ـ تو یہ ایک طلاق ایسی ہے کہ شوہر رجوع کرسکتا ہے ـ لان ہذا اللفظ یوجب الانطلاق بعد انقضاء العدۃ
فکانہا اختارت نفسہا بعد العدۃ ـ کیونکہ یہ ایسا لفظ ہے جو عدت گزرنے کے بعد طالقہ ہونے کا موجب ہے تو گویا اسنے بعد
عدت کے اپنے نفس کو اختیار کیا ف یہ مسئلہ اسی طرح جامع صغیر و جامع فخر الاسلام مین مذکور ہے اور یہ اس بنا پر ہوگا کہ

Marfat.com

عورت کے قول کا اعتبار ہو حالانکہ اعتبار مرد کی نیت کا ہر پس صحیح حکم وہ ہر جو جامع کبیر مین ہر کہ عورت کو بائنہ طلاق واقع ہوگی
کیونکہ اعتبار شوہر کی جانب ہر کیا نہین دیکھتے کہ اگر شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ اپنے آپ کو رجعی طلاق دے اور اسنے بائنہ دی
تو رجعی واقع ہوگی اور اگر کہا کہ بائنہ دے اور اسنے رجعی دی تو بائنہ واقع ہوگی کذا فی الکافی ع۔ یہی مبسوط و زیادات و جامع صغیر
و دیگر جوامع مین سوائے جامع فخر الاسلام کے مذکور ہر اور یہی اصح ہر۔ وان قال لہا امرک بیدک فی تطلیقۃ او اختاری
عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ بیک تطلیقہ ہر۔ او اختاری تطلیقۃ۔ یا ایک تطلیقہ اختیار کر۔ فاختارت نفسہا یعنی
عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو اختیار کیا ف۔ تو یہ بائنہ طلاق نہین ہوگی۔ فہی واحدۃ یملک الرجعۃ۔ بلکہ ایک
طلاق رجعیہ ہر۔ لانہ جعل لہا الاختیار ولکن بتطلیقۃ وہی معقبۃ للرجعۃ۔ کیونکہ مرد نے عورت کو اختیار تو دیا ولیکن ایک
تطلیقہ کے ساتھ دیا ہر اور یہ طلاق صریح ایسی ہر کہ جسکے پیچھے رجعت لگی ہر۔ (فروع) تو طالقہ ہر اگر چاہے اور تو اختیار کر پس
عورت نے کہا کہ مین نے چاہا اور اختیار کیا تو ایک بوجہ چاہنے کے اور دوسری بوجہ اختیار کے واقع ہوگی۔ مف۔ اور دونوں
بائنہ ہین۔ لہذا غیر مدخولہ پر ایک ہی واقع ہوگی۔ م۔

فصل فی الامر بالید

فصل دوم امر بالید کے بیان مین ف۔ امر بالید تیرا کام تیرے ہاتھ ہر۔ اگر طلاق کا کام
مراد ہو تو یہ کنایہ طلاق ہوگا۔ وان قال لہا امرک بیدک ینوی ثلثا۔ جامع مین ہر کہ اگر عورت سے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ درحالیکہ نیت مین طلاق رکھے۔ فقالت قد اخترت نفسی بواحدۃ فہی ثلث۔ پس عورت نے کہا کہ مین نے
اپنے نفس کو ایک کے ساتھ اختیار کیا تو یہ تین طلاق ہین ف۔ پس امر بالید کے جواب مین عورت نے اختیار کیا اور مرد
کی نیت تین ہر اور عورت نے ایک سے اختیار کیا تو جواب صحیح ہر۔ لان الاختیار یصلح جوابا بالامر بالید کیونکہ اختیار
بھی امر بالید کا جواب ہوسکتا ہر۔ لکونہ تملیکا کالتخییر۔ کیونکہ اختیار دینے کی طرح امر بالید سے بھی عورت کو مالک کرنا ہوتا ہر
ف۔ رہا یہ کہ مرد کی نیت مین ہر اور عورت نے واحدہ لیا مگر یہ مخالفت کچھ مضر نہین ہر۔ والواحدۃ صفۃ الاختیارۃ۔
اور واحدہ صفت اختیارہ ہر ف۔ یعنی اختیارہ واحدہ۔ فصار کانہا قالت اخترت نفسی بمرۃ واحدۃ۔ تو گویا ایسا
ہوا کہ اسنے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو ایک بارگی اختیار کر لیا۔ وبذلک یقع الثلث۔ او ایکبارگی کہنے مین تین طلاقین
پڑتی ہین ف۔ تو عورت کے واحدہ کہنے مین بھی تینون واقع ہونگی اگر کہو کہ عورت کے قول کی یہ توجیہ کرنا کب صحیح ہوگا جبکہ عورت
کی مراد فقط بائنہ واحدہ ہو۔ جواب یہ ہر کہ عورت نے ایک مفرد ہی اختیار کی مگر جسطرح کلام کیا ہر وہ ایسے لفظ سے ہر جو تین
طلاقون کی بھی توجیہ ہوسکتا ہر پس جب مرد نے تینون کی نیت کی تھی اور یہ عورت کا کلام اسکے موافق ہوگیا تو وقوع مین کچھ
شک نہین ہر۔ ولو قالت قد طلقت نفسی بواحدۃ۔ اور اگر عورت نے یون جواب دیا کہ مین نے اپنے نفس کو طلاق واحدہ
ہر۔ او اخترت نفسی بتطلیقۃ۔ یا مین نے اپنے نفس کو تطلیقہ اختیار کیا۔ فہی واحدۃ بائنۃ۔ تو یہ ایک طلاق بائنہ ہر
لان الواحدۃ نعت لمصدر محذوف۔ کیونکہ واحدہ مصدر محذوف کی صفت ہر۔ وہو فی الاولی الاختیارۃ۔ اور
وہ مصدر محذوف پہلی صورت مین اختیارہ ہر ف۔ یعنی اخترت نفسی بواحدۃ۔ مین اخترت نفسی باختارۃ واحدۃ۔ ہر۔ وفی
الثانیۃ التطلیقۃ۔ اور دوسری صورت مین تطلیقہ ہر ف۔ یعنی طلقت نفسی کی صورت طلقت نفسی تطلیقۃ واحدۃ ہر۔
الا انہا تکون بائنۃ۔ لیکن یہ تطلیقہ بائنہ ہوگی۔ لان التفویض فی البائن ضرورۃ ملکہا امرہا۔ کیونکہ سپردگی بائن
مین واقع ہر اکیونکہ شوہر نے عورت کو اسکے کام کا مالک کیا ہر ف۔ اور یہ بائن ہونے کو مقتضی ہر۔ وکلامہا خرج جوابا لہ
اور عورت کا کلام شوہر کا جواب نکلا ہر۔ فتصیر الصفۃ المذکورۃ فی التفویض مذکورۃ فی الایقاع۔ تو جو صفت سپرد
کرنے مین مذکور ہوئی ہر وہ واقع کرنے مین بھی مذکور ہر ف۔ پھر واضح ہو کہ اختاری مین تین طلاقون کی نیت نہین صحیح ہر کیونکہ

Marfat.com

اور امر بالید میں جائز ہے۔ وانما تصح نیۃ الثلث فی قولہ امرک بیدک لانہ یحتمل العموم والخصوص۔ اور امرک بیدک
میں تین کی نیت اسی جہت سے صحیح ہے کہ امر بالید احتمال عموم وخصوص دونوں رکھتا ہے۔ ونیۃ الثلث نیۃ التعمیم۔ اور تین کی نیت
کرنا تعمیم کی نیت ہے ف۔ پس یہ نیت صحیح ہے۔ بخلاف قولہ اختاری لانہ لا یحتمل العموم وقد حققناہ من قبل۔ برخلاف اختاری
کے کیونکہ وہ عموم کو محتمل نہیں ہے اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں ف۔ یعنی اختیار قابل تقسیم نہیں ہے بخلاف بائن کے کہ
وہ خفیفہ وغلیظہ ہوتی ہے۔ ولو قال لھا امرک بیدک الیوم وبعد غد۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ میں آج کے دن
اور پرسوں ہے لم یدخل فیہ اللیل۔ تو اسمیں رات داخل نہ ہوگی ف۔ کیونکہ لگاتار نہیں ہے۔ وان ردت الامر فی یومھا
بطل امر ذلک الیوم۔ اور اگر عورت نے آج کے روز اپنا اختیار رد کر دیا تو اسی دن کا امر باطل ہوگیا۔ وکان بیدھا امر بعد غد
اور پرسوں کا امر اسکے قبضہ میں رہیگا۔ لانہ صرح بذکر وقتین بینھما وقت من جنسھما لم یتناولہ الامر۔ کیونکہ اسنے صریح ایسے
دو وقتوں کو ذکر کیا جنکے بیچ میں انکے جنس کا وقت ہے جسکو امر بالید شامل نہیں ہے ف۔ یعنی آج کا دن اور پرسوں کا دن اور
درمیان میں کل کا دن ہے تو یہ دن کی جنس سے ہے اور رات البتہ دوسری جنس ہے۔ اذ ذکر الیوم بعبارۃ الفرد لا یتناول اللیل
کیونکہ مفرد لفظ سے دن کہنا رات کو شامل نہیں ہے ف۔ اسی واسطے مصنف رح نے مسئلہ میں کہا کہ رات داخل نہ ہوگی۔ پس
رات نے دونوں وقتوں کو جدا کر دیا۔ فکانا امرین۔ تو یہ تفویض امر بالید سے دو تفویض ہیں ف۔ ایک یہ کہ آج کے دن
تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور دوم پرسوں کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ فبرد احدھما لا یرتد الآخر۔ تو ایک امر کے رد کرنے سے
دوسرا امر نہیں رد ہوگا ف۔ لہذا پرسوں کا امر اسکے اختیار میں رہا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال زفر ھما امر واحد
بمنزلۃ قولہ انت طالق الیوم وبعد غد۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ دونوں تفویض ایک ہی امر بالید ہے جیسے اسنے صریح طلاق میں
کہا کہ تو طالق آج اور پرسوں ہے ف۔ تو یہ ایک ہی طلاق مضاف ہے۔ قلنا الطلاق لا یحتمل التاقیت۔ ہم کہتے ہیں کہ طلاق
ایسی چیز نہیں جو کسی وقت مقرر کرنے کو برداشت کرے ف۔ کیونکہ جب آج طلاق واقع ہو تو وہ پرسوں بھی ہوگی۔ والامر
بالید یحتملہ۔ اور امر بالید اسکو محتمل ہے ف۔ کہ وہ وقت معین کرنے کو برداشت کرتا ہے فیتوقت الامر بالاول۔ تو امر بالید
پہلے وقت کے ساتھ ہوگا ف۔ یعنی اسنے دو وقت بیان کیے ہیں ایک آج کا دن تو امر بالید اسی آج کے روز سے موقت ہوگا۔
ویجعل الثانی امرا مبتدأ۔ اور دوسرا وقت نئے سرے سے امر بالید قرار دیا جائیگا ف۔ یعنی پرسوں کا دن نیا امر بالید ہے پس اگر
اسنے اول وقت کا امر بالید رد کیا تو دوسرا امر بالید باقی رہا۔ جبکہ اسوقت ہے کہ دو دن وقتوں کے درمیان میں کوئی وقت ایسا
آیا ہو جو اسی کی جنس سے ہے مگر اسکو اجازت سے نکال دیا ہے۔ اور اگر درمیان میں کوئی وقت فاصل ذکر کیا ہو تو۔ ولو قال
امرک بیدک الیوم وغدا۔ اگر کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ آج وکل ہے۔ یدخل اللیل فی ذلک۔ تو اسمیں رات داخل ہوگی
وان ردت الامر فی یومھا لا یبقی الامر فی یدھا فی الغد۔ اور اگر عورت نے آج کے دن اپنا امر بالید رد کر دیا تو کل کے
روز اسکے قبضہ میں امر نہیں رہیگا۔ لان ھذا امر واحد۔ کیونکہ یہ تو ایک ہی امر ہے۔ لانہ لم یتخلل بین الوقتین المذکورین وقت
من جنسھما لم یتناولہ الکلام۔ کیونکہ دونوں مذکورہ وقتوں کے درمیان میں انکی جنس کا ایسا کوئی امر فاصل نہیں ہے جسکو اسکے کلام
کا قول شامل نہ ہو ف۔ بلکہ آج اور کل کے درمیان میں غیر جنس یعنی رات کا وقت حائل ہے تو وہ اجازت میں شامل رہیگا۔ و
قد یھجم اللیل ومجلس المشورۃ لا ینقطع۔ اور حال یہ ہے کہ کبھی مشورہ میں رات آجاتی ہے اور مشورہ کا جلسہ منقطع نہیں ہوتا۔
ف۔ تو رات داخل ہونا مقتضائے کلام ہے۔ فصار کما اذا قال امرک بیدک فی یومین۔ تو ایسا ہوا گویا اسنے کہا کہ تیرا امر
تیرے ہاتھ میں دو دن ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انھا اذا ردت الامر فی الیوم لھا ان تختار نفسھا غدا۔ اور ابو حنیفہ سے نوادر
میں یہ بھی روایت ہے کہ اگر عورت نے آج کے روز اپنا امر بالید رد کر دیا تو اسکو اختیار ہے کہ کل کے روز اپنے نفس کو اختیار کرے ف۔

Marfat.com

لیکن یہ روایت اسوجہ سے نہیں کہ دونوں وقتوں کے درمیان وقت فاصل رہنے سے دو تفویض ہیں بلکہ یہ تو تفویض واحد ہے مگر یہ
روایت اس بنا پر ہے کہ عورت کا رد کرنا کچھ موثر نہیں ہے۔ لانہا لاتملک رد الامر کما لا یملک رد الایقاع۔ کیونکہ عورت کو ہولیے
رد کرنے کی قدرت نہیں جیسے وہ مرد کی طلاق ڈالنے کو رد نہیں کر سکتی ہے ف۔ بلکہ خواہ مخواہ طلاق پڑ جائیگی۔ اسی طرح جب شوہر
نے ارادہ کیا کہ عورت کے ہاتھ میں امر طلاق دیکر طلاق واقع کرے تو عورت کو یہ طاقت نہیں ہے کہ رد کر دے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خود اپنے
آپ کو طلاق نہ دے پس اسکا رد کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر آج ہی کے روز بعد رد کرنے کے طلاق دیدے تو بھی طلاق واقع
ہوگی۔ پھر میں نے دیکھا کہ شیخ ابن الہمام نے بھی اسکو استنباط فرمایا ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے کہ شوہر کا یہ قصد ہو کہ ہر روز میں
ایکبار اس فعل کی مختار ہے بلکہ آج سے کل تک تجھے امر طلاق کا اختیار ہے۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ ظاہر الروایۃ میں
عورت کو امر بالید کے رد کرنے کا اختیار ہے پس اگر اسنے آج رد کیا تو کل تک تمام وقت کا امر اسکے ہاتھ سے خارج ہو گیا حتی کہ بعد رد کے
اگر عورت نے طلاق دی تو نہیں واقع ہوگی۔ وجہ الظاہر انہا اذا اختارت نفسہا الیوم لا یبقی لہا الخیار فی الغد۔
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے اگر (موافق تفویض کے) آج اپنے نفس کو اختیار کر لیا (حتی کہ طلاق بائن پڑ گئی) تو پھر اسکو
کل کے روز اختیار نہیں رہیگا ف۔ یعنی پھر کل کے روز دوبارہ اپنے نفس کو اختیار نہیں کر سکتی ہے۔ فکذا اذا اختارت زوجہا
برد الامر۔ تو اسی طرح اگر اسنے امر بالید کو رد کرنے کے ذریعہ سے اپنے شوہر کو اختیار کیا ف۔ تو بھی اسکو کل کے روز اپنے نفس
اختیار کرنے کی قدرت نہیں رہیگی ف۔ اور اسمیں اشارہ ہے کہ عورت کو امر بالید رد کرنے کا اختیار بالضرور حاصل ہے اسواسطے کہ
امر بالید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی خود مختار ہو جاوے یا اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اسکی ملکیت میں رہے
پس جب اسنے شوہر کو اختیار کیا تو اب اسکو اپنے نفس کے مختار کرنے کا قابو نہیں رہا۔ لان المخیر بین الشیئین لا یملک
الا اختیار احدہما۔ کیونکہ جو کوئی دو چیزوں میں مختار کیا جاتا ہے اسکو صرف یہی قدرت ہے کہ دونوں میں سے ایک کو اختیار کرے ف۔
اور یہ قدرت نہیں کہ دونوں کو اختیار کرے لیکن مخفی نہیں کہ اسکو یہ قدرت ہے کہ دونوں میں سے کسی کو اختیار نہ کرے تو دفع ہوا
کہ امر بالید کا رد کرنا دو طرح ممکن ہے ایک یہ کہ شوہر کو اختیار کرے یعنی جیسی حالت موجود ہے وہ دونوں میں بدستور باقی رہے اور دوم
یہ کہ اپنی ذات یا شوہر کسی کو اختیار نہ کرے تو بھی رد ہو گیا۔ لیکن نوادر کی روایت کی جانب سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ کسی کو اختیار
نہ کرنا صرف یہ چاہتا ہے کہ عورت نے کام نہ کیا اور یہ لازم نہیں کہ امر بالید جو شوہر نے دیا تھا وہ رد ہو گیا۔ پھر بہر حال آج و کل کے
واسطے جو امر بالید ہو وہ متصل ہو کر واحد ہے اسمیں ظاہر الروایۃ و روایت نادرہ کا اتفاق ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا قال
امرک بیدک الیوم وامرک بیدک غدا۔ اور ابو یوسف سے نوادر میں ہے کہ اگر شوہر نے اسطرح کہا کہ آج تیرا امر تیرے ہاتھ ہے
اور کل کے روز تیرا امر تیرے ہاتھ ہے ف۔ یعنی ہر روز کے واسطے علیحدہ تصریح کر دی۔ انہما امران۔ تو یہ دو امر بالید ہیں ف۔
شمس الائمہ نے کہا کہ یہی روایت صحیح ہے اور قاضیخان نے اسکو بخلاف اصل ٹھہرایا اگرچہ تخریج امام ابو یوسف ہے۔ لما انہ ذکر
لکل وقت خبرا علیحدۃ۔ کیونکہ اسنے ہر وقت کے واسطے خبر علیحدہ ذکر کی ف۔ آج کی خبر یہ کہ تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اسی طرح کل
کے واسطے بھی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے اور یہی اصل ہے کہ ہر کلام مستقل ہو پس اگر آج کا امر بالید رد کرے تو کل کا امر بالید اسکے ہاتھ میں رہیگا
بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سابق کلام کے ف۔ کہ اسمیں خبر واحد ہے پھر یہ کہ علیحدہ خبر میں رات داخل ہوگی یا نہیں تو شیخ ابن الہمام
کا اشارہ ہے کہ نہیں اور مترجم کے نزدیک اظہر یہ ہے کہ ہاں کیونکہ کسی مجلس مشورہ کا امتداد رات تک ہوتا ہے تو آج اور کل دونوں کے ساتھ
رات داخل ہوگی واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔ وان قال امرک بیدک یوم یقدم فلان۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تیرا امر تیرے
ہاتھ ہے فلاں شخص کی آمد کے دن ف۔ یعنی جس دن فلاں شخص آوے اسدن مجھ کو تیری جانب سے یہ اختیار ہے کہ تو اپنے آپ کو طلاق
دیدے خواہ ایک خفیفہ سے یا تین مغلظہ سے۔ اور فلاں شخص سفر سے وطن میں آنے والا ہے۔ فقدم فلان ولم تعلم حتی جن اللیل

Marfat.com

فلان شخص آیا اگر عورت کو معلوم نہ ہوا یہانتک کہ رات کی تاریکی آگئی ف۔ اور روشنی جسکو یوم یا دن کہتے ہیں جاتی رہی۔ فلا خیار لہا تو عورت کے واسطے اب اختیار نہیں رہا ف۔ کیونکہ دن نہیں رہا۔ اور دن سے مراد اس مقام پر مطلق وقت نہیں ہوسکتا۔ لان الامر بالید مما یمتد۔ کیونکہ امر بالید ایسی چیز ہے جو دراز ہوتی ہے ف۔ اور ایسی چیز نہیں جو دراز نہیں ہوتی مانند طلاق دینے کے کہ وہ تو طالقہ کہنے پر ختم ہوتا ہے اور امر بالید تو غور و فکر سے پسند پر ہوتا ہے تو وہ درازی وقت چاہتا ہے فیحمل الیوم المقرون به علی بیاض النہار۔ تو یوم یعنی دن کا لفظ جو اس سے ملایا گیا ہے وہ روز روشن کے معنی پر ہوگا ف۔ اور مطلق وقت پر محمول ہونا اسکے لائق نہیں ہے۔ وقد حققناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں تحقیق کر چکے ہیں۔ آخر فصل اضافۃ الطلاق میں ہے تو جب بیان دن کے لفظ سے مراد روز روشن ہے تو فلان کی آمد کے روز تجھے اختیار ہے۔ یہ اختیار روز روشن تک رہا فیتوقت بہ۔ پس اختیار دن ہی دن تک محدود ہوا۔ ثم ینقضی بانقضاء وقتہ۔ پھر دن گزر جانے سے اسکا وقت گزر جائیگا ف۔ اس بیان کے بعد واضح ہو کہ خیار مخیرہ کا مجلس تک محدود رہنا بیان کر دیا تھا اب مجلس کی توضیح فرمائی کہ۔ اذا جعل امرہا بیدہا۔ جب عورت کو امر بالید یا یعنی تیرا امر تیرے ہاتھ ہے۔ او خیرہا۔ یا اسکو صریح طلاق میں مخیر کیا یعنی تو اپنے نفس کو طلاق دے اگر تو چاہے یا کہا کہ اختاری۔ یعنی کنایہ سے کہا کہ تو اختیار کر۔ فمکثت یوما لم تقم۔ پس وہ دن بھر جمی رہی کہ نہیں اٹھی ف۔ اور نہ کسی کام میں مشغول ہوئی بلکہ دن سے زیادہ تک اسی مجلس میں رہی یعنی نہ اٹھی اور نہ کسی دوسرے طور سے مجلس بدلی۔ فالامر فی یدہا مالم تاخذ فی عمل آخر۔ تو عورت کا اختیار اسکے ہاتھ رہیگا جب تک دوسرے کام میں مشغول نہ ہو ف۔ یا کھڑے ہونے سے منھ موڑنا ظاہر نہ ہو۔ لان ہذا تملیک التطلیق منہا۔ کیونکہ ایسا کرنا عورت کے ملک میں تطلیق دینا ہوا ف۔ اور عورت اسکی مالکہ ہوگئی کہ اپنے آپ کو طلاق دیدے۔ لان المالک من یتصرف برای نفسہ وہی بہذہ الصفۃ۔ کیونکہ مالک وہ شخص ہوتا ہے جو اپنی رائے پر جو چاہے کرے اور عورت اسی صفت کی ہے ف۔ پس ثابت ہوا کہ یہ تملیک ہے۔ والتملیک لیقتصر علی المجلس۔ اور تملیک کی حد مجلس تک مقصور ہوتی ہے۔ وقد بیناہ من قبل۔ اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں ف۔ پھر جب تک وہ اسی جلسہ میں اسی طرح موجود ہے تب تک مجلس قائم ہے پس اسکو برابر اختیار رہیگا۔ ثم اذا کانت تسمع تعتبر مجلسہا ذلک۔ پھر اگر عورت ایسی جگہ ہو کہ مرد کی تملیک کو سنتی ہو تو عورت کی یہی مجلس معتبر ہوگی ف۔ جسمیں اسنے تفویض و تملیک کو سن لیا ہے۔ وان کانت لا تسمع فمجلس علمہا او بلوغ الخبر الیہا۔ اور اگر وہ عورت نہ سنتی ہو تو عورت کی وہ مجلس معتبر ہوگی جسمیں وہ آگاہ ہوئی یا اسکو خبر پہونچی ہے۔ لان ہذا تملیک فیہ معنی التعلیق۔ کیونکہ امر بالید دینے میں ایک معنی تعلیق کے ہیں ف۔ گویا یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو بائن کرلے تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے۔ فیتوقف علی ما وراء المجلس۔ تو ماسوائے مجلس پر توقف ہوگا ف۔ یعنی بنظر تملیک کے تو عورت کی طرف سے مجلس تک جواب ملنا ضرور ہے حتیٰ کہ بعد مجلس کے تملیک نہیں رہیگی اور بنظر تعلیق کے شوہر کی مجلس پر موقوف نہیں بلکہ جب یہ شرط پائی جاوے اور ظاہر ہے کہ عورت جب جانیگی کہ اسکو آگاہی یا خبر پہونچے لہذا ماورائے مجلس پر توقف ہوگا۔ ولا یعتبر مجلسہ۔ اور مرد کی مجلس کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف۔ حالانکہ تملیک بیع میں بائع یا مشتری کی مجلس کا اعتبار ہوتا ہے تو شوہر کا امر بالید سے عورت کو تملیک دینا اور بائع یا مشتری کا دوسرے کو تملیک دینا ان دونوں میں فرق ہے چنانچہ شوہر کی تملیک شوہر کی مجلس سے ماوراء پر متوقف ہے۔ لان التعلیق لازم فی حقہ۔ کیونکہ شوہر کے حق میں تعلیق لازم ہے ف۔ یعنی یہ تعلیق ایسی لازمی ہوگئی کہ شوہر اس سے رجوع نہیں کرسکتا جیسے قسمی تعلیق کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے۔ اس سے رجوع ممکن نہیں بمنزلہ قسم کے کہ واللہ میں نے تجھے طلاق دی اس شرط پر کہ تو اس گھر میں جاوے پھر اگر کہے کہ میں نے اپنی قسم پھیر لی تو لغو ہے اسی طرح بیان ہے پس مرد چاہے اسی مجلس میں رہے یا تبدیل کرے

یہ امر بالید جسکو عورت کے پسند پر معلق کیا ہی وہ برابر لازم رہیگا جیسے قسم و شرط پر طلاق لازم رہتی ہی۔ رہا بائع و مشتری مین سے
جسنے کہا کہ مین نے اتنے روپیہ کو یہ چیز خریدی یا بیچی اور دوسرے کے قبضہ مین قبولیت کا اختیار دیا تو یہ بھی تملیک ہی مگر فرق یہ ہی
کہ امر بالید کی تملیک تو شوہر کے حق مین لازمی ہی۔ بخلاف البیع لانہ تملیک محض ولا یشوبہ التعلیق۔ برخلاف بیع کے
کہ بیع مین تملیک تو محض تملیک بدون تعلیق کے ہی ف۔ اسی واسطے بائع یا مشتری پر لازم نہین بلکہ جسنے ایجاب کیا اسکو اختیار
ہی کہ دوسرے کے قبول سے پہلے اپنے ایجاب سے رجوع کرلے۔ اور اگر رجوع نکیا تو بھی یہ تملیک فقط مجلس تک ہی حتی کہ اگر مشتری نے
مثلاً کہا کہ مین نے دو روپیہ کو یہ چیز خریدی پھر خود اٹھ کھڑا ہوا یا مجلس بدل دی تو ایجاب باطل ہوگیا۔ کیونکہ اس ایجاب مین
تعلیق بالکل نہین ہی بخلاف امر بالید کے کہ اسمین تعلیق ہی۔ واضح ہو کہ تعلیق مین بھی یہ ہوجاتا ہی کہ مثلاً کہا کہ اگر تو اس گھر مین
گھسے تو تو طالقہ ہی۔ اسمین (تو طالقہ ہی) ابھی یہ قول نہین ہی تاکہ اس سے رجوع کرے بلکہ جس دم وہ عورت گھر مین گھسے اسوقت
یہ لفظ نازل ہوگا مگر اسوقت رجوع ممکن نہین کیونکہ گھسنے کے ساتھ ہی نازل ہوجائیگا بخلاف ایجاب بیع کے کہ وہ بالفعل معتبر
حتی کہ تعلیق ہو تو معتبر نہین ہوتا پس اسمین رجوع بھی ممکن اور مجلس ہی تک محدود ہی جیسے امر بالید مین عورت کی طرف سے جواب ملنا
صرف مجلس تک ہی۔ واذا اعتبر مجلسها فالمجلس تارة یتبدل بالتحول۔ اور جب عورت کی مجلس معتبر ہوئی تو وہ کبھی تو
جگہ بدلنے سے بدل جاتی ہی ف۔ جیسے جھوٹی کوٹھری سے باہر آگئی۔ ومرة بالاخذ فی عمل آخر۔ اور کبھی دوسرے
کام مین شروع کرنے سے بدلتی ہی ف۔ جیسے کھانے لگی۔ علی ما بیناہ فی الخیار۔ چنانچہ ہم اسکو اختیاری کی بحث مین بیان
کرچکے ہین ف۔ کہ کھانے کی مجلس سے مناظرہ کی مجلس علٰحدہ ہی اور قتال کی مجلس دونون سے الگ ہی علی ہذا القیاس
ویخرج الامر من یدها بمجرد القیام لانہ دلیل الاعراض اذ القیام یفرق الرای۔ اور امر بالید عورت کے ہاتھ
سے خالی کھڑے ہونے پر خارج ہوجائیگا کیونکہ کھڑے ہونا منھ موڑنے کی دلیل ہی اسواسطے کہ کھڑا ہونا رائے کو متفرق کرتا ہی
بخلاف ما اذا مکثت یوما لم تقم ولم تاخذ فی عمل آخر۔ بخلاف اسکے جب وہ دن بھر اسی طور پر بیٹھی رہی کہ نہ اٹھی اور
نہ کسی دوسرے کام مین شروع کیا ف۔ تو مجلس نہین بدلی اور اتنی دیر کا کچھ ضرر نہین ہی۔ لان المجلس قد یطول و
قد یقصر۔ کیونکہ مجلس کبھی دراز ہوتی اور کبھی کوتاہ ہوتی ہی۔ فیبقی الی ان یوجد ما یقطعہ او یدل علی الاعراض
تو مجلس برابر باقی رہیگی یہانتک کہ ایسی چیز پائی جاوے جو مجلس کو قطع کرے یا وہ اعراض پر دلالت کرے ف۔ اس سے
معلوم ہوا کہ کوئی وقت کی حد نہین بلکہ جبتک چاہے جتنی مدت تک رہے۔ وقولہ مکثت یوما لیس للتقدیر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ
ایک روز ٹھہرے اس سے مراد تقدیر نہین ہی ف۔ کہ اتنے وقت سے زائد نہو بلکہ مثال ہی پھر چاہے ایک روز سے زائد ہوجاوے
جبتک انقطاع یا اعراض نہو مجلس قائم ہی۔ وقولہ ما لم تاخذ فی عمل آخر۔ اور یہ جو امام محمد نے کہا کہ جب تک وہ دوسرے کام
مین شروع نکرے ف۔ تو مراد ہر کام نہین ہی بلکہ۔ یراد بہ عمل یعرف انہ قطع لما کانت فیہ لا مطلق العمل۔ اس سے
مراد وہ عمل جو معلوم ہو کہ یہ اس کام کا قاطع ہی جسمین عورت لگی تھی اور مطلق کام مراد نہین ہی ف۔ لہذا اگر کھڑی تھی پس بیٹھ گئی
یا بیٹھی تھی پس تکیہ لگالیا یا تکیہ دیے ہوے تھی پھر بیٹھ گئی یا اپنے باپ کو یا دوسرے کو بغرض مشورہ یا اپنے گواہون کو بلایا
جبکہ انکو بلانے والا کوئی نہو تو مجلس باقی ہی خواہ عورت اپنی جگہ سے ہلی ہو یا نہین اور یہی اصح ہی الخلاصہ یون ہی اگر سواری کا
چلتا ہوا جانور کھڑا کرلیا یا کشتی مین تھی وہ روانہ ہوئی تو مجلس باقی ہی اور اگر جانور کو اسنے چلایا یا وہ خود چلا یا جیسے مرد نے اسکو
کھڑا کرلیا یا اسکے ساتھ جماع کرلیا پس مجلس بدل گئی۔ ع ت د۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہی جو مصنف رح نے بیان فرمائی بقولہ۔ ولو کانت
قائمۃ فجلست فھی علی خیارھا۔ اور اگر وہ عورت کھڑی تھی پس بیٹھ گئی تو وہ اپنے اختیار پر باقی ہی ف۔ یہ دلیل اعراض نہین
ہی۔ لانہ دلیل الاقبال لانہ اجمع للرای۔ کیونکہ یہ بیٹھ جانا متوجہ ہوجانے کی دلیل ہی اسواسطے کہ وہ رائے کو خوب جمع کرتا ہی

Marfat.com

ف۔ بیٹھ کر آدمی کا غور کرنا بہ نسبت کھڑے ہونے کے بہتر ہے۔ وکذا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت۔ یوں ہی اگر وہ بیٹھی تھی پس اسنے تکیہ لگا لیا۔ او متکئۃ فقعدت۔ یا تکیہ لگائے ہے پس بیٹھ گئی ف۔ تو بھی مجلس نہیں بدلی اور اُسکو اختیار باقی ہے لان ہذا انتقال من جلسۃ الی جلسۃ۔ کیونکہ ایسا کرنا تو ایک جلسے سے دوسرے جلسہ کیطرف منتقل ہونا ہوا ف۔ اور مجلس سے مجلس پر نہیں ہوا۔ کما اذا کانت محتبیۃ فتربعت۔ جیسے دونوں گھٹنے کھڑے کیے بیٹھی تھی پس چارزانو ہو گئی ف۔ تو مجلس نہیں بدلی بلکہ بیٹھنے کی شکل بدل گئی۔ قال وہذا روایۃ الجامع الصغیر۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی روایت ہے ف۔ کہ مجلس نہیں بدلیگی۔ وذکر فی غیرہ انہا اذا کانت قاعدۃ فاتکأت لاخیار لہا۔ اور جامع صغیر کے سوا میں مذکور ہے کہ عورت اگر بیٹھی تھی پھر اسنے تکیہ لگا لیا تو اسکے واسطے اختیار نہیں رہیگا۔ لان الاتکاء اظہار التہاون بالامر فکان اعراضا۔ کیونکہ تکیہ لگانا اس امر کی بے پروائی کا اظہار ہے تو اعراض ٹھہرا ف۔ اور قاعدہ بیان ہو چکا کہ مجلس میں جب وہ ایسا فعل کرے جسمیں دلیل اس امر کی ہو کہ اسکو جو شوہر نے اختیار دیا تھا وہ اس سے منھ موڑتی ہے اور اسکو خوار کرتی ہے تو اسکا اختیار نکل جاتا ہے پس اگر بیٹھی تھی تو شوہر نے امر بالید کیا یعنی امر طلاق اسکے ہاتھ دیا پس وہ تکیہ دیکر لیٹ گئی تو اسمیں دلالت ہے کہ اسنے اعراض کیا لیکن حق یہ ہے کہ اسمیں اعراض کی دلالت واضح نہیں ہے لہذا فرمایا۔ والاول ہو الاصح۔ اور اول روایت جامع صغیر ہی کی اصح ہے۔ ولو کانت قاعدۃ فاضطجعت ففیہ روایتان عن ابی یوسف۔ اور اگر عورت بیٹھی تھی پس کروٹ سے لیٹ گئی تو اسمیں ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ف۔ ایک روایت میں اختیار باطل ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے المحیط۔ اور یہی قول زفر ہے اور دوسری روایت میں نہیں ع۔ ولو قالت ادعو ابی استشیرہ۔ اور اگر عورت نے کہا کہ اگر مجھے میرے باپ کو بلادو کہ میں اس سے مشورہ کروں۔ او شہودا اشہدہم۔ یا کہا کہ گواہوں کو بلادو کہ میں انکو گواہ کروں۔ فہی علی خیارہا۔ تو عورت اپنے خیار پر ہے ف۔ کیونکہ یہ کام کوئی اعراض نہیں ہے اور نہ اس کام سے علحدہ ہے۔ لان الاستشارۃ لتحری الصواب۔ کیونکہ مشورہ لینا تو ٹھیک بات حاصل ہونے کے لیے ہے۔ والاشہاد للتحرز عن الانکار فلا یکون دلیل الاعراض۔ اور گواہ کر لینا شوہر کے آئندہ انکار سے بچاؤ کے لیے ہے تو کوئی بھی اعراض کی دلیل نہوا۔ فان کانت تسیر علی دابۃ او محمل۔ پھر اگر عورت کسی جانور پر روان تھی یا محمل میں تھی ف۔ اسوقت شوہر نے اسکو اختیار دیا فوقفت فہی علی خیارہا۔ پھر سواری ٹھہری تو عورت اپنے اختیار پر ہوگی۔ وان سارت بطل خیارہا۔ اور اگر جانور رواں ہوا تو عورت کا خیار باطل ہوا۔ لان سیر الدابۃ ووقوفہا مضاف الیہا۔ کیونکہ جانور کا چلنا اور کھڑا ہونا عورت ہی کیطرف منسوب ہے ف۔ جب جانور چلنے سے کھڑا ہوا تو گویا عورت خود چلنے میں ٹھہر گئی تو خیار باقی ہے اور جب جانور ٹھہرنے سے روانہ ہوا تو گویا عورت خود ٹھہری تھی بعد خیار کے روانہ ہوئی تو مجلس تبدیل کرنے سے خیار جاتا رہا۔ والسفینۃ بمنزلۃ البیت اور کشتی بمنزلہ گھر کے ہے ف۔ پس اگر ٹھہری کشتی میں عورت کو امر طلاق کا اختیار دیا پھر کشتی روانہ ہوئی تو عورت کو خیار حاصل ہے لان سیرہا غیر مضاف الی راکبہا۔ کیونکہ کشتی کی روانگی کچھ عورت کی جانب منسوب نہیں ہے ف۔ بخلاف جانور کے روانی کے۔ الا تری انہ لا یقدر علی ایقافہا وراکب الدابۃ یقدر۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوار کو کشتی ٹھہرانے کی قدرت نہیں ہے اور جانور کو ٹھہرانے کی قدرت ہے ف۔ مترجم کہتا ہے کہ دخانی جہاز مثل جانور کے ہے۔ کیونکہ آدمی اسکو روک سکتا ہے غیر ازینکہ اسکا ٹھہرنا کسی غیر کے اختیار میں ہے کہ بغیر اسکی مرضی کے ٹھہرنا ممکن نہیں ہے۔

فصل فی المشیۃ۔ یہ فصل مشیت کے بیان میں ہے ف۔ مشیت سے مراد چاہنا یعنی طلاق صریح کو عورت کے اختیار میں یا اسطرح کہ اگر وہ چاہے یا کسی دوسرے کی مشیت میں دیا جامع صغیر میں ہے۔ ومن قال لامرأتہ طلقی نفسک۔ جس شخص نے اپنی عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے۔ ولا نیۃ لہ او نوی واحدۃ۔ حالانکہ مرد کی کچھ نیت نہیں یا اسنے ایک طلاق کی نیت رکھی ہے۔ فقالت طلقت نفسی۔ پھر عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو طلاق دی۔ فہی واحدۃ رجعیۃ۔ تو یہ ایک طلاق

Marfat.com

رجعیہ ہوگی ف۔ اور مرد کی نیت تین طلاق کی بھی صحیح ہے۔ وان طلقت نفسہا ثلثا وقد اراد الزوج ذلک وقعن علیہا
اور اگر عورت نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں حالانکہ شوہر نے بھی انکا ارادہ کیا تھا تو عورت پر سب واقع ہونگی۔ وہذا لان قولہ
طلقی معناہ افعلی الطلاق وہو اسم جنس۔ اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ مرد نے جو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے اسکے یہی معنی کہ
طلاق کا فعل کر اور طلاق اسم جنس ہے ف۔ جو کثیر و زیادہ سب پر بولا جاتا ہے۔ فیقع علی الادنی مع احتمال الکل کسائر اسماء
الاجناس۔ تو لفظ طلاق بھی کمتر پر یعنے ایک پر واقع ہوگا باوجود احتمال کل کے جیسے دیگر اسماء اجناس میں ہوتا ہے ف۔ کہ جو کم سے
کم ہے وہ تو ضرور ہے اور زائد کا احتمال ہے بشرطیکہ زائد اسکا فرد ہو۔ فلہذا یعمل فیہ نیۃ الثلث۔ اسی وجہ سے طلاق میں تین کی
نیت کار آمد ہو جاتی ہے۔ وینصرف الی واحدۃ عند عدمہا۔ اور کچھ نیت نہونے کے وقت میں یہ لفظ سب سے کمتر کی جانب
راجع ہوگا ف۔ اور وہ ایک ہے اسواسطے کہ یہ تو قطعی ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی۔ وتکون الواحدۃ رجعیۃ۔ اور یہ کمتر یعنی واحدۃ جو
واقع ہوئی ہے وہ رجعی ہوگی۔ لان المفوض الیہا صریح الطلاق وہو رجعی۔ کیونکہ عورت کو جو سپرد کی وہ طلاق صریح ہے اور صریح
طلاق تو تقاضا رجعی ہوتی ہے۔ ولو نوی الثنتین لا یصح۔ اور اگر شوہر نے لفظ طلاق سے دو طلاق کی نیت کی ہو تو صحیح نہیں ہے۔ لانہ
نیۃ العدد۔ کیونکہ یہ تو عدد کی نیت ہے ف۔ فرد کی نیت نہیں ہے کیونکہ فرد تو ایک ہے یا تین ہے کیونکہ ایک تو فرد کمتر ہے اور تین فرد اعلی
ہے اور دو کسی میں نہیں ہے۔ الا اذا کانت المنکوحۃ امۃ۔ مگر جبکہ یہ عورت جو اسکے نکاح میں ہے کسی غیر کی باندی ہو ف۔ تو باندی
کی کامل طلاق دو ہی ہے تو فرد اعلی ہوا تو دو کی نیت صحیح ہے۔ لانہ جنس فی حقہا۔ کیونکہ باندی منکوحہ کے حق میں دو جنس ہے۔ وان قال
لہا طلقی نفسک۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے ف۔ اور لفظ طلاق صریح رجعی کے واسطے منصوص ہے۔ فقالت
ابنت نفسی۔ پس عورت بولی کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ طلقت۔ تو طالقہ ہو جائیگی ف۔ مگر رجعیہ ہوگی۔ ولو قالت
قد اخترت نفسی۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ اختیار بائنہ طلاق ہے مگر طلاق ہونا اسکے معنی سے نہیں آتا ہے
تو لفظ بائنہ اور اسمیں فرق ہے۔ لہذا بائنہ کہنے میں تو طالقہ ہوگی اور اختیار کرنے میں فرمایا کہ۔ لم تطلق۔ عورت پر طلاق نہوگی۔
لان الابانۃ من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ بائنہ کرنا طلاق کے الفاظ میں سے ہے۔ الا تری انہ لو قال ابنتک ینوی
بہ الطلاق او قالت ابنت نفسی فقال الزوج قد اجزت ذلک بانت۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر مرد نے عورت کو کہا کہ
میں نے تجھے بائنہ کر دیا درحالیکہ نیت طلاق ہے یا عورت بولی کہ میں نے اپنے کو بائنہ کر دیا اور شوہر بولا کہ میں نے اسکو جائز کر دیا تو ہر
صورت میں عورت بائنہ ہو گئی ف۔ اسی طرح جب یہاں شوہر نے کہا کہ تو طلاق دے اور اسکے کہا کہ میں نے بائنہ دی۔ فکانت
موافقۃ للتفویض فی الاصل۔ تو اصل طلاق میں عورت نے شوہر کے قول کی موافقت کی ف۔ کیونکہ بائنہ بھی اصل میں
طلاق ہے۔ الا انہا زادت فیہ وصفا وہو تعجیل الابانۃ فیلغو الوصف الزائد ویثبت الاصل۔ لیکن اتنی بات ہے
کہ عورت نے اسمیں ایک وصف بڑھا دیا اور وہ فی الحال بالکل جدا ہو جانا۔ یعنی بائن ہونا تو یہ وصف جو اسنے بڑھایا تھا لغو
ہو گیا اور اصل طلاق رہگئی ف۔ اور یہی مرد نے اسکو سپرد کی تھی۔ کما اذا قالت طلقت نفسی تطلیقۃ بائنۃ۔ جیسے اگر
عورت نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو طلاق دی مگر طلاق بائنہ دی ف۔ تو طلاق دینے میں شوہر کی موافقت کی اور بائنہ بڑھانا
اپنی طرف سے رکھا حالانکہ عورت کیطرف سے کچھ نہیں واقع ہوتی ہے تو اسی قدر واقع ہوئی جسقدر اسنے سپرد کی تھی۔ وینبغی ان
یقع تطلیقۃ رجعیۃ۔ اور لائق ہے کہ تطلیقہ جو واقع ہوئی وہ رجعیہ ہو ف۔ اگرچہ امام محمدؒ نے یہی کہا کہ وہ طالقہ ہو جائیگی۔ اور رجعیہ کا
لفظ نہیں کہا۔ شاید اسی وجہ سے کہ یہ تو ظاہر ہے۔ پھر بائنہ کرنے میں یہ طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ بخلاف الاختیار۔ بخلاف اسکے جب عورت
نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اختیار کیا ف۔ کیونکہ یہ لفظ مثل بائن کے نہیں ہے۔ لانہ لیس من الفاظ الطلاق۔ کیونکہ اختیار کرنا بھی
طلاق کے الفاظ سے نہیں ہے۔ الا تری انہ لو قال لامراتہ اخترتک ینوی الطلاق لم یقع۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر

مرد نے یہی جورو سے کہا کہ میں نے تجھے اختیار کیا حالانکہ نیت طلاق رکھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی۔ ولو قالت ابتداء اخترت
نفسی فقال الزوج اجزت لا یقع شیٔ۔ اور اگر عورت نے پہلے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا پھر مرد نے
کہا کہ میں نے اسکی اجازت دیدی تو بھی کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ تو واضح ہوگیا کہ اختیار کا لفظ کچھ طلاق کے الفاظ میں سے نہیں ہے
الا انه عرف طلاقا بالاجماع اذا حصل جوابا للتخییر۔ مگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تخییر ہونے
کے جواب میں اختیار واقع ہو تو طلاق ہو جاتا ہے ف۔ یعنی شوہر نے کہا کہ تو اختیار کر اپنے نفس کو پس اسکے جواب میں اگر عورت نے کہا کہ میں نے
اختیار کیا تو خلاف قیاس کے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اجماع سے معلوم ہوا کہ عورت طالقہ ہو جاویگی۔ اور قاعدہ ٹھہرا کہ جو چیز شرع سے ایسی
معلوم ہو کہ اسمیں ہمارے قیاس کو دخل نہیں تو وہ جس موقع پر وارد ہوئی اسی حد تک رکھی جاتی ہے پس اختیار کا طلاق ہونا اسی حد تک
ہے کہ تخییر کے جواب میں واقع ہو رہا ہمارے مسئلہ میں۔ قوله طلقی نفسک لیس للتخییر۔ شوہر کا یہ قول کہ اپنے نفس کو طلاق دے
یہ کچھ تخییر نہیں ہے ف۔ کیونکہ اختاری البتہ تخییر ہے حالانکہ عورت نے اسی کے جواب میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو یہ کچھ بھی مفید
ہوا اور بے موقع ہے فیلغو۔ تو عورت کا یہ کلام لغو ہوا ف۔ لہذا طلاق نہ ہوئی۔ وعن ابی حنیفة انه لا یقع شیٔ لو قالت ابنت نفسی
اور پہلے مسئلہ میں جبکہ عورت نے جواب دیا کہ میں نے اپنے نفس کو بائنہ کر لیا۔ اسمیں بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت آئی کہ طلاق نہیں واقع
ہوگی۔ لانها اتت بغیر ما فوض الیها اذ الابانة تغایر الطلاق۔ اسواسطے کہ شوہر نے جو عورت کو سپرد کی تھی عورت اسکے سوا
دوسری لائی اسواسطے کہ بائن کرنا طلاق کے مغائر ہے ف۔ یعنی طلاق ایک قسم اور ابانت دوسری قسم ہے اور شوہر نے ابانہ نہیں بلکہ طلاق
اسکو سپرد کی تھی۔ اور ظاہر الروایة اول ہے۔ وان قال طلقی نفسک فلیس له ان یرجع عنه۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو اپنے
نفس کو طلاق دے۔ تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس قول سے رجوع کرے ف۔ یعنی جیسے مشتری کو یا بائع کو بعد ایجاب کے دوسرے
کے قبول سے پہلے یہ اختیار رہتا ہے کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ یہاں طلاق سپرد کر کے اس سے پھر جانا جائز نہیں ہے ہاں عورت
اگر اسی مجلس وغیرہ سے گزر جاوے تو باطل ہو جائیگا لیکن پھر نہیں سکتا۔ لان فیه معنی الیمین۔ کیونکہ تفویض میں قسم کے معنی
ہیں ف۔ یعنی تعلیق ہے۔ لانه تعلیق الطلاق بتطلیقها۔ کیونکہ عورت کی طلاق دینے پر تطلیق کو معلق کرنا یہی تفویض ہے ف
جیسے قسم کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ گھر میں جانے پر طلاق واقع ہونے کی تعلیق یمین ہے۔ والیمین تصرف
لازم۔ اور یمین ایک تصرف لازمی ہوتا ہے ف۔ وہ پھیرنے سے نہیں پھرتا۔ ولو قامت عن مجلسها بطل۔ اور اگر عورت اپنی
مجلس سے کھڑی ہوگئی تو تفویض باطل ہوگئی لانه تملیک۔ کیونکہ خود عورت کو یہ کہنا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے یہ تملیک ہے
ف۔ اور تملیک صرف مجلس تک رہتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال طلقی ضرتک۔ بخلاف اسکے اگر جورو سے کہا کہ تو اپنی سوت کو
طلاق دیدے ف۔ تو یہ تملیک نہیں ہے کیونکہ سوت کی طلاقوں کی مالک یہ عورت نہیں ہو سکتی۔ لانه توکیل وانابة۔ کیونکہ
وکیل و نائب کرنا ہے ف۔ یعنی شوہر نے اس جورو کو وکیل کیا کہ بجائے میرے اپنی سوت کو طلاق دیدے۔ فلا یقتصر علی المجلس
تو مجلس تک مقصور نہ ہوگی۔ ویقبل الرجوع۔ اور یہ رجوع کو بھی قبول کرتی ہے ف۔ یعنی مثل وکالت کے نہ مجلس تک مقصور ہے
اور نہ لازمی حتی کہ آدمی چاہے وکیل کر کے قبل قبول وکیل کے رجوع کرلے اور بعد قبول وکیل کے چاہے معزول کردے۔ پھر واقع ہو کہ
عورت بھی مجلس تک مقصور ہوگی کہ اسکے ساتھ کوئی لفظ اس معنا کو مفید نہو۔ وان قال لها طلقی نفسک متی شئت۔
اور اگر عورت سے کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے ہرگاہ کہ تو چاہے۔ فلها ان تطلق نفسها فی المجلس وبعده۔ تو عورت کو
اختیار ہے کہ مجلس میں اور بعد مجلس کے جب پسند کرے اپنے آپ کو طلاق دے۔ لان کلمة متی عامة فی الاوقات کلها۔ کیونکہ
متی بہ معنی ہرگاہ تمام اوقات کے واسطے عام ہے۔ فصار کما اذا قال فی ای وقت شئت۔ تو متی شئت کہنا ایسا ہو گیا جیسے
یہ کہا کہ جس کسی وقت تیرا جی چاہے ف۔ حالانکہ صریح اصطلاح کو دینے میں اسکو ہر وقت اختیار ہے تو ہرگاہ کہنے میں بھی۔ پھر یہ

Marfat.com

اسوقت کہ طلاق دینے کو خود عورت سے کہا ہو۔ واذا قال لرجل طلق امراتی فله ان یطلقها فی المجلس وبعده وله ان
یرجع۔ اور اگر مرد نے کسی دوسرے شخص سے کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دیدے تو وکیل کو اختیار ہو کہ اسکی عورت کو اسی مجلس میں
اور بعد مجلس کے طلاق دے اور شوہر کو اختیار ہو کہ اپنے قول سے رجوع کرے ف۔ یعنی جب تک وکیل نے قبول نہیں کیا ہو رجوع کرے
اور بعد قبول وکیل کے اسکو معزول کرنے کا اختیار ہو۔ لانہ توکیل۔ کیونکہ غیر کو یہ کہنا اسکو وکیل کرنا ہوا۔ وانہ استعانة۔ اور وکیل
کرنا استعانت ہو ف۔ یعنی جو کام خود کرتا اسمین دوسرے سے مدد لی اور اسکو بجائے اپنے قرار دیا۔ فلا یلزم۔ تو ایسا کرنا لازمی نہیں
ف۔ چاہے رکھے اور چاہے رجوع کرے اور اگر سمین وکیل باقی رکھا۔ فلا یقتصر علی المجلس۔ تو اسی مجلس تک مقصور نہیں
کیونکہ موکل کو ہمیشہ اختیار ہو تو اسکے نائب کو بھی اختیار دائمی ہو۔ بخلاف قولہ لامراتہ طلقی نفسک۔ بخلاف اسکے جب اپنی عورت
کو کہا کہ اپنے نفس کو طلاق دے دے۔ تو یہ توکیل نہیں ہو اور وکیل تو موکل کے واسطے کام کرتا ہو۔ لانہا عاملة لنفسہا فکان
تملیکا لا توکیلا۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کے واسطے عمل کرنے والی ہو تو یہ تملیک ہوئی اور توکیل نہیں ہوئی ف۔ یعنی عورت کو مالک
کر دیا کہ اپنے واسطے طلاق کا کام کرے۔ یہ اسوقت کہ وکیل کو عموماً وکیل کیا ہو۔ ولو قال لرجل طلقہا ان شئت۔ اور اگر شوہر
نے وکیل کو کہا کہ میری عورت کو طلاق دیدے اگر تو چاہے ف۔ تو چاہنا محدود ہوگا۔ فلہ ان یطلقہا فی المجلس خاصة ولیس
للزوج ان یرجع۔ تو وکیل کو اختیار ہو کہ خاصکر اسی مجلس میں عورت کو طلاق دیدے اور شوہر کو اختیار نہیں کہ اپنے قول سے
رجوع کر جاوے ف۔ بلکہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور وکیل نے اسی مجلس میں طلاق دی تو واقع ہوگی۔
وقال زفر رح ہذا والاول سواء۔ اور زفر رح نے کہا کہ یہ صورت اور پہلی صورت دونوں برابر ہیں ف۔ یعنی اگر کہا کہ تو میری عورت
کو طلاق دیدے تو یہ صورت اور جب کہا کہ تو میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ یہ دونوں یکسان ہیں۔ لان التصریح بالمشیة
کعدمہ۔ کیونکہ چاہنے کو صریح کہنا اور نہ کہنا دونوں برابر ہیں۔ لانہ یتصرف عن مشیة۔ کیونکہ وکیل تو اپنے چاہنے ہی پر یہ کام
کریگا ف۔ کیونکہ آدمی تو جب چاہتا ہو تبھی کام ہوتا ہو۔ فصار کالوکیل بالبیع اذا قیل لہ بعہ ان شئت۔ تو وکیل طلاق
ایسا ہو گیا جیسے وکیل بیع کہ جب اس سے کہا گیا کہ تو فروخت کر اگر تو چاہے ف۔ تو وکیل بیع کو اختیار ہو کہ چاہے اسی مجلس میں
فروخت کرے یا بعد اسکے فروخت کرے۔ ولنا انہ تملیک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ایسا کہنا تملیک ہو ف۔ یعنی یہ توکیل نہیں ہو
جب کہا کہ میری عورت کو طلاق دے اگر تو چاہے۔ کیونکہ غیر شخص کو کسی کی جورو کو طلاق دینے کا اختیار نہیں ہو تو لا محالہ یہی معنی ہیں
کہ میں نے تجھے مالک کر دیا اگر تیری مصلحت ہو تو طلاق دیدے۔ لانہ علقہ بالمشیة۔ کیونکہ اسنے غیر کی مشیت پر معلق کیا۔ والمالک
ہو الذی یتصرف عن مشیة۔ کیونکہ اپنی رائے سے تصرف کرنے والا تو مالک ہی ہوتا ہو ف۔ اور بیع پر طلاق کا قیاس نہیں
ہو سکتا۔ والطلاق یحتمل التعلیق بخلاف البیع لانہ لا یحتملہ۔ اور طلاق ایسی چیز ہو کہ وہ تعلیق (شرط) کو برداشت کرتی ہو
اور بیع اسکو نہیں برداشت کرتی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک ثلثا۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقین دے
فطلقت واحدة۔ پس عورت نے ایک ہی طلاق دی یعنی واحدة۔ تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی۔ لانہا ملکت ایقاع الثلث
فتملک ایقاع الواحدة ضرورة۔ کیونکہ عورت کو تین طلاقین واقع کرنے کی ملک حاصل ہو گئی تو وہ ایک طلاق دینے کی بالضرورة
مالک ہوئی ف۔ وہی ابوحنیفہ و صاحبین و شافعی و احمد کا قول ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ اسکی وجہ یہ ہو کہ یہ طلاق صریح از قسم مشیت
ہو تو اسکو ایک طلاق کا اختیار بالضرورۃ ہو بخلاف قولہ اختاری و اختاری و اختاری یعنے تو اختیار کر اور تو اختیار کر اور تو اختیار کر
اگر عورت نے ایک اختیار کی تو صاحبین کے نزدیک کوئی نہیں واقع ہوگی کما فی الکافی۔ اسکی یہ وجہ کہ یہاں عورت کی مشیت کو شوہر
نہیں ہو اور علی ہذا اختیار اگرچہ شوہر کے قصد کا ہو لیکن یہاں عورت کی مشیت پر اسنے چھوڑا ہو لہذا طلاق رجعیہ ہوگی۔ فافہم۔ م
ولو قال لہا طلقی نفسک واحدة۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے۔ فطلقت نفسہا ثلثا۔ بر

Marfat.com

عورت نے اپنے نفس کو تین طلاقین دین ف۔ حالانکہ اسکے اختیار مین شوہر نے یہ طلاقین نہین دی ہین لم یقع شئی عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی واقع نہوگی۔ وقالا یقع واحدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوگی۔ لانہا اتت بما ملکتہ وزیادۃ۔ اسواسطے کہ عورت وہ لائی جسکا مالک اسکو شوہر نے کیا اور زیادہ لائی ف۔ یعنی ایک مع دو زاید کے لائی ف۔ تو زائد لغو ہین اور ایک واقع ہوئی۔ فصار کما اذا طلقہا الزوج الفا۔ تو ایسا ہوا جیسے شوہر نے خود اسکو ہزار طلاقین دیدین ف۔ تو ہزار مین سے ۳۔ وہ لایا جسکا اللہ تعالی نے اسکو مالک کیا اور باقی زاید لایا۔ پس زائد سب لغو ہین اور تین طلاقین بالاتفاق واقع ہوتی ہین۔ لیکن مخفی نہین کہ ایک رجعیہ ہوتی ہے اور یہ تین مغلظہ بائنہ اور ہزار مین مغلظہ بائنہ یا زاید ہین فافہم م۔ ولابی حنیفۃ انہا اتت بغیر ما فوض الیہا۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ عورت ایسی چیز کو لائی جو شوہر نے اسکے سپرد نہین کی ف۔ یعنی تین طلاقین مغلظہ م۔ فکانت مبتداۃ۔ تو عورت نئے سرے اپنے آپکو طلاقین دینے والی ہوئی ف۔ یعنی شوہر کی تفویض پر نہین ہے وعلی ہذا اگر شوہر کہے کہ مین نے اجازت دیدین تو واقع ہوگی م۔ وہذا لان الزوج ملکہا الواحدۃ۔ اور امر مذکور کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تو اسکو ایک طلاق رجعی کا مالک کیا۔ والثلث غیر الواحدۃ۔ اور تین طلاقین اس ایک کے مغائر ہین۔ لان الثلث اسم لعدد مرکب مجتمع۔ کیونکہ تین تو عدد مرکب مجتمع کا نام ہے۔ والواحد فرد لا ترکیب فیہ۔ اور واحد ایک فرد ہے جسمین ترکیب نہین ہے۔ فکانت بینہما مغایرۃ علی سبیل المضادۃ۔ تو ایک اور تین مین باہم ضدین کی مغائرت ہے ف۔ تو عورت نے مرد کے قول کی ضد کیا۔ گر جسکے مالک کیا تھا اسکی ضد مخالفت کرنے سے کچھ بھی اثر مترتب نہوا بخلاف الزوج لانہ یتصرف بحکم الملک۔ برخلاف شوہر کے کہ شوہر اپنی ملک کے حکم پر تصرف کرتا ہے ف۔ تو جب اسنے ہزار طلاق دین تو ایجاب صحیح ہوا مگر اسمین سے بقدر محل کے نافذ ہوگی اور وہ تین ہین الکافی۔ وکذا ہی فی المسئلۃ الاولی۔ اور یون ہی عورت بھی پہلے مسئلہ مین مالکہ ہوکر متصرف ہے ف۔ کیونکہ شوہر نے اسکو تین طلاقون کا مالک کردیا پھر اسنے مالک ہوکر تین مین سے ایک ہی طلاق دی۔ لانہا ملکت الثلث۔ کیونکہ وہ تین طلاقون کی مالکہ تھی۔ اما ہہنا لم تملک الثلث۔ اور یہان وہ تین طلاقون کی مالکہ نہین ہے ف۔ بلکہ صرف ایک طلاق کی مالکہ ہے۔ وما اتت بما فوض الیہا۔ اور وہ اسکو نہین لائی جو اسکو سپرد کی گئی تھی ف۔ بلکہ اسکی ضد تین طلاقین لائی جسکی مالکہ نہین ہے۔ فلغا۔ تو شوہر کا تفویض کرنا لغو گیا ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر عورت یون کہے کہ مین نے اپنے آپکو ایک طلاق دی اور دو طلاقین زائد دین تو بالاجماع ایک طلاق رجعیہ واقع ہوگی کیونکہ بقدر تفویض کے لائی اور زائد کرنا لغو ہے۔ کذا قالوا واللہ تعالے اعلم م۔ وان امرہا بطلاق یملک الرجعۃ فطلقت بائنۃ۔ اور اگر شوہر نے عورت کو ایسی طلاق کا حکم دیا جسمین رجعت کرسکتا ہے پس عورت نے اپنے آپ کو بائنہ طلاق دیدی ف۔ یا برعکس ہوا یعنے او امرہا بالبائن فطلقت رجعیۃ۔ یا شوہر نے عورت کو بائنہ طلاق کا حکم دیا اور اسنے رجعیہ طلاق دی۔ وقع ما امر بہ الزوج۔ تو وہی واقع ہوگی جسکا شوہر نے حکم دیا ہے ف۔ کیونکہ تفویض کرنے والے کا اعتبار ہوتا ہے۔ پس یہان دو مسئلہ ہین۔ فمعنی الاول ان یقول لہا الزوج طلقی نفسک واحدۃ املک الرجعۃ۔ پس اول مسئلہ کی یہ صورت کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایسی ایک طلاق دے کہ مین رجعت پر قادر ہون ف۔ یا ایک طلاق دے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ بائنۃ۔ پس عورت کہے کہ مین نے اپنے نفس کو ایک بائنہ طلاق دی۔ فتقع رجعیۃ۔ تو طلاق رجعیہ واقع ہوگی۔ لانہا اتت بالاصل وزیادۃ وصف کما ذکرنا فیلغو الوصف ویبقے الاصل۔ کیونکہ عورت اصل کو مع زیادتی وصف کے لائی جیسے ہمنے ذکر کیا کہ وہ ایک طلاق بوصف بائنہ لائی تو وصف لغو ہوا اور اصل طلاق باقی رہی۔ ومعنی الثانیۃ ان یقول لہا طلقی نفسک واحدۃ بائنۃ۔ اور مسئلہ دوم کی صورت یہ کہ شوہر کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق بائنہ دیدے۔ فتقول طلقت نفسی واحدۃ رجعیۃ پس عورت نے کہا کہ مین نے اپنے نفس کو ایک طلاق

رجعیہ دی۔ فتقع بائنۃ۔ تو طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ لان قولہا واحدۃ رجعیۃ لغو منہا۔ کیونکہ عورت کا یہ کہنا کہ وہ واحدہ صفت
رجعی ہے عورت کیطرف سے لغو حرکت ہے۔ لان الزوج لما عین صفۃ المفوض الیہا فحاجتہا بعد ذلک الی ایقاع الاصل
دون تعیین الوصف۔ کیونکہ جب شوہر یعنے مالک طلاق نے جو طلاق کہ عورت کے سپرد کی اسکا وصف معین کردیا کہ رجعیہ یا بائنہ
تو بعد اسکے عورت کی حاجت صرف اصل طلاق کو واقع کرلینے میں ہے اسکا وصف معین کرنے میں نہیں ہے ف۔ اور اصل اسنے واقع
کردی تو اسی صفت پر واقع ہوگی جیسے شوہر نے اسکے سپرد کی ہے اور جو وصف اسنے بڑھا دیا وہ لغو ہے۔ فصار کانہا اقتصرت علی
الاصل۔ تو ایسا ہوا کہ گویا عورت نے اصل طلاق پر اقتصار کیا ف۔ اور صرف یہی کہا کہ طلقت نفسی یعنی میں نے اپنے آپ کو
یہ طلاق دیدی۔ فیقع بالصفۃ التی عینہا الزوج بائنا او رجعیا۔ تو یہ طلاق اسی صفت کے ساتھ واقع ہوگی جو شوہر نے
معین کی خواہ بائن یا رجعی ف۔ اگر کہا کہ تو اپنے نفس کو طلاق دے۔ وہ بولی کہ میں نے طلاق بائنہ دی تو رجعیہ واقع ہوگی۔
اور اگر بولی کہ میں نے تین طلاقیں دیں تو بھی واحدہ رجعیہ ہے الا آنکہ شوہر نے ارادہ کی ہوں۔ اور اگر بولی کہ میں نے اپنے کو بائن
کردیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں رجعیہ ہے۔ مگر آنکہ شوہر کی مراد مغلظہ ہو م۔ وان قال لہا طلقی نفسک ثلثا ان شئت فطلقت
واحدۃ لم یقع شیء۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے اگر تو چاہے پس عورت نے ایک طلاق دی تو کچھ نہیں
واقع ہوگی۔ لان معناہ۔ کیونکہ معنی قول شوہر کے ف۔ کہ تو تین طلاقیں دے اگر چاہے یہ ہیں کہ۔ ان شئت الثلث
اگر تو تین طلاقیں چاہے۔ وہی بایقاع الواحدۃ ما شاءت الثلث۔ اور عورت نے ایک واقع کرنے سے تین طلاقیں نہیں
چاہی۔ فلم یوجد الشرط۔ تو شرط نہیں پائی گئی ف۔ خلاصہ یہ کہ شرط یہ تھی کہ تین طلاقیں چاہے تو تین طلاقیں دے اور شرط
نہ پائی گئی کیونکہ اسنے ایک چاہی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ ولو قال لہا طلقی نفسک واحدۃ ان شئت فطلقت ثلثا
اور اگر اسنے عورت سے کہا کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے اگر تو چاہے پس عورت نے تین طلاقیں دیں۔ فکذلک عند ابی حنیفۃ
رح۔ تو بھی امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ لان مشیۃ الثلث لیست بمشیۃ للواحدۃ کایقاعہا۔ کیونکہ تین طلاقوں کا
چاہنا گویا ایک طلاق کی خواہش نہیں ہے جیسے تین طلاقیں واقع کرنا ایک واقع کرنا نہیں ہے ف۔ یعنی شرط یہ تھی کہ عورت ایک طلاق
کی خواہش کرے لیکن اسنے تین طلاقوں کی خواہش کی ہے پھر جیسے تین طلاقوں کا دیدینا ایک طلاق کی ضد ہے کیونکہ ۳۔ یا یہ غلیظہ
ہے اور ایک خفیفہ رجعیہ ہے تو شرط نہیں پائی گئی۔ وقالا تقع واحدۃ لان مشیۃ الثلث مشیۃ الواحدۃ کما ان ایقاعہا ایقاع
للواحدۃ فوجد الشرط۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ تین طلاقوں کی خواہش میں ایک طلاق موجود ہے جیسے تین طلاقوں کا
واقع کرنا ایک کا بھی واقع کرنا ہوتا ہے پس شرط پائی گئی ف۔ حاصل اختلاف یہ ہے کہ ایک کی خواہش یا ایقاع کیا تین طلاقوں کی خواہش
یا ایقاع میں متحقق ہے یا نہیں ہے پس امام کے نزدیک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ہاں ہے۔ ولو قال لہا انت طالق ان
شئت۔ اور اگر عورت کو کہا کہ تو طالقہ ہے اگر تو چاہے ف۔ یعنی اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فقالت شئت ان شئت۔ پس
عورت بولی کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے ف۔ یعنی میرا چاہنا اس شرط پر ہے کہ تو چاہے۔ فقال شئت۔ پس مرد نے کہا کہ میں نے
چاہی۔ ینوی الطلاق۔ حالانکہ مرد کی نیت طلاق ہے ف۔ تو بھی طالقہ نہ ہوگی اور۔ بطل الامر۔ امر بالید باطل ہوگیا ف۔ یعنی
عورت کو جو امر طلاق سپرد کیا تھا وہ سپرد کرنا بھی جاتا رہا۔ لانہ علق طلاقہا بالمشیۃ المرسلۃ۔ کیونکہ شوہر نے تو عورت کی طلاق کو مشیت
مرسلہ پر معلق کیا تھا ف۔ یعنی صرف عورت کے چاہنے پر بدون کسی شرط پر معلق کرنے کے پس مشیت مرسلہ یہ کہ چاہنا غیر معلق ہو جیسے
کہا کہ اگر تو چاہے اور مشیت غیر مرسلہ یہ کہ اگر تو چاہے بشرط مشورہ والدین کے۔ غرضکہ چاہنا عورت کا کسی دوسری شرط پر معلق ہو تو
جاننا چاہیے کہ مسئلہ میں شوہر نے عورت کو طلاق تفویض کی اس شرط پر کہ وہ چاہے تو عورت کا چاہنا کسی شرط پر مشروط نہیں کیا۔ پھر
عورت نے اپنا چاہنا اسطرح نہیں رکھا۔ وہی اتت بالمعلقۃ۔ اور عورت اپنے چاہنے کو معلق کرکے لائی ف۔ مرسلہ نہیں رکھی

Marfat.com

کیونکہ یوں کہا کہ میں چاہتی ہوں اس شرط سے کہ تو چاہے۔ فلم یوجد الشرط۔ و تفویض کی شرط نہیں پائی گئی ف۔ ہاں اگر عورت یہی
کہتی کہ میں نے چاہی تو واقع ہو جاتی وہ یہاں نہوا بلکہ تفویض بھی باطل ہو گئی کیونکہ عورت دوسرے کام میں مشغول ہو گئی۔ وہو الاشتغال
بما لا یعنیہا۔ اور یہ عورت کا مشغول ہونا لایعنی کام میں ف۔ یعنی شوہر کی مشیت شرط لگانے میں۔ فخرج الامر من یدہا۔ تو اختیار
عورت کے ہاتھ سے نکل گیا ف۔ کیونکہ وہ تو جبھی تک تھا کہ عورت دوسرے کام میں جو یہاں مفید نہو مشغول نہو۔ اگر وہم ہو کہ اچھا عورت
کے قول سے شرط جاتی رہی اور طلاق نہوئی اور تفویض بھی نکل گئی مگر جب شوہر نے کہا کہ میں نے چاہی اور نیت طلاق ہو تو واقع ہونا چاہیے
جواب دیا کہ۔ ولا یقع الطلاق بقولہ شئت وان نوی الطلاق۔ مرد کے قول سے کہ میں نے چاہی کوئی طلاق نہیں واقع ہوگی
اگرچہ اسنے نیت کی ہو۔ لانہ لیس فی کلام المرأۃ ذکر الطلاق لیصیر الزوج شائیا طلاقہا۔ کیونکہ عورت کے کلام میں طلاق
کا ذکر نہیں ہے تاکہ مرد اسکی طلاق کا چاہنے والا ہو جاوے ف۔ بلکہ عورت نے یہی کہا کہ میں نے چاہی اگر تو چاہے اور یہ نہیں کہا
کہ میں نے اپنی طلاق چاہی اگر تو چاہے اور شوہر نے عورت کے جواب میں کہا کہ میں نے چاہی تو جب عورت کے کلام میں طلاق مذکور
نہیں تو مرد اسکی طلاق چاہنے والا نہیں ہوا اگر کہو کہ مرد کی نیت تو موجود ہے جواب یہ کہ۔ والنیۃ لا تعمل فی غیر المذکور۔ نیت ایسی
چیز میں کچھ کام نہیں کرتی جو مذکور نہو ف۔ یعنی اگر عورت کے قول میں طلاق کا ذکر ہوتا تو مرد کے جواب میں بدون ذکر طلاق کے نیت
کام کرتی اور جب کہیں ذکر نہیں تو نیت بیکار ہے۔ یہ ایسا ہوا کہ عورت نے کہا کہ مجھے دے۔ مرد نے جواب دیا کہ میں نے دی تو کچھ نہوگا
ہاں اگر عورت نے کہے کہ مجھے طلاق دے اور مرد جواب دے کہ میں نے دی اور نیت طلاق کی تو واقع ہوگی۔ حتی لو قال شئت
طلاقک یقع اذا نوی۔ حتی کہ اگر شوہر ہی اپنے کلام میں کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو بشرط نیت کے واقع ہو جائیگی ف
یعنی نیت یہ ہو کہ میں نے واقع کی کیونکہ خالی ایک چیز کے چاہنے سے واقع ہونا ضرور نہیں ہوتا ہے لہذا جب شوہر کی یہ نیت ہو کہ میں نے
تیری طلاق چاہی یعنے واقع کی تو واقع ہو جائیگی مگر جواب کی وجہ سے نہیں بلکہ۔ لانہ ایقاع مبتدأ۔ بلکہ یہ بطور ابتدا واقع کرنا ہوگا۔ اذ المشیۃ
تنبئ عن الوجود۔ اسواسطے کہ خواہش آگاہ کرتی ہے وجود سے ف۔ یعنی جس چیز کی خواہش ظاہر کیا ہے تو آگاہی ہو جاتی ہے کہ کہنے والے
کیطرف سے وہ پائی جائیگی لہذا جب اسنے نیت طلاق کی تو صحیح ہو گیا کہ اسنے موجود کی اگرچہ لفظ خواہش ذکر کیا گویا یوں کہا کہ میں نے تیری طلاق
چاہی اور دیدی۔ بخلاف قولہ اردت طلاقک لانہ لا ینبئ عن الوجود۔ برخلاف ارادہ کے کہ شوہر نے کہا کہ میں نے تیری طلاق
کا ارادہ کیا تو ابھی واقع نہوگی کیونکہ ارادہ کچھ وجود سے آگاہی نہیں دیتا ہے ف۔ اور فرق یہ ہے کہ آدمی ارادہ کبھی مرغوب چیز کا کرتا ہے
اور کبھی مکروہ چیز کا قصد کرتا ہے کسی ضرورت سے تو جہانتک ممکن ہے وہ اسکو عمل میں نہیں لاتا پس ارادہ کے ساتھ اسکا موجود کرنا ظاہر
نہیں ہے جبتک اظہار کرے اور مشیت و خواہش ہمیشہ امر مرغوب کی ہوتی ہے حتی کہ اسکا موجود نہونا اسپر گراں و مکروہ ہوتا ہے تو اس سے ظاہر
یہی کہ جہانتک ممکن ہے وہ موجود کریگا اور جب ہمنے طلاق میں مثلاً دیکھا کہ کوئی چیز مانع نہیں تو اسنے واقع کی اور یہ جو کہا کہ میں نے خواہش
کی اسواسطے کہ یہ واقع کرنا مرغوب ظاہر ہو فافہم۔ م۔ بالجملہ اصل مسئلہ میں عورت کے ہاتھ سے تفویض باطل ہونا اسی وجہ سے ہے کہ اسنے
شرط مرسلہ کو شرط معلقہ کر دیا۔ اور کہا کہ اگر تو چاہے تو میں نے چاہی۔ وکذا اذا قالت شئت ان شاء ابی۔ اور یونہی اگر عورت
نے کہا کہ میں نے چاہی اگر میرا باپ چاہے ف۔ گویا یوں کہا کہ میں یوں نہیں چاہتی ہوں ہاں اگر میرا باپ چاہے تو چاہتی ہوں
او شئت ان کان کذا۔ یا کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہو ف۔ یعنی کسی امر پر شرط کیا۔ لامر لم یجیء بعد۔ ایسے امر پر جو ابھی
موجود نہیں ہوا ہے ف۔ مثلاً کہا میں نے چاہی بشرطیکہ میرا وظیفہ مقرر ہو جاوے یا فلان مرد مجھے نکاح منظور کرلے یا میرا بھائی آجاوے
غرضکہ کسی آئندہ بات پر معلق کیا تو بھی یہی حکم ہے کہ طلاق واقع نہوگی اور تفویض بھی باطل ہو گئی۔ لما ذکرنا ان المأتی بہ مشیۃ معلقۃ
فلا یقع الطلاق ویبطل الامر۔ اسی وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے کہ وہ جو خواہش لائی ہے وہ مشیت معلقہ ہے تو طلاق نہوگی اور تفویض نکل گئی
وان قالت قد شئت ان کان کذا لامر قد مضی طلقت۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی بشرطیکہ ایسا ہوا ہو یعنی کسی

ایسے امر کو کہا جو سابق زمانہ میں ہو چکا ہو تو وہ طالقہ ہو گئی۔ لان التعلیق بشرط کائن تنجیز۔ کیونکہ ایسی چیز پر معلق کرنا جو واقع ہو چکی ہو تعلیق نہیں ہو۔ ف۔ کیونکہ تعلیق کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ اس بات کا وجود اسوقت ہو جب فلان امر کا وجود ہو مثلاً تو طالقہ ہو اگر اس گھر میں جاوے تو معنی یہ کہ تجھیر طلاق کا وقوع اسوقت ہو جب تیرا اس گھر میں جانا پایا جاوے۔ اور جو چیز کہ گزر چکی تو اسکا وجود ہو چکا اسپر تعلیق کرنا درحقیقت بالفعل واقع کرنا ہوتا ہو کیونکہ تعلیق ممکن نہیں ہو۔ تو جب عورت نے کسی گزری ہوئی بات پر اپنا چاہنا لٹکایا تو وہ بالفعل ہو گیا کیونکہ جب وہ بات ہو چکی تو اسکا چاہنا بھی ہو گیا۔ تنجیز کے معنی بالفعل کرنا بدون کسی چیز پر تعلق و توقف کے۔ ولو قال لہا انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت او متی شئت او متی ما شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہو جب تو چاہے یا جبھی کہ تو چاہے یا ہرگاہ کہ تو چاہے یا ہرگاہیکہ تو چاہے۔ ف۔ یعنی اسکے چاہنے کے لیے تمام اوقات کو عام کر دیا جسوقت وہ چاہے اسکو ممکن ہو۔ فردت الامر۔ پھر عورت نے امر تفویض کو رد کر دیا۔ ف۔ اور کہا کہ میں نہیں چاہتی ہوں۔ لم یکن ردا۔ تو یہ رد نہیں ہو گا۔ ف۔ کیونکہ اسنے اسوقت خاص پر رد کیا ہو اور آئندہ اوقات باقی ہیں جو ابھی نہیں آئے تو انمیں خواہش سے اسکو اختیار حاصل رہیگا۔ ولا یقتصر علی المجلس۔ اور یہ تفویض کچھ اسی مجلس تک مقصور نہیں ہوگی۔ ف۔ بلکہ عام اوقات کے واسطے ہو۔ اما کلمۃ متی ومتی ما۔ چنانچہ کلمہ متی اور متی ما۔ ف۔ جسکا ترجمہ ہرگاہ اور ہرگاہیکہ کیا گیا انکا عام ہونا۔ فلانہا للوقت وہی عامۃ فی الاوقات کلہا۔ اسوجہ سے ہو کہ یہ کلمہ وقت کے واسطے ہو اور وہ تمام اوقات کے لیے عام ہو۔ کانہ قال فی ای وقت شئت گویا شوہر نے کہا کہ تو طالقہ ہو جسوقت تو چاہے۔ فلا یقتصر علی المجلس بالاجماع۔ تو یہ تفویض صرف اسی مجلس تک مقصور نہ ہوگی بالاجماع۔ ف۔ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہو۔ ولو ردت الامر لم یکن ردا لانہ ملکہا الطلاق فی الوقت الذی شاءت اور اگر عورت نے تفویض کو رد کیا تو نہیں رد ہوگی اسوجہ سے کہ شوہر نے اس عورت کو طلاق کا مالک ایسے وقت میں کیا جسمیں وہ چاہے۔ فلم تکن تملیکا قبل المشیۃ حتی یرتد بالرد۔ تو خواہش سے پہلے تملیک طلاق نہیں ہوئی تاکہ رد کرنے سے رد ہو جاوے۔ ف۔ بلکہ جب خواہش سے ملک حاصل ہو تو رد یا قبول معتبر ہو۔ ولا تطلق نفسہا الا واحدۃ۔ اور عورت اپنے نفس کو طلاق نہیں دے سکتی مگر ایک۔ ف۔ یعنی اس طرح کی تفویض میں صرف ایک ہی طلاق دے سکتی ہو۔ لانہا تعم الازمان دون الافعال۔ کیونکہ متی کلمہ زمانوں کے واسطے عام ہو نہ افعال کے واسطے۔ فیملک التطلیق فی کل زمان۔ تو عورت کو ہر زمانہ میں طلاق دے لینے کا اختیار ہو۔ ف۔ یعنی جسوقت اسکی خواہش ہو یہ اختیار کام میں لاوے مگر ایک ہی مرتبہ کام کر سکتی ہو جب چاہے جب کرے۔ ولا یملک تطلیقا بعد تطلیق۔ اور ایک دفعہ طلاق دے لینے کے بعد طلاق نہیں دے سکتی۔ ف۔ یہ تو کلمہ متی کی تفصیل ہو۔ واما کلمۃ اذا واذا ما۔ رہا بیان کلمہ اذا اور اذا ما کا۔ فہی ومتی سواء عندہما۔ تو صاحبین کے نزدیک اذا و متی دونوں یکسان ہیں۔ ف۔ یعنی اذا بھی ہر زمانہ کی تعمیم کے واسطے ہو بدون فعل کے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اذا کبھی وقت کے لیے آتا ہو اور کبھی شرط کے لیے بمنزلہ حرف ان کے ہوتا ہو لیکن یہان مثل متی کے رکھا گیا۔ چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ ان کان یستعمل للشرط کما یستعمل للوقت لکن الامر صار بیدہا فلا یخرج بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ اذا کا استعمال شرط کے لیے ہوتا ہو جیسے وقت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہو لیکن یہان عورت کے ہاتھ میں اختیار ہو چکا تو شک کی وجہ سے خارج نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی یہان اذا اگر متی کے معنی میں ہو تو جو اختیار عورت کو حاصل ہوا یہ برابر باقی رہیگا اور اگر اذا بمعنی شرط ہو تو نکل جانا چاہیے تو شک ہوا کہ باقی رہا یا نکل گیا تو شک کی وجہ سے موجود چیز کو نکالنا صحیح نہیں ہو پس عورت کو اختیار باقی رہیگا۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ بحث سابق میں گزر چکی ہو۔ ف۔ مثل زمانہ کیطرف طلاق مضاف کرنے میں۔ ولو قال لہا انت طالق کلما شئت فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ بعد واحدۃ حتی تطلق نفسہا ثلثا۔ اور اگر [illegible]ت کو کہا کہ تو طالقہ ہو ہر بار کہ تو چاہے تو عورت کو اختیار ہو کہ اپنے آپ کو ایک بعد ایک کے طلاق دیا جاوے حتی کہ اپنے کو تین طلاقیں دے لے۔ ف۔ [illegible]ن ہی انتہائے تملیک ہو۔ لان کلما توجب تکرار الافعال۔ الخ

کیونکہ کلما (ہر بار) موجب تکرار افعال ہے ف یعنی افعال کو بار بار دست دو برابر انتہاء حد تک کہ طلاق دے سکتی ہے۔ اگرچہ تین
طلاق کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح وطلاق کے بعد اول شوہر کے نکاح جدید میں آئی تو پھر اسکو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ کلما کے حکم سے
طلاق دے۔ کیونکہ کلما اگرچہ مکرر طلاق دینے کو جائز کرتا ہے۔ الا ان التعلیق ینصرف الی الملک القائم۔ مگر یہ تعلیق اسی ملک
کیطرف پھریگی جو قائم ہے ف۔ اور یہ معنی ہونگے کہ اس نکاح میں ہر بار کہ تو چاہے اپنے کو طلاق دیدے۔ پس دوسرے ملک پر اثر نہ ہوگا
حتی لو عادت الیہ بعد زوج آخر وطلقت نفسہا لم یقع شئ۔ حتی کہ اگر یہ عورت دوسرے شوہر کے بعد اسی شوہر کے پاس آئی
اور عورت نے اپنے آپ کو اس بار بھی طلاق دی تو کچھ بھی نہیں واقع ہوگی۔ لانہ ملک مستحدث۔ کیونکہ یہ ملک تو جدید نکاح سے
پیدا ہوئی ہے ف۔ پھر واضح ہو کہ ہر بار کہنے سے ملک موجود میں بھی ایک بار ایک ہی طلاق دے سکتی ہے۔ ولیس لہا ان تطلق
نفسہا ثلثا فی کلمۃ واحدۃ۔ اور یہ اختیار عورت کو نہیں ہے کہ ایک بول میں اپنے کو تین طلاقیں دیدے۔ لانہا توجب عموم الافراد
لا عموم الاجتماع فلا تملک الایقاع جملۃ وجمعا۔ کیونکہ کلمہ کلما (ہر بار) عموم افراد کو موجب ہے اور عموم اجتماع کو موجب نہیں ہے
تو عورت کو ایکبارگی واقع کرنے اور جمع کرنے کا اختیار نہیں ہے ف۔ یعنی ہر بار کا لفظ اسکو مقتضی ہے کہ طلاق کو فرد فرد کر کے دیوے
اور یہ اختیار نہیں کہ ہر طرح جمع کرے خواہ اسطرح کہ میں نے اپنے کو مجموعہ تین طلاقیں دیں یا میں نے اپنے کو ایک طلاق اور ایک
طلاق اور ایک طلاق دیدی۔ بلکہ جب چاہے ہر بار ایک طلاق دیدے۔ ولو قال لہا انت طالق حیث شئت او این
شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جہاں تو چاہے یا جس جگہ تو چاہے۔ لم تطلق حتی تشاء۔ تو طالقہ نہوگی یہانتک
کہ چاہے ف۔ لیکن یہ چاہنا صرف مجلس تک ہوگا۔ وان قامت من مجلسہا فلا مشیۃ لہا۔ اور اگر عورت اس مجلس سے
کھڑی ہوگئی تو اسکے واسطے مشیت نہیں ہے۔ لان کلمۃ حیث واین من اسماء المکان۔ کیونکہ حیث واین دونوں اسم
مکان سے ہیں ف۔ یعنی جگہ کے معنی ہیں۔ والطلاق لا تعلق لہ بالمکان۔ اور طلاق کا کوئی تعلق کسی مکان سے نہیں فیلغو
تو جگہ کا ذکر لغو ہوگیا۔ وتبقی ذکر مطلق المشیۃ۔ اور خالی عورت کی خواہش کا ذکر رہا ف۔ اور جب عورت سے کہے کہ تو طالقہ ہے
اگر تو چاہے تو عورت کے چاہنے پر طلاق پڑجاتی ہے۔ فیقتصر علی المجلس پس اسی مجلس تک مقصود ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مکان کا
ذکر کوئی حکم نہیں رکھتا کیونکہ طلاق کو جگہ سے کچھ تعلق نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف الزمان لان لہ تعلقا بہ۔ بخلاف زمانہ کے کہ زمانہ
کے ساتھ طلاق کو تعلق ہے۔ حتی یقع فی زمان دون زمان۔ حتی کہ طلاق کسی زمانہ میں واقع ہوتی ہے کسی میں نہیں ف
اور مثلا حیض کے زمانہ میں اور جماع کی طہر کے زمانہ میں بدعت ہے۔ فوجب اعتبارہ خصوصا وعموما۔ تو زمانہ کا اعتبار کرنا بطور
خصوص اور بطور عموم کے واجب ہوا ف۔ مثلا کہے کہ تو کل طالقہ ہے تو خصوص کل کا اعتبار ہے آج مطلقہ نہیں ہے اور اگر کہے کہ
تو جس وقت چاہے طالقہ ہے تو عموم وقت کا اعتبار ہے۔ رہی جگہ تو جب ایک جگہ طلاق واقع ہو تو سب جگہ ہوگئی اور یہ نہیں کہ جب
ایک زمانہ میں ہو تو ہمیشہ ہو۔ وان قال لہا انت طالق کیف شئت طلقت تطلیقۃ تملک الرجعۃ۔ اور اگر شوہر نے
کہا کہ تو طالقہ ہے جس کیفیت سے تو چاہے تو عورت کو ایک طلاق ہوگئی یعنی شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ معناہ قبل المشیۃ
یعنی عورت کے چاہنے سے پہلے ہی عورت پر ایک طلاق ہوگی ف۔ کیونکہ عورت چاہے جس کیفیت سے چاہے وہ ایک طلاق تو
دیتا ہے۔ پھر عورت کا چاہنا دیکھا جاوے کہ کس کیفیت سے ہے لیتے کیفیت بائنہ یا رجعیہ یا مغلظہ۔ فان قالت قد شئت واحدۃ
بائنۃ او ثلثا وقال الزوج ذلک نویت فہو کما قال۔ پھر اگر عورت نے کہا کہ میں نے چاہی ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں
مغلظہ اور شوہر نے کہا کہ میں نے بھی نیت کی تھی تو جیسا مرد نے کہا ہی ہوگا۔ لان عند ذلک تثبت المطابقۃ بین مشیتہا و
ارادتہ۔ کیونکہ ایسی صورت میں عورت کی خواہش میں اور مرد کی نیت میں مطابقت ہوگئی ف۔ مثلا مرد نے ایک بائنہ کی نیت
کی تو صحیح ہے اور عورت نے بھی ایک بائنہ چاہی پس دونوں مطابق ہوگئے۔ اما اذا ارادت ثلثا والزوج اراد واحدۃ بائنۃ

Marfat.com

باہم مخالفت ہو مثلاً عورت نے تین طلاقین چاہین اور مرد نے ایک طلاق بائنہ نیت کی تھی۔ او علی القلب یا اسکے برعکس ہو
ف۔ کہ شوہر نے تین طلاقون کی نیت کی اور عورت نے ایک بائنہ چاہی۔ تقع واحدۃ رجعیۃ۔ تو ایک رجعیہ واقع ہوگی ف۔ اگرچہ
شوہر نے بائنہ یا تین مغلظہ کی نیت کی ہو۔ لانہ لغا تصرفہا لعدم الموافقۃ۔ کیونکہ عورت کا تصرف تو شوہر کی نیت سے مطابق نہونے
کے سبب سے لغو ہوگیا ف۔ پس بائنہ یا تین طلاقین نہین واقع ہوئین۔ فبقی ایقاع الزوج۔ تو شوہر کا واقع کرنا باقی رہگیا
ف۔ اور وہ ایک طلاق ہی جو رجعی ہوا کرتی ہی۔ وان لم تحضرہ النیۃ۔ اور اگر ایسا ہوا کہ مشیت دینے کے وقت شوہر کے دل مین
کچھ نیت نہ تھی ف۔ کہ بائنہ یا تین طلاقین وغیرہ۔ یعتبر مشیتہا فیما قالوا جریا علی موجب التخییر۔ تو مشائخ متاخرین کے قول مین عورت کی
خواہش معتبر ہوگی کیونکہ موجب تخییر یہی ہی ف۔ پس اگر عورت نے بائنہ چاہی یا تین طلاقین چاہین تو کچھ مخالفت شوہر کے ارادہ سے نہین پس
اسکا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ شوہر نے عورت کو مختار کیا ہی۔ غایۃ البیان مین کہا کہ جامع صغیر کے اشارہ پر ایک رجعی پڑنا چاہیے کیونکہ بائنہ
یا تین طلاقین اسوقت واقع کین جبکہ شوہر کی بھی یہ نیت ہو تو معلوم ہوا کہ اگر یہ نیت نہو تو نہین واقع ہونگی تو اصلی طلاق رجعی رہگئی۔ مترجم کہتا ہی
کہ ظاہر اسی کو مقتضی ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ پھر واضح ہو کہ یہ مسئلہ جامع صغیر مین بغیر بیان اختلاف کے ذکر فرمایا تو وہم ہوتا ہی کہ شاید یہی حکم
تینون اماموں کے نزدیک ہی۔ قال المصنف رح قال فی الاصل ہذا قول ابی حنیفۃ رح۔ مصنف رح نے فرمایا کہ امام محمد رح نے
مبسوط مین لکھا ہی کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ کا قول ہی۔ وعندہما لا تقع مالم توقع المرأۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک نہین واقع ہوگی
جب تک کہ عورت واقع نکرے ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبل مشیت عورت کے ایک طلاق رجعی ہوجاویگی اور صاحبین نے کہا
کہ کچھ نہین واقع ہوگی تو واقع ہونا عورت کے چاہنے کے بعد ہی۔ فتشاء رجعیۃ او بائنۃ او ثلثا۔ پس وہ عورت خواہ رجعیہ چاہے یا
بائنہ یا تین طلاقین ف۔ مراد یہ کہ جو کچھ عورت چاہے اسکو دیکھا جاوے کہ اگر شوہر کی مراد کے موافق ہی تو واقع ہوگی اور اگر مخالف ہی
تو اعتبار شوہر کی نیت کا ہی اور اگر کچھ نیت نہو تو کلام مذکور جاری ہی۔ وعلی ہذا الخلاف العتاق۔ اور آزاد کرنا بھی اسی اختلاف
پر ہی ف۔ جبکہ اسی لفظ سے ہو یعنی مالک کو کہا کہ تو آزاد ہی جس کیفیت سے چاہے یعنی عربی مین کہا انت حر کیف شئت۔ پس ابوحنیفہ رح کے
نزدیک وہ بالفعل آزاد ہوگیا خواہ چاہے یا نچاہے اور صاحبین کے نزدیک نہین جب تک نچاہے اور یہی شافعی کا قول ہی۔ لہما انہ
فوض التطلیق الیہا علی ای صفۃ شاءت۔ صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ شوہر نے طلاق عورت کے سپرد کی کہ جس کیفیت پر وہ
چاہے۔ فلا بد من تعلیق اصل الطلاق بمشیتہا لیکون لہا المشیۃ فی جمیع الاحوال اعنی قبل الدخول وبعدہ
تو ضرور ہوا کہ اصل طلاق بھی عورت کی خواہش پر معلق ہو تاکہ ہر حالت مین عورت کے واسطے مشیت ہو اور مراد ہر حالت سے
یہ کہ عورت غیر مدخولہ ہو یا مدخولہ ہو ف۔ کیونکہ اگر عورت کے چاہنے سے پہلے طلاق واقع ہو تو غیر مدخولہ اُسی سے بائنہ ہوجائیگی
پھر اسکی مشیت کچھ بھی نہوگی ہان مدخولہ مین البتہ بعد طلاق رجعی کے بھی عورت کی خواہش بائنہ یا تین طلاق تک رہی پس اگر
پہلے سے ایک رجعی واقع نہو تو خواہ غیر مدخولہ دونون کے واسطے مشیت باقی رہی۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ کیف للاستیصاف
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ لفظ کیف تو وصف دریافت کرنے کے لیے موضوع ہوگیا ہی ف۔ اور ذات اس سے نہین دریافت کیجاتی
یقال کیف اصبحت۔ بولتے ہین کہ کیف اصبحت ف۔ یعنی کس کیفیت سے آپ نے صبح کی۔ اس سے یہ غرض نہین کہ تمھاری
ذات کیا ہی اور تم کون ہو آدمی ہو یا جانور ہو بلکہ یہ معنی کہ تم تو ہمارے نزدیک ثابت ہو صرف یہ نہین معلوم کہ تمھاری صفت کیسی ہی کہ
آیا مع الخیر ہو یا کچھ تشویش ہی۔ اسی طرح جب عورت سے کہا کہ انت طالق کیف شئت۔ تو طالقہ ہی جس کیفیت سے تو چاہے تو مراد یہ کہ
تیرا طالقہ ہونا تو ثابت ہی مگر طلاق کا وصف تیرے سپرد ہی یا بالجملہ وصف طلاق عورت کے سپرد کیا۔ والتفویض فی وصفہ لیستدعی
وجود اصلہ۔ اور وصف طلاق کو سپرد کرنا اس امر کو چاہتا ہی کہ اصل طلاق موجود ہی ف۔ کیونکہ پہلے ذات ہولتی ہی تب اسکا
وصف ہوتا ہی حتی جب تک کپڑا موجود نہولے تب تک سرخی یا زردی کا وصف کسکے ساتھ قائم ہوگا پس معلوم ہوا کہ جب شوہر نے

عورت سے وصف دریافت کیا کہ بائنہ چاہتی ہے یا مغلظہ مثلاً تو اس وصف کے لیے ذات طلاق پہلے موجود کرے۔ ووجود الطلاق
بوقوعہ۔ اور طلاق کا موجود ہونا اسی طور پر کہ وہ واقع ہو جاوے ف۔ یعنی طلاق اسی طرح موجود ہوتی ہے کہ واقع ہو جاوے تو ثابت ہوگا
کہ کمتر یہ کہ ایک طلاق رجعی پہلے واقع کر کے عورت سے اسکی خواہش دریافت کی ہے۔ لیکن غیر مدخولہ اس قابل نہیں کہ اس سے اسطرح دریافت
کیا جاوے کیونکہ اسکے حق میں طلاق رجعیہ بھی بائنہ ہو جاتی ہے تو وہ بعد اسکے کچھ مشیت نہیں رکھتی ہے م۔ وان قال لہا انت طالق
کم شئت۔ اور اگر عورت سے کہا کہ تو طالقہ ہے جسقدر کہ تو چاہے ف۔ یعنی جتنی تعداد کہ تو چاہے جیسے کہا کہ۔ او ما شئت۔ یا جو کچھ کہ تو
چاہے ف۔ کیونکہ لفظ ما عام ہے۔ طلقت نفسہا ما شاءت۔ تو عورت اپنے نفس کو جتنی طلاقیں چاہے دیدے۔ لانہما یستعملان
للعدد۔ کیونکہ کم و ما کا یہ محاورہ عدد کے واسطے ہے۔ فقد فوض الیہا ای عدد شاءت۔ تو مرد نے عورت کو سپرد کیا کہ جتنی طلاقیں
چاہے دیدے۔ فان قامت من المجلس بطل۔ پھر اگر عورت (قبل اختیار کرنے کے) اس مجلس سے کھڑی ہو گئی (یعنی بدلی)
تو یہ تفویض مٹ گئی۔ وان ردت الامر کان ردا۔ اور اگر عورت نے یہ تفویض رد کر دی تو رد ہو جائیگی ف۔ مثلاً کہا کہ میں
کچھ نہیں چاہتی ہوں۔ بالجملہ یہ تفویض صرف مجلس تک ہے اور عورت کے رد کرنے سے رد ہو سکتی ہے۔ لان ہذا امر واحد وہو خطاب
فی الحال فیقتضی الجواب فی الحال۔ اسواسطے کہ یہ تفویض تو امر واحد ہے (مکرر نہیں ہو سکتا) اور یہ خطاب فی الحال ہے تو جواب
بھی فی الحال چاہتا ہے ف۔ پس مجلس کے بعد نہیں رہیگا۔ وان قال لہا طلقی نفسک من ثلث ما شئت۔ اور اگر عورت سے
کہا کہ تو اپنے نفس کو تین میں سے جتنی چاہے طلاق دے۔ فلہا ان تطلق نفسہا واحدۃ او ثنتین۔ تو عورت کو اختیار ہوگا
کہ (مجلس کے اندر) اپنے نفس کو ایک یا دو تک طلاقیں دے۔ ولا تطلق ثلثا۔ اور تین طلاقیں نہیں دے سکتی ہے۔ وہذا عند
ابی حنیفۃ رح۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے ف۔ کیونکہ تین میں سے درحقیقت تو دو تک ہیں۔ وقالا تطلق ثلثا ان شاءت
اور صاحبین نے کہا کہ عورت چاہے تین طلاقیں دیدے۔ لان کلمۃ ما محکمۃ للتعمیم وکلمۃ من قد تستعمل للتمییز فیحمل علی تمییز الجنس
اسواسطے کہ لفظ ما تعمیم کے واسطے قطعی ہے اور کلمہ من (سے) کبھی تمییز کے لیے مستعمل ہوتا ہے تو بیان جنس کی تمییز پر محمول ہوگا ف۔
خلاصہ یہ کہ شوہر کے کلام میں دو لفظ جمع ہیں اول ما۔ یعنی (جو کچھ) اور دوم حرف من لیس ما تو عام تعمیمی ہے خواہ ایک دو تین خواہ
بائنہ غرضکہ جو کچھ چاہے مختار ہے لیکن پیچھے اسکے یہ بھی موجود ہے کہ تین سے تو اسمیں دو احتمال ہیں اول یہ کہ تین نہیں بلکہ اسکے اندر تو وہ
دو تک ہے اور کبھی دوم معنی آتے ہیں یعنی بیان تو یہ معنی ہوئے کہ تین طلاق کی جنس میں تجھے سب طرح اختیار ہے تو یہ تین عدد تک ہو سکتا ہے
اب ہم کہتے ہیں کہ اول لفظ ما سے قطعاً سب اختیار ہو چکا تو من کے شک سے اختیار خارج نہ ہوگا بلکہ یہ معنی لیے جاویں کہ تین کی جنس
میں سب تجھے اختیار ہے تو اسکو تین طلاقوں کا بھی اختیار ہے۔ کما اذا قال کل من طعامی ما شئت۔ جیسے کہا کہ تو کھالے میرے
طعام سے جو کچھ تیرا جی چاہے ف۔ یعنی کل طعام تک چاہے کھالے۔ او طلق من نسائی من شاءت۔ یا میری عورتوں میں سے
جو عورت طلاق چاہے اسکو دیدے ف۔ یعنی کل عورتیں چاہیں تو سب کو دیدے۔ ولابی حنیفۃ ان کلمۃ من حقیقۃ للتبعیض وما
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حرف من تو حقیقی معنی میں تبعیض کے لیے ہے ف۔ یعنی جس چیز پر داخل ہو اسمیں سے بعض لینے کے واسطے
ہے اور حقیقی معنی بیان بعد تردد ہیں تو لیے جاویں پس تین طلاقوں میں سے دو تک لیوے۔ وما للتعمیم۔ اور لفظ ما واسطے تعمیم کے
ہے ف۔ جیسا کہ صاحبین نے کہا۔ فعمل بہما۔ تو دونوں پر عمل کیا جاوے ف۔ اسطرح کہ بعض کو عام رکھا جاوے تو دونوں کے
حقیقی معنی پر عمل ہو گیا پس بیان من سے مجازی معنی مراد لینے کے واسطے کوئی قرینہ نہیں ہے کیونکہ تعمیم تو بعض لینے دو تک میں ممکن ہے
تو حقیقی معنی یعنی تبعیض لیے جاویں۔ وفیما استشہدا بہ ترک التبعیض۔ اور صاحبین نے جس مسئلہ سے اپنے قول کی گواہی لی ہے
اسمیں تبعیض متروک کر دی گئی ہے ف۔ بوجہ قرینہ مجاز کے چنانچہ انکے واسطے ایک گواہ تو یہ مسئلہ ہے کہ کل ما شئت من طعامی۔ یعنی
کھالے جو کچھ تیرا جی چاہے میرے طعام سے۔ یہ کلام اپنی طرف سے دل کھولکر سخاوت کرنے کے موقع پر بولا گیا تو یہ قرینہ ہے کہ بعض طعام کی

Marfat.com

تنگی مراد نہیں تو تخصیص متروک ہوئی۔ لدلالۃ اظہار السماحۃ۔ بوجہ دلالت اظہار دلیری کے ف۔ یعنی اسنے کلام سے اپنی سخاوت و دلیری ظاہر کی تو یہ دلیل ہے کہ اسنے بعض مراد نہیں لیا تو اسی طرح دوسرے مسئلہ مین کہ میری عورتوں سے جو کوئی چاہے اُسکو طلاق دیدے یہان بھی دلالت سے حقیقی معنی متروک ہین چنانچہ کہا۔ او للعموم الصفۃ وہی المشیۃ یعنی بوجہ صفت کے عام ہونے کے اور وہ خواہش ہے ف۔ یہ حکم کل عورتون کو شامل ہو گیا۔ اسلئے کہ اسنے کہا کہ جو عورت اس صفت پر ہو جاوے کہ طلاق چاہے تو اسکو طلاق دیدے اور ظاہر ہے کہ شاید کل عورتین طلاق چاہنے والیان ہو جاوین تو بعض مراد نہیں ہو سکتی ہین۔ اور اگر یہ صفت عام نہوتی تو یہ حکم سب اور کل کو شامل نہوتا۔ حتی لو قال من شئت کان علی الخلاف۔ حتی کہ اگر کہتا کہ جسکو تو چاہے تو اسکے برخلاف ہوتا ف۔ یعنی اگر یون کہتا کہ میری عورتون سے جسکو تو چاہے طلاق دیدے تو اسکو روا نہیں تھا کہ کل کو طلاق دے بلکہ بعض کو دے سکتا ہے کیونکہ یہان تو صرف اسی شخص کی مشیت ہوتی ہے۔ (م) اپنے حقیقی معنے پر ہے (فروع) واضح ہو کہ شوہر کو تین طلاق یکبار دینا مکروہ تحریمی ہے اور جب وہ عورت کو کہے کہ تو طلاق دے لے جتنی چاہے تو عورت کو تین طلاقین دینے کا جواز اس ضرورت سے ہے کہ اگر عورت بالفعل ایک ہی طلاق دے تو اسکے ہاتھ سے تفویض نکل جائیگی پھر وہ مختار نہیں رہیگی اور مرد خود مختار ہے کیونکہ قبل اور رجعی کے نزدیک ایک بائنہ دفع ضرورت کو کافی ہے تو شرعاً عورت کی ضرورت تین مغلظہ کی پسندیدہ ہوگی یا نہیں اور میرے نزدیک مکروہ ہے مگر جبکہ بدون اسکے چارہ نہو مثلاً شوہر نے تفویض مین اسی قدر کی نیت کی ہو حتی کہ بدون اسکے عورت کا اختیار کرنا ضائع ہوتا ہو تو ضرورت ظاہر ہے واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب الایمان فی الطلاق

یہ باب طلاق مین قسمون کے بیان مین ہے۔ واضح ہو کہ قسم جیسے اسطرح ہے کہ واللہ مین بعد نکاح کے تجھے طلاق دونگا اسیطرح اگر شرط پر معلق کیا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تجھے طلاق ہے یہ بھی فقہاء کے نزدیک قسم ہے اور وہ اس سے نہیں پھر سکتا ہے اور تحقیق اسکی اصول مین ہے۔ اور اگر کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ تجھے طلاق ہے تو یہ کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ اسپر طلاق کی ملکیت نہین جیسے کسی غیر کے غلام کو کہا کہ تو آزاد ہے تو لغو ہے اسی واسطے حدیث مین وارد ہے کہ فرزند آدم کے لیے نذر نہین اس چیز مین جسکا وہ مالک نہین ہے اور عتق نہیں اسمین جسکا مالک نہین اور طلاق نہین اسمین جسکا مالک نہین ہے۔ واذا اضاف الطلاق الی النکاح اور اگر اسنے طلاق کو نکاح کی طرف مضاف کیا ف۔ مثلاً کہا کہ اگر مین تجھسے نکاح کرون تو تو طالقہ ہے۔ تو یہ جملہ شرطیہ ہے اور پہلے یہ بات جاننا چاہیئے کہ اصول الفقہ مین محقق ہوا کہ یہ جملہ اسوقت کچھ نہیں ہے جب شرط پائی جائیگی اسوقت متوجہ ہوگا گویا نکاح کے ساتھ ہی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اور چونکہ اسوقت طلاق کا مالک ہے لہذا فرمایا۔ وقع عقیب النکاح۔ کہ نکاح کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراۃ ان تزوجتک فانت طالق۔ مثال اسکی یہ ہے کہ کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر مین نے تجھسے نکاح کیا تو تو طالقہ ہے۔ او کل امراۃ اتزوجہا فہی طالق۔ یا کہا کہ ہر عورت کہ جسکو مین نکاح مین لاؤن تو وہ طالقہ ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح کی شرط پر طلاق کو خواہ کسی خاص عورت اجنبیہ سے کہے یا ہر عورت غیر معین کو کہے یہ قول صحیح ہے۔ وقال الشافعی لا یقع۔ اور شافعی نے کہا کہ طلاق نہیں واقع ہوگی ف۔ اسلیے کہ انکے نزدیک شرطیہ جملہ بالفعل واقع ہوتا ہے اگرچہ اسکا اثر جب ہوتا ہے کہ شرط پائی جاوے اور یہان اجنبیہ عورت ایسی طلاق کا محل نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لا طلاق قبل النکاح۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نکاح سے پہلے طلاق نہیں ہے ف۔ یہ ابن ماجہ کی حدیث ہے اور ہم اوپر حدیث ذکر کر چکے اسکو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے لیکن اسکے معنی بھی ہم بیان کر چکے۔ ولنا ان ہذا تصرف یمین لوجود الشرط والجزاء۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قسمی تصرف ہے کیونکہ شرط و جزاء موجود ہے ف۔ اور یہ جزاء اسوقت واقع ہوگی کہ جب شرط

موجود ہو۔ فلا یشترط لصحتہ قیام الملک فی الحال۔ تو اس کلام کے صحیح ہونے کے واسطے فی الحال ملک طلاق موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ لان الوقوع عند الشرط۔ کیونکہ وقوع تو شرط پائے جانے کے وقت ہوگا ف یعنی جب اس سے نکاح کرے۔ والملک متیقن بہ عندہ۔ اور شرط موجود ہونے کے وقت طلاق کی ملکیت ہونا یقینی ہے ف کیونکہ نکاح ہو چکا سو قبل ذلک اثرہ المنع۔ اور شرط پائے جانے سے پہلے اسکا اثر روکنا ہوتا ہے ف یعنی بوجہ اس قسمی قول کے وہ شخص نکاح نہیں کر سکتا۔ تو باز رہنا ہو اسوقت اثر ہے اسکا محل چاہیے۔ وہو قائم بالمتصرف۔ اور یہ منع اسی مرد متصرف کے ساتھ قائم ہیں ف پس یہ قول اپنے محل میں موجود ہے اور یہ چونکہ بالفعل طلاق کو مقتضی نہیں تو عورت منکوحہ کو نہیں چاہتا۔ والحدیث محمول علی نفی التنجیز اور حدیث مذکور کے معنی تو یہ ہیں کہ فی الحال بغیر شرط کے ایسی عورت کو طلاق نہیں دے سکتا جسمیں ملک نہ ہو۔ ف اور حدیث میں یہ معنی ظاہر ہیں۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ طلاق کا وقوع ایسے وقت ہوتا ہے کہ ملک قائم ہو اور ہمنے اسی کی اتباع کی اور کہا کہ جسنے قسم کھائی کہ اگر تجھے نکاح کروں تو تو طالقہ ہے تو ابھی کچھ طلاق نہیں ہے پھر جب نکاح کرے اسوقت اپنی قسم پر نفوذ ہوگا اور اسوقت طلاق واقع ہو جائیگی۔ اور اس سے واضح ہوا کہ بیان قسمی تصرف یعنی شرطیہ اسی شرط سے معتبر ہے جس سے اجنبیہ کے اوپر ملک حاصل ہو کر طلاق قرار دے حتی کہ اگر کہا کہ اگر تو اس گھر میں جاوے تو تو طالقہ ہے حالانکہ وہ اجنبیہ ہے تو لغو ہے بلکہ جیسی مثال مذکور یا مثلاً کہا کہ جب مجھے تجھ پر طلاق کی ملک حاصل ہو تو تو طالقہ ہے تو بعد نکاح کے طالقہ ہوگی۔ تو طلاق دینا ایسی چیز میں ہوا جو ملک میں ہے۔ حدیث کے معنی پر محمول ہے کہ ایقاع طلاق کے واسطے ملک ضرور ہے۔ والحمل ماثور عن السلف۔ اور یہ محمول کرنا حضرات سلف سے مروی ہے ف جیسے حضرت عمر و ابن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہم ہے۔ اور کالشعبی والزہری وغیرہما۔ جیسے عامر بن شراحیل شعبی اور محمد بن مسلم الزہری وغیرہما ف مکحول شامی و سالم بن عبد اللہ و سعید بن المسیب و ابو بکر بن عمرو بن حزم و ابو بکر بن عبد الرحمن و شریح و نخعی وغیرہم اور یہی قول مالک و ربیعہ و اوزاعی وغیرہم کا ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہیں۔ واذا اضافہ الی شرط۔ اور اگر طلاق کو کسی شرط کی طرف مضاف کیا ف پس اگر غیر منکوحہ عورت ہے اور شرط سوائے نکاح یا سبب نکاح کے دوسری ہو تو کچھ نہیں واقع ہوگی جیسا کہ گزرا اور اگر منکوحہ عورت میں شرط کی طرف مضاف کیا۔ وقع عقیب الشرط۔ تو شرط کے پیچھے ہی طلاق واقع ہو جائیگی۔ مثل ان یقول لامراتہ ان دخلت الدار فانت طالق۔ جیسے اپنی منکوحہ سے کہے کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو طالقہ ہے۔ وہذا بالاتفاق۔ اور یہ حکم بالاتفاق ہے ف یعنی یہی شافعی کے نزدیک ہے۔ اگرچہ اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک یہ قول ابھی منکوحہ کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن اسکا اثر ظاہر ہونا اسوقت ہے کہ جب شرط پائی جاوے یعنے گھر میں گھسے اور ہمارے نزدیک ابھی کچھ واقع نہوئی بلکہ کہنے والے کے ساتھ قائم ہے پھر جب شرط پائی جاوے اسی وقت طلاق واقع ہوگی اور یہ شخص اپنے قول سے نہیں پھر سکتا ہے۔ بالجملہ اسمیں اتفاق ہے کہ طلاق واقع ہوگی اور کلام صحیح ہے۔ لان الملک قائم فی الحال۔ کیونکہ ملک ابھی موجود ہے ف جسوقت یہ کلام کیا۔ والظاہر بقاوہ الی وقت وجود الشرط۔ اور ظاہر حال یہی کہ شرط پانے کے وقت تک یہ ملک قائم رہیگی تو یہ کلام صحیح ہوا۔ فیصح یمینا۔ پس یہ کلام صحیح یا بطور قسم ہو ف ہمارے نزدیک۔ او ایقاعا۔ یا بطور واقع کرنے کے ہوا ف شافعی رح کے نزدیک۔ لیکن اسمیں خلاف نہیں کہ طلاق کا اثر اسی وقت ہوگا جب شرط پائی جاوے۔ تو خلاصہ اصل یہ ہے جو بیان فرمائی بقولہ۔ ولا تصح اضافۃ الطلاق الا ان یکون الحالف مالکا او یضیفہ الی ملک۔ اور طلاق کو شرط کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے مگر جبکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک ہو یا طلاق کو ملک کی طرف نسبت کرے ف مثلاً اگر میں تجھ سے نکاح کروں یا یہ کہ جب تو میرے ملک میں آوے۔ یا جب مجھے تجھ پر طلاق کا اختیار ہو جاوے تب تو طالقہ ہے۔ تو یہ صحیح ہے۔ لان الجزاء لا بد ان یکون ظاہرا لیکون مخیفا۔ کیونکہ ضرور ہے کہ جزاء ظاہر ہو تا کہ خوف دلانے والا ہو جائے ف یعنی اس کلام سے مقصود یہ کہ عورت کو اسکے فعل سے

طرف ملا دے۔ فیتحقق معنی الیمین وہو القوۃ والظہور باحد ہذین۔ تو قسم کے معنی متحقق ہوئے اور وہ قوت وظہور
ہے بذریعہ ان دونوں میں سے ایک بات کے ف۔ یعنی ملک فی الحال ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو تو اس وقت طلاق
کا ظہور ہو سکتا ہے تو قوت ہو جائیگا۔ والاضافۃ الی سبب الملک بمنزلۃ الاضافۃ الیہ لانہ ظاہر عند سببہ۔ اور ملک
کے سبب یعنی نکاح وغیرہ کی طرف مضاف کرنا جیسے ملک کی طرف مضاف کرنا کیونکہ سبب ملک کے وقت اسکا ظہور ہو جاتا ہے۔ فان
قال لاجنبیۃ ان دخلت الدار فانت طالق۔ اور اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں گھسی تو تو طالقہ ہے۔ ثم
تزوجہا فدخلت الدار لم تطلق۔ پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو وہ طالقہ نہیں ہوگی۔ لان
الحالف لیس بمالک۔ کیونکہ قسم کھانے والا بالفعل طلاق کا مالک نہیں ہے۔ ولا اضافہ الی الملک وسببہ۔ اور نہ اسنے
طلاق کو ملک وسبب ملک کی طرف مضاف کیا۔ ولا بد من واحد منہما۔ حالانکہ طلاق کے واسطے ان دونوں میں سے ایک کا ہونا
ضرور ہے ف۔ خواہ اضافت ملک کی طرف ہو یا اضافت سبب ملک کی طرف ہو۔ والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وکل وکلما
ومتی ومتی ما۔ اور شرط کے الفاظ یہ ہیں ان۔ اذا۔ اذا ما۔ اور کل۔ کلما۔ اور متی۔ متی ما۔ ف۔ اور حرف ما زائدہ لغرض
تاکید ہے۔ لان الشرط مشتق من العلامۃ۔ کیونکہ شرط تو علامت سے مشتق ہے ف۔ واضح ہو کہ اشتقاق صغیر تو جیسے ضرب سے
ضارب ومضروب وغیرہ ہیں اور اشتقاق کبیر جیسے وجہ مشتق از مواجہہ ہے یعنی دو لفظوں میں باہم لفظی ومعنوی مناسبت ہو اور یہاں
شرط وعلامت میں لفظی کوئی مناسبت نہیں لہذا تقدیر کلام یہ ہے کہ شرط مشتق اس لفظ شرط سے ہے جو بمعنی علامت ہے اسیواسطے
کہتے ہیں کہ اشراط الساعۃ یعنی علامات قیامت۔ پس چونکہ شرط جو یہاں مستعمل ہے وہ شرط بمعنی علامت سے ماخوذ ہے۔ وہذہ الالفاظ
مما یلیہا افعال۔ اور یہ الفاظ مذکورہ بالا ایسے ہیں کہ انکے افعال ملے ہوتے ہیں ف۔ سوائے لفظ کل کے کہ اسکے بعد اسم ہوتا ہے
فتکون علامات علی الحنث۔ تو یہ حانث ہو جانے کے علامات ہونگے ف۔ مثلاً کہا کہ کلما دخلت الدار فانت طالقۃ۔ ہر بار
کہ تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو طالقہ ہے پس طالقہ ہونے کی علامت یہی کہ گھر میں داخل ہو پس خلاصہ یہ ہوا کہ جو افعال ان الفاظ
کے بعد ہیں جب انکا ظہور ہو تو جزاء یعنی طلاق واقع ہونے کی علامت ہے تو یہ الفاظ شرطی ہوئے کیونکہ شرط تو بمعنی علامت سے ماخوذ
ہے علاوہ بریں انکا استعمال بمقام شرط عرب سے مسموع ہے حتی کہ یہی دلیل کافی ہے۔ ثم کلمۃ ان صرف للشرط لانہ لیس فیہا معنی
الوقت۔ پھر واضح ہو کہ کلمہ ان محض شرط ہی کے لیے ہے کیونکہ اسمیں وقت کے معنی نہیں ہیں۔ وما وراءہا ملحق بہا۔ اور
حروف ان کے ماسوائے سب ان کے ساتھ ملحق ہیں ف۔ یعنی اذا۔ کل۔ متی۔ کو ان کے ساتھ الحاق کیا گیا۔ وکلمۃ کل لیس
شرطا حقیقۃ۔ اور لفظ کل درحقیقت شرط نہیں ہے۔ لان ما یلیہا اسم۔ کیونکہ کلمہ کل سے جو متصل آتا ہے وہ اسم ہے ف۔ چنانچہ
مثال آتی ہے۔ والشرط ما یتعلق بہ الجزاء والاجزیۃ تتعلق بالافعال۔ اور شرط وہ ہے جسکے ساتھ جزا متعلق ہو اور جزاؤں کا
تعلق فعلوں سے ہوتا ہے ف۔ تو کل کے مدخل سے جو اسم ہے تعلق نہ ہوگا تو یہ شرط بھی نہ ہونا چاہیے۔ الا انہ الحقت بالشرط لتعلق
الفعل بالاسم الذی یلیہا۔ لیکن بات یہ ہے کہ کل کو شرط کے ساتھ ملا دیا گیا اسوجہ سے کہ فعل اس اسم ہی سے متعلق ہو جاتا ہے
جو کل سے ملا ہوا آتا ہے۔ مثل قولک کل عبد اشتریتہ فہو حر۔ جیسے تو کہے کہ ہر غلام جسکو میں خریدوں تو وہ آزاد ہے ف۔ اسمیں
خریداری غلام پر اسکی آزادی مشروط ہے اور خریداری کا تعلق غلام سے جس پر لفظ کل داخل ہے تو یہ اسم بمنزلہ فعل کے ہو گیا اسلیے کل کو
شرط سے ملایا گیا۔ گویا کہا کہ اگر خریدوں کسی غلام کو تو وہ آزاد ہے۔ قال ففی ہذہ الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتہت
الیمین۔ پس ان الفاظ میں جب شرط پائی گئی تو قسم منحل ہو کر ختم ہو گئی ف۔ مثلاً کہا اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق
ہے پس اگر وہ اس گھر میں گئی تو جزاء نازل ہوئی یعنی طالقہ ہو گئی اور یہ قسم بھی ختم ہو گئی۔ لانہا غیر مقتضیۃ للعموم والتکرار لغۃ۔
کیونکہ یہ الفاظ لغت میں کچھ عموم وتکرار کو مقتضی نہیں ہیں۔ فبوجود الفعل مرۃ تتم الشرط۔ پس ایک بار فعل پائے جانے پر شرط پوری

Marfat.com

ہو جائیگی ف۔ اور پوری ہو جانے کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا۔ تو شرط کچھ باقی نہ رہی۔ ولا بقاء للیمین بدونہ۔ اور بدون شرط
کے قسم باقی نہیں رہتی۔ تو ان الفاظ میں جہاں ایک بار شرط ہو گئی تو پھر قسم باقی نہ رہی۔ الا فی کلمۃ کلما۔ سوائے کلمہ کلما (ہر بار) کے
ف۔ کہ وہ ان الفاظ میں سے مستثنیٰ ہے۔ فانھا تقتضی تعمیم الافعال۔ کیونکہ کلما افعال کی تعمیم کو مقتضی ہے ف۔ یعنی ہر بار جب
ایسا فعل ہو تو یہ جزاء ہے۔ تو جب قسم کلما سے ہو تو ایکبار شرط پائے جانے سے انتہاء نہ ہوگی اسکی دلیل یہ ہے کہ۔ قال اللہ تعالیٰ
کلما نضجت جلودھم بدلناھم جلودا غیرھا لیذوقوا العذاب۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہر بار جب دوزخی کافروں کے چمڑے جل جائینگے
تو ہم ان چمڑوں کے سوائے بدل دینگے تاکہ وے عذاب کو چکھیں ف۔ تو معلوم ہوا کہ ایکبار سے انتہاء نہیں بلکہ ہر بار کی تعمیم ہے
ومن ضرورۃ التعمیم التکرار۔ اور ہر بار کی تعمیم بالضرورۃ تکرار کو مستلزم ہے ف۔ یعنی بار بار وقوع پر جزاء ہونا ہے جو فعل ایکبار
ہوا اسی کے مثل دوسری بار ہو تو وہی جزاء جو اول مثل پر تھی دوسرے پر بھی نازل ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ دوسری
بار مثل اول ہوا بلکہ اسوجہ سے کہ ہر بار جب واقع ہوا اسکے قول ہر بار۔ میں سے یہ بار بھی ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب کہا کہ کلما دخلت الدار
فانت طالق۔ ہر بار کہ تو اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے اور وہ اس گھر میں داخل ہوئی پس طالقہ ہو گئی پھر اگر اسنے نکاح کیا
اور داخل ہوئی تو پھر طالقہ ہو جائیگی اور تیسری بار بھی طالقہ ہوگی۔ حتی کہ تین بار کے بعد اسکو حلالہ کی ضرورت ہے۔ قال فان
تزوجھا بعد ذلک۔ پھر اگر بعد اسکے اس عورت سے نکاح کیا۔ ای بعد زوج آخر۔ یعنی دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد نکاح
کیا۔ وتکرر الشرط لم یقع شیء۔ پھر وہی شرط پائی گئی تو کچھ نہیں واقع ہوگی ف۔ یعنی بعد حلالہ وطلاق کے شوہر اول نے
اس سے نکاح کیا پھر وہ اسی گھر میں مثلاً داخل ہوئی تو اب طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت آزادہ پر تین طلاق کی ملک تھی وہ سب
ہو چکی۔ لان باستیفاء الطلقات الثلث المملوکات فی ھذا النکاح لم یبق الجزاء۔ کیونکہ اس نکاح میں جسمیں قسم
کھائی تھی جب اسنے اپنی مملوکہ تینوں طلاق پورے کر لیں تو جزاء نہیں ہے ف۔ یعنی اب اسکی ملک میں کوئی طلاق نہیں رہی جو عورت
کے گھر میں جانے پر واقع ہو۔ وبقاء الیمین بہ وبالشرط۔ اور قسم کا باقی رہنا اسی طلاق پر اور قسم پر تھا۔ ف۔ تو حاصل یہ ہوا
کہ جب منکوحہ سے کہا کہ ہر بار جب تو اس گھر میں جاوے تو تجھ پر طلاق ہے۔ یہ طلاق جہاں تک اسکی قدرت میں ہے ہر وقت شرط کے پائی جائیگی
یہاں تک کہ جب تین طلاقیں پوری ہو چکیں تو اب اسکا یہ کہنا کہ ہر بار جب تو داخل ہو تو تجھے طلاق ہے۔ یہ صحیح نہیں رہا کیونکہ اب اسکے
قبضہ میں کوئی طلاق نہیں جو واقع ہو حالانکہ قسم کا مدار یہ تھا کہ شرط ہو اور جزاء ایسی چیز ہو کہ اسکو واقع کرے پس یہاں اگر شرط
ممکن ہے تو جزاء نہ رہی پس شرط نہیں رہ سکتی ہے۔ اور جب قسم ایکبار ختم ومنتہی ہو چکی تو حلالہ کے بعد جب نکاح کیا تو قسم نہیں عود
کریگی۔ وفیہ خلاف زفر رح وستعرفہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسمیں زفر رح کا خلاف ہے اسکو ہم ان شاء
اللہ تعالیٰ بعد کو بیان کرینگے ف۔ اور یہ اسوقت ہے کہ بعد نکاح کے ایسی شرط لگائی ہو۔ ولو دخلت علی نفس التزوج
اور اگر کلما (ہر بار) خود نکاح پر داخل ہو۔ بان قال کلما تزوجت امرأۃ فھی طالق یحنث بکل مرۃ وان کان
بعد زوج آخر۔ تو وہ ہر بار حانث ہو جائیگا اگرچہ دوسرے شوہر کے بعد ہو ف۔ یعنی جب اس عورت یا کسی عورت سے نکاح
کیا تو جبھی نکاح متحقق ہوا وہ طالقہ ہوئی اگرچہ نکاح کرنا دوسرے شوہر سے حلالہ کے بعد ہو۔ لان انعقادھا باعتبار ما یملک
علیھا من الطلاق بالتزوج وذلک غیر محصور۔ کیونکہ اس قسم کا منعقد ہونا بوجہ اس طلاق کے ہے جسکا مالک وہ بوجہ نکاح
کرنے کے ہوا اور ایسا ہونا بے شمار ہو سکتا ہے۔ وزوال الملک بعد الیمین لا یبطلھا۔ اور ملک میں قسم کے بعد ملک کا زائل
ہونا قسم کو باطل نہیں کرتا ف۔ کیونکہ قسم جب منعقد ہو گئی تو شرط پائے جانے کی انتہاء پر باطل ہوتی ہے پس ملک جانے سے باطل
نہ ہوگی۔ لانہ لم یوجد الشرط فبقی۔ کیونکہ شرط نہیں پائی گئی تو باقی رہی۔ والجزاء باق لبقاء محلہ۔ اور جزاء کا محل یعنی عورت
باقی ہونے سے جزاء باقی ہے ف۔ پس شرط وجزاء دونوں باقی رہیں۔ فیبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی ہے ف۔ لیکن یہ معلوم کر اگر

Marfat.com

شرط مذکور ملک کی حالت میں ہو تو جزاء نازل ہوگی اور غیر ملک میں جزاء ایک اجنبیہ عورت پر اتری تو رائیگان ہوئی۔ مصنف نے فرمایا۔ ثم ان وجد الشرط فی ملکہ انحلت الیمین ووقع الطلاق۔ پھر مرد کے ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی، اور طلاق واقع ہوگئی۔ لانہ وجد الشرط والمحل قابل للجزاء فینزل الجزاء ولا یبقے الیمین لما قلنا۔ کیونکہ شرط پائی گئی اور محل قابل جزاء ہے یعنی منکوحہ قابل طلاق ہے تو طلاق نازل ہوگی اور قسم نہیں رہیگی چنانچہ ہم بیان کر چکے ف۔ کیا اس لفظ سے مگر محل طلاق نہیں ہے۔ وان وجد فی غیر الملک انحلت الیمین۔ لوجود الشرط۔ ولم یقع شئی۔ لانعدام المحلیۃ۔ اور اگر غیر ملک میں شرط کا وجود ہوا تو قسم اتر گئی کیونکہ شرط پائی گئی اور کچھ واقع نہوگی کیونکہ طلاق کا محل نہیں ہے ف۔ ودخلی الدار اگر کہا کہ تو اگر نماز پڑھے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پھر حیلہ چاہا تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسکو بائنہ کردے پھر وہ نماز پڑھے تو جزاء لغو ہو گئی پھر اس سے مکرر نکاح کرلے اب رہا یہ کہ جو رو مرد نے باہم اختلاف کیا۔ وان اختلفا فی الشرط۔ اور اگر دونوں نے شرط میں اختلاف کیا ف۔ مثلاً تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے اسنے کہا کہ میں گئی یا نہیں گئی اور مرد نے برخلاف کہا۔ فالقول قول الزوج الا ان تقیم المرأۃ البینۃ۔ تو قول شوہر کا قبول ہے مگر آنکہ عورت گواہ قائم کرے تو اسکے گواہ قبول ہونگے ف۔ کیونکہ قول منکر کا ہوتا ہے اور در اصل شرط کا وجود نہیں تھا۔ لانہ متمسک بالاصل وہو عدم الشرط۔ اسلیے کہ شوہر تو اصل کو پکڑتا ہے اور وہ شرط کا وجود نہونا۔ ولانہ منکر وقوع الطلاق وزوال الملک والمرأۃ تدعیہ۔ اور اسلیے کہ شوہر تو طلاق واقع ہونے اور ملک زائل ہونے سے منکر ہے اور عورت اسکی مدعی ہے ف۔ تو قول شوہر کا اور گواہ عورت کے ہیں۔ واضح ہو کہ اگر شرط ایسی چیز ہو جو مردوں کے واسطے خاص ہوتی ہے جیسے کہا کہ اگر مجھے احتلام ہو تو تجھے طلاق ہے تو عورت کے گواہ جبھی قبول ہونگے کہ یوں گواہی دیں کہ مرد نے اقرار کیا کہ مجھے احتلام ہوا پھر وہ اقرار بعد قسم کے ہو۔ یوں ہی دل کیفیت مثلاً مجھے تیری محبت ہو الخ وما نند اسکے ہم۔ لیکن کبھی شرط ایسا امر ہوتا ہے جو عورت کی جانب ہے۔ لہذا فرمایا۔ فان کان الشرط لا یعلم الا من جہتہا فالقول قولہا فی حق نفسہا۔ پھر اگر شرط ایسی چیز ہو جو معلوم نہیں ہو سکتی مگر عورت ہی کی طرف سے تو قول عورت کا اپنی ذات کے حق میں قبول ہے ف۔ دوسرے پر اسکا کہنا حجت نہیں ہے۔ مثل ان یقول ان حضت فانت طالق وفلانۃ۔ مثلاً کہا کہ اگر تجھے حیض آیا تو تو و فلانہ طالقہ ہے۔ فقالت قد حضت۔ پھر وہ عورت بولی کہ میں حائضہ ہوئی ف۔ تو یہ قول خود اس عورت کے حق میں معتبر ہے نہ دوسری کے حق میں چنانچہ۔ طلقت ہی ولم تطلق فلانۃ۔ یہ خود طالقہ ہوئی اور فلانہ عورت طالقہ نہوگی۔ ووقوع الطلاق استحسان۔ اور اسکا خود طالقہ ہونا بھی استحسان کی دلیل سے ہے۔ والقیاس ان لا یقع لانہ شرط فلا تصدق کما فی الدخول۔ اور قیاس یہ کہ واقع نہو جب شوہر انکار کرے، کیونکہ یہ تو شرط ہے تو عورت کے قول کی تصدیق نہوگی جیسے گھر میں جانے کی صورت مذکورہ تھا ف۔ یعنی تو اس گھر میں جاوے تو طالقہ ہے پھر اسنے کہا کہ میں گھر میں گئی اور شوہر نے انکار کیا تو قول شوہر کا قبول ہے۔ اسی طرح جب کہا کہ مجھے حیض آگیا تو بھی قیاس یہی ہے۔ وجہ الاستحسان انہا امینۃ فی حق نفسہا۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ یہ عورت اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے ف۔ یعنی جب اسی کی خبر سے معلوم ہونے والی چیز کو شرط کیا تو شوہر نے اسکو امینہ ٹھہرایا اور یوں ہی ظاہر شرع میں بھی وہ امین ہے لیکن چونکہ اخبار ہے تو اسکا قول اسی کی ذات پر حجت ہوگا جیسا کہ اقرار کا قاعدہ ہے تو وہ اپنی ذات کے حق میں امینہ ٹھہری۔ اذ لا یعلم ذلک الا من جہتہا۔ کیونکہ یہ بات سوائے اسکے دوسری جہت سے نہیں معلوم ہو سکتی ہے۔ فیقبل قولہا۔ تو عورت ہی کا قول قبول ہوگا ف۔ مگر جبکہ مرد گواہ لاوے کہ عورت نے اقرار کیا کہ میں حائضہ نہیں ہوئی ہوں حالانکہ عورت کے دعوی کے بعد ہے کما قبل فی حق العدۃ والغشیان۔ جیسا کہ در بارہ عدت اور وطی کے کہا گیا ہے ف۔ عدت یہ کہ مطلقہ عورت کو مرد نان نفقہ دیتا ہے اسنے کہا کہ ابھی میری عدت نہیں گزری یا دوسرے شوہر سے نکاح کرنے میں کہا کہ میری عدت گزر گئی یا شوہر اول نے رجعت کی

اور عورت نے کہا کہ میری تو عدت گزر چکی وطی یہ کہ حلالہ والی عورت نے کہا کہ شوہر دوم نے مجھسے وطی کر لی پھر طلاق دی اب شوہر اول پر حلال ہوں - یا شوہر نے وطی چاہی اسنے کہا کہ حائضہ ہوں یا پاک ہوں تو اسی کا قول قبول ہے اسی وجہ سے یہ کہ یہ بات اسی کی طرف سے معلوم ہو سکتی ہے - اسی طرح یہاں شرط حیض میں بھی اسکا قول قبول ہے - ولکنہا شاہدۃ فی حق ضرتہا بل ہے متہمۃ فلا یقبل قولہا فی حقہا - ولیکن یہ عورت اپنے سوت کے بارہ میں امینہ نہیں بلکہ گواہ ہے بلکہ سوتیائی ڈاہ کی وجہ سے اسمیں تہمت ہے تو سوت کے بارہ میں اسکا قول نہیں قبول ہوگا ف - اور بیان اختلاف کا ہے کہ شہادت نے انکار کیا - وکذلک لو قال ان کنت تحبین ان یعذبک اللہ تعالیٰ فی نار جہنم فانت طالق وعبدی حر - اور اسی طرح اگر شوہر نے کہا کہ اگر تو یہ امر پسند کرتی ہو کہ اللہ تعالیٰ تجھے آتش جہنم میں عذاب کرے تو تو طالقہ اور میرا غلام آزاد ہے ف - یعنی عورت کے عذاب چاہنے کی شرط پر ایک اسکی طلاق اور دوم غلام کی آزادی مشروط کی - فقالت احبہ - پس عورت نے کہا کہ میں تو عذاب جہنم چاہتی ہوں ف - تو اپنے حق میں امینہ اور غلام کے حق میں گواہ ہوئی - او قال ان کنت تحبینی فانت طالق وہذہ معک - یا مرد نے کہا کہ اگر تو مجھے چاہتی ہو تو طالقہ اور یہ فلانی تیرے ساتھ ہے - فقالت احبک - پس عورت بولی کہ میں تو تجھے پیار کرتی ہوں ف - تو اپنے حق میں امینہ ہے اور اپنی سوت کے حق میں تہمت کے قابل گواہ ہے لہذا فرمایا کہ - طلقت ہی - یہ عورت ہر صورت میں طالقہ ہو جائیگی - ولم یعتق العبد - اور غلام نہیں آزاد ہوگا ف - یعنی پہلی صورت میں ولا تطلق صاحبتہا - اور اسکی سوت مطلقہ نہوگی ف - یعنی دوسری مثال میں - لما بینا - وجہ اسکی وہی جو ہم بیان کر چکے ہیں کیونکہ محبت کرنا اور چاہنا اسی کے قول سے اسکے دل کا حال معلوم ہو سکتا ہے - اگر کہو کہ عورت کا عذاب جہنم پسند کرنا صریح جھوٹ ہے جواب یہ کہ جھوٹ ہونا لازم نہیں - ولا یتیقن بکذبہا لانہا لشدۃ بغضہا ایاہ قد تحب التخلص منہ بالعذاب - اور اسکے جھوٹ کا یقین نہیں لایا جائیگا کیونکہ عورت کبھی اس وجہ سے کہ شوہر کو نہایت مبغوض رکھتی ہے شوہر سے بعوض عذاب کے چھوٹ جانے کو پسند کرتی ہے ف - کیونکہ عورتیں بیحد عقل سے اپنی خواہش کے آگے کسی چیز کی وقعت نہیں رکھتی ہیں - وفی حقہا انما تعلق الحکم باخبارہا وان کانت کاذبۃ وفی حق غیرہا بقی الحکم علی الاصل وہی المحبۃ - اور اس عورت کے حق میں حکم کا تعلق اسی کے خبر دینے پر ہے اگرچہ وہ جھوٹی ہو تو اس عورت کے سوائے دوسرے کے حق میں حکم کا تعلق اصل بات پر ہے اور وہ محبت ہے ف - اور حقیقت میں محبت یا عذاب جہنم چاہنا کسی دلیل سے معلوم نہیں ہوا تو دوسرے کے حق میں جو حکم ہے ثابت نہوا کیونکہ محبت کا ہونا صرف اس عورت کے قول سے معلوم ہوا اور عورت کا کہنا صرف اسی کے حق میں حجت ہے فافہم - واذا قال لہا اذا حضت فانت طالق - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو حائضہ ہو تو طالقہ - فرات الدم لم یقع الطلاق - پھر عورت نے خون دیکھا تو فقط خون سے طلاق واقع نہوگی - حتی یستمر ثلثۃ ایام - یہاں تک کہ برابر تین روز تک جاری ہو ف - تاکہ وہ حیض معتبر ہو ورنہ کم تو استحاضہ ہوگا - لان ما ینقطع دونہ لا یکون حیضا - کیونکہ جو خون کہ تین دن رات سے کم میں منقطع ہو جاتا ہو وہ حیض نہیں ہوتا ہے ف - لہذا اول خون دیکھتے ہی طلاق واقع ہونے کا حکم نہوگا بلکہ توقف ہوگا - فاذا تمت ثلثۃ ایام حکمنا بالطلاق من حین حاضت - پھر جب تین روز پورے ہوگئے تو جس وقت سے وہ حائضہ ہوئی اسی وقت سے ہم طلاق واقع ہو جانے کا حکم دینگے - لانہ بالامتداد عرف انہ من الرحم فکان حیضا من الابتداء - کیونکہ تین روز تک ممتد ہونیکی وجہ سے معلوم ہوا کہ یہ خون رحم کا ہے تو وہ شروع سے حیض ہوا - ولو قال لہا اذا حضت حیضۃ فانت طالق - اور اگر اسنے عورت سے کہا ہو کہ جب تو حائضہ ہو ایک حیض کرکے تو تو طالقہ ہے ف - پھر یہی ہوا کہ اسنے خون دیکھا جو برابر رہا حتے کہ تین روز ہوگئے اور ہنوز منقطع نہیں ہوا - لم تطلق حتی تطہر من حیضہا - تو یہ عورت نہیں طالقہ ہوگی یہانتک کہ اسی حیض سے پاک ہو جاوے - لان الحیضۃ بالہاء - اسواسطے کہ لفظ حیضۃ جب ۃ سے ہو تو تعین میں ہا پڑھی جاتی ہے - ہی الکاملۃ منہا - سیعود ا

حیض ہی ف اسواسطے کہ حیضہ یکبار کے لیے ہی اور یکبارگی پورا حیض ہو جاوے - ولہذا حمل علیہ فی حدیث الاستبراء - اور
اسی جہت سے استبراء کی حدیث مین لفظ حیضہ کو کامل حیض پر محمول کیا گیا - وکما لہا باتمامہا وذلک بالطہر - اور حیض کا
کامل ہونا اسکے انتہا ہو جانے پر ہی اور انتہاء ہونا پاک ہونے کے ساتھ ہی ف لہذا پاک ہونے پر طالقہ ہوگی - پھر واضح ہو کہ حدیث
استبراء جسکا حوالہ دیا ہی اس سے مراد وہ حدیث جو اوطاس کی جہادی قیدیون کے بارہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی کہ
الا لا تنکح الحبالی حتی یضعن ولا الحیالی حتی یستبرئن بحیضۃ - یعنی خبردار ہو کہ حاملہ عورتون سے وطی نکیجاوے یہانتک کہ وضع حمل کرین اور جو
غیر حاملہ ہون ان سے یہانتک کہ انکا استبراء بحیضہ کر لیا جاوے - اسمین حیضہ سے ایک پورا حیض مراد ہی - رواہ ابوداؤد والحاکم عن
ابی سعید الخدری وقال الحاکم صحیح علی شرط مسلم ورواہ ابوداؤد عن رویفع بن ثابت ورواہ ابن ابی شیبہ عن علی کرم اللہ وجہہ
اور حدیث الخدری رضی اللہ عنہ کے اسناد مین شریک بن عبد اللہ النخعی قاضی ایک راوی ہی جس سے صحیح مسلم مین بالمتابعہ اور
سنن مین روایات ہین اور اسکی توثیق مین اختلاف اقوال واختلاف روایات مین جو میزان وتہذیب مین مذکور ہین اور حق
یہ کہ وہ خود صدوق مگر غلطی کرتا ہی اور چونکہ وجوہ متعدد ہین تو حدیث درجہ حسن بلکہ صحیح تک پہونچی - اسی واسطے حاکم نے تصحیح کی ہی -
اور کچھ توضیح آیندہ ان شاء اللہ تعالی آویگی - م - واذا قال انت طالق اذا صمت یوما - اور جب عورت کو کہا کہ تو طالقہ
ہی جب تونے ایک روز روزہ رکھا ف پھر اسنے روزہ رکھا - طلقت حین تغیب الشمس فی الیوم الذی تصوم - تو جس دن
روزہ رکھا اسکا آفتاب غروب ہونے پر طالقہ ہوگی - لان الیوم اذا قرن بفعل ممتد یراد بہ بیاض النہار - کیونکہ یوم کا لفظ
جب ایسے فعل سے ملایا جاوے جو دراز ہوتا ہی جیسے روزہ رکھنا تو اس سے دن کی روشنی مراد ہوتی ہی ف - تو یہان غروب
تک روزہ رکھنا مراد ہوا - اور اگر یوم کا ذکر نہین تو اسکے خلاف ہی چنانچہ فرمایا - بخلاف ما اذا قال لہا اذا صمت - برخلاف اسکے
جب کہا کہ جب تو روزہ رکھے ف تو تو طالقہ ہی کیونکہ اس صورت مین ایک ساعت روزہ پر طالقہ ہو جائیگی - لانہ لم یقدر
بمعیار وقد وجد الصوم برکنہ وشرطہ - کیونکہ اسنے صوم کے واسطے کوئی معیار نہین ٹھہرایا اور حال یہ کہ صوم مع اپنی رکن وشرط
کے پایا گیا ف - کیونکہ صوم کے معنی یہ کہ نیت کے ساتھ کھانے پانی وجماع سے رکنا - پس اگر ایک ساعت بھی ہوا تو صوم صادق آیا
اور اگر آفتاب غروب تک طلوع سے ہوا تو وہ موافق حکم کے فرض یا نفل روزہ ہی - م - ومن قال لامرأتہ اذا ولدت غلاما
فانت طالق واحدۃ واذا ولدت جاریۃ فانت طالق ثنتین - اور جسنے اپنی جورو سے کہا کہ جب تو لڑکا جنی تو طالقہ واحدہ
ہی اور جب تو لڑکی جنی تو تو طالقہ بدو طلاق ہی - فولدت غلاما وجاریۃ ولا یدری ایہما اول - پھر یہ عورت ایک لڑکا اور ایک لڑکی
جنی اور یہ معلوم نہین ہوتا کہ اول کون جنی - تو لزمہ فی القضاء تطلیقۃ وفی التنزہ تطلیقتان - تو حکم قضاء مین مرد کیطرف
سے ایک طلاق اور دیانتی پاکیزگی مین دو طلاقین لازم ہونگی - وانقضت العدۃ - اور عدت گذر گئی ف حتی کہ اب اسپر
عدت نہین رہی - لانہا لو ولدت الغلام اولا وقعت واحدۃ وتنقضی عدتہا بوضع الجاریۃ - کیونکہ اگر پہلے وہ لڑکا جنی تو
اسپر ایک طلاق واقع ہوئی (اور ابھی وہ حاملہ ہی) اور بعد اسکے لڑکی جننے پر اسکی عدت گذر جائیگی ف کیونکہ حاملہ کی عدت وضع حمل
ہی - ثم لا تقع اخری بہ لانہ حال انقضاء العدۃ - پھر لڑکی جننے سے پھر دوسری طلاق نہین واقع ہوگی کیونکہ وہ عدت گذرنے
کی حالت ہی ف - تو جو طلاق کہ لڑکی جننے پر رکھی تھی وہ بے محل ہونے سے لغو ہو گئی - ولو ولدت الجاریۃ اولا وقعت
تطلیقتان وانقضت عدتہا بوضع الغلام ثم لا یقع شیء آخر بہ لما ذکرنا انہ حال الانقضاء - اور اگر وہ پہلے لڑکی جنی
تو اسپر دو طلاقین واقع ہوئین اور بعد ایک لڑکا جننے ہی عدت گذر گئی پھر لڑکا جننے سے اسپر کوئی واقع نہوگی کیونکہ ہم بیان کر چکے
کہ یہ عدت گذرنے کی حالت ہی ف - طلاق پڑنے کی حالت نہین ہی - فاذا فی حال یقع واحدۃ وفی حال یقع ثنتان
فلا یقع الثانیۃ بالشک والاحتمال - تو اب معلوم ہوا یہ کہ پہلی حالت مین تو عورت پر ایک واقع ہوتی ہی اور دوسری حالت مین دو

Marfat.com

ولا يقع بها الثاني اور دوسری طلاق بوجہ شک و احتمال کے نہیں واقع ہوگی ف یعنی یہ عورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اول لڑکا جنی تو ایک ہی طلاق پڑنی چاہیئے یا وہ اول لڑکی جنی تو دو طلاقیں پڑنی چاہئیں پس ایک طلاق پڑنی تو بہر حال لازم ہے اور دوسری طلاق میں شک ہے کہ شاید اول وہ لڑکا جنی ہو تو اس شک کی وجہ سے دوسری طلاق نہیں ثابت ہو سکتی ہے - والاولى ان يأخذ بالثنتين تنزها واحتياطا - اور بہتر یہ ہے کہ ہم دوسری طلاق پڑنے کو بطریق پرہیزگاری و احتیاط کے اختیار کریں - ف اور احتیاط یہی ہے کہ آدمی شبہہ سے بچ جاوے اور واضح ہو کہ جہاں شبہہ بدلیل ہو تو وہاں احتیاط واجب ہے اور جہاں شبہہ احتمالی ہے جسکا معارض دوسرا شبہہ یہ کہ طلاق بقدر ضرورت جائز ہے تو یہ شبہہ صرف تنزہ کو مفید رہا - ع حفظہ م - والعدة منقضية بيقين لما بينا - اور عدت تو بالیقین منقضی ہے بوجہ دلیل مذکورہ بالا ف کہ ہر طلاق معلق کے بعد دوسرے فرزند کی ولادت سے عدت منقضی ہو کر وہ محل طلاق نہیں رہتی ہے - وان قال لها ان كلمت اباعمرو وابا يوسف فانت طالق ثلثا - اور اگر عورت منکوحہ کو کہا کہ اگر تو نے کلام کیا زید سے اور بکر سے تو تو مطلقہ ثلثہ ہے ف یہ قسم کھائی اور معلوم ہے کہ قسم جبھی اترتی ہے کہ شرط پائی جاوے ورنہ باقی رہتی ہے اُس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے تو یہ قسم برابر باقی ہے ثم طلقها واحدة فبانت وانقضت عدتها - پھر اس عورت کو ایک طلاق دیدی پس وہ بائنہ ہوگئی و اسکی عدت گزر گئی ف تو اس عورت پر اس مرد کو تین طلاقوں تک جو اختیار تھا اسمیں سے اسنے ایک طلاق دیدی - پھر اگر اسکو نکاح میں لاوے تو صرف دو طلاق تک اختیار رہگیا ہے اب سوال یہ ہے کہ کیا وہ قسم جو سابق میں کھائی تھی جاتی رہی کیونکہ اسکی جزا تو تین طلاقیں تھیں حالانکہ اب اسکو اس عورت پر صرف دو ہی طلاق کا اختیار ہے تو جواب یہ ہے کہ قسم باقی رہیگی - پس جب قسم باقی ہے اور قسم میں زید اور بکر دو شخصوں سے کلام کرنا شرط تھا - فكلمت اباعمرو ثم تزوجها - پھر عورت نے اسی حالت میں زید سے کلام کر لیا پھر قسم کھانے والے نے اسکو اپنے نکاح میں لیا - فكلمت ابا يوسف - پھر اسنے بکر سے کلام کیا ف تو صورت یہ ہوئی کہ قسم کی زید و بکر میں سے ایک سے اسنے ایسی حالت میں کلام کیا جب وہ حالف کے نکاح میں نہ تھی اور دوسرے سے ایسی حالت میں کلام کیا جب حالف کے نکاح میں ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ - فهي طالق ثلثا مع الواحدة الاولى - یہ عورت مطلقہ ثلثہ ہوگی مع پہلی ایک طلاق کے ف یعنی ایک پہلی اور باقی اب سب ملا کر مطلقہ ثلثہ ہوگی تو قسم کی وجہ سے تین طلاقیں اسپر پوری ہونگی خواہ سب واقع ہوں یا کچھ باقی ہوں - وقال زفر رح لا تقع - اور زفر رح نے کہا کہ نہیں واقع ہونگی ف جیسے اگر وہ حالت نکاح میں پہلے زید سے کلام کرتی پھر ایک طلاق بائنہ ہو کر عدت کے بعد بکر سے کلام کرتی تو قسم اُترتی مگر ایسی حالت میں کہ وہ منکوحہ نہیں ہے تو کچھ نہیں واقع ہوتی اور یہ بالاتفاق ہے - اسیطرح برعکس میں کہ جب زید سے حالت غیر منکوحہ ہونے میں پھر بکر سے حالت نکاح میں کلام کیا تو بھی کچھ نہیں واقع ہونا چاہیے - وهذه على وجوه - اور یہ مسئلہ کئی صورتوں میں ہے اما ان وجد الشرطان في الملك فيقع الطلاق وهذا ظاهر - اول یہ کہ دونوں شرطیں یعنی زید سے کلام کرنا اور بکر سے کلام کرنا دونوں شرطیں حالت نکاح میں پائی گئیں تو طلاق واقع ہوگی اور یہ ظاہر ہے ف خواہ اسیطرح کہ جب نکاح میں قسم کھائی ہے عورت نے دونوں زید و بکر سے آگے پیچھے یا ساتھ ہی یا پہلے بکر پھر زید سے کلام کیا تو تین طلاق پڑیں یا اس نکاح میں عورت نے دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کیا تھا پھر شوہر نے عورت کو بائنہ کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کیا پھر اسنے دوسرے شخص سے کلام کیا پس بہر حال دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ عورت اسکے نکاح میں ہے تو تین طلاقیں واقع ہونگی - او وجدا في غير الملك فلا يقع - یا عورت کا دونوں سے کلام کرنا ایسی حالت میں ہوا کہ وہ منکوحہ حالف نہ تھی تو طلاق نہیں واقع ہوگی ف بالخلاف اور قسم بھی اُتر گئی مثلاً اسکو بائنہ کر دیا کہ بعد عدت کے اسنے دونوں سے کلام کر لیا پھر نکاح کیا تو اب ان دونوں سے کلام کرنے سے کچھ نہیں واقع ہوگی جیسے جدید استحقاق میں نہ ہوتا ہے کہ مثلاً عورت کو تین طلاقیں دیدیں اور اسنے حلالہ کیا پھر اس سے

Marfat.com

جدائی کے بعد اول شوہر سے نکاح کیا اور اب زید و بکر سے کلام کیا تو کچھ نہیں واقع ہوگی۔ سم۔ اور وجد الاول فی الملک
والثانی فی غیر الملک۔ پہلی شرط تو ملک میں پائی جاوے اور دوسری شرط غیر ملک میں پائی جاوے ف۔ مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف نے مسئلہ اسطرح نہیں بیان کیا کہ جسمیں اول و دوم ہو بلکہ زید اور بکر سے کلام کرنا شرط ہے خواہ اول زید سے
دوم بکر سے ہو یا اول بکر سے پھر زید سے ہو یا دونوں سے ساتھ ہی ہو تو مراد یہ کہ ایک سے کلام کرنا جو اول واقع ہوا وہ حالت ملک
میں تھا پھر دوسرے سے کلام کرنا اسوقت ہوا کہ جب شوہر اسکو طلاق دیکر جدا کرچکا اور عدت گزر چکی ہے۔ فلا یقع ایضاً۔
تو بھی بالاتفاق تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی۔ لان الجزاء لا ینزل فی غیر الملک فلا یقع۔ کیونکہ جزاء کا نازل ہونا
غیر ملک میں نہیں ہوتا تو جزاء یعنی تین طلاقیں نہیں واقع ہونگی ف۔ یعنی جزاء تو اسوقت اُترتی جب شرط پائی جاوے اور شرط
دو جزو ہیں۔ منجملہ ایک جزو یعنے زید یا بکر سے کلام کرنا تو حالت نکاح میں ہوا مگر شرط پوری نہیں ہوئی پھر غیر ملک میں دوسرا جزو
یعنی دوسرے شخص سے کلام کرنا واقع ہوا تو اب شرط پوری ہوئی اور جزاء اُترتی مگر غیر ملک کی وجہ سے رایگان گئی۔ سوم اسکے
برعکس ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ او وجد الاول فی غیر الملک۔ یا اول تو غیر ملک میں پائی گئی ف۔ یعنی زید یا بکر کسی سے ایسی
حالت میں کلام کیا کہ وہ حالف کے نکاح میں نہیں تھی۔ والثانی فی الملک۔ اور دوسری شرط حالت ملک میں پائی گئی۔
ف۔ جبکہ اسنے دوبارہ اس عورت سے نکاح کرلیا ہے تو اب اسوقت شرط پوری ہوئی اور جزاء نازل ہوئی تو عورت ملک میں
ہے پس واقع ہو جائیگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف زفر رحمہ کے۔ وہی مسالۃ الکتاب الخلافیۃ۔ اور یہی کتاب کا خلافیہ
مسئلہ ہے۔ لہ اعتبار الاول بالثانی۔ زفر رحمہ کی دلیل یہ کہ اول کا دوم پر قیاس ہے ف۔ یعنی جیسے اگر اول جزو شرط کا ملک
میں ہو اور دوسرے شخص سے کلام کرنا غیر ملک میں ہو تب جزاء نہیں واقع ہوتی ہے اسی طرح اگر یہ ہوا کہ اول شرط غیر ملک میں اور
دوم شرط ملک میں ہوئی تو بھی واقع نہوگی۔ اذ ہما فی حکم الطلاق کشیٔ واحد۔ اسواسطے کہ دونوں شرطیں طلاق کے
حکم میں مانند ایک چیز کے ہیں۔ ف۔ تو جب ایک شرط غیر الملک میں ہو چکی تو گویا دوسری بھی جو ملک میں ہے مثل اول کے
غیر ملک میں رایگان ہوئی۔ اور حقیقت میں ان دونوں زید و بکر سے کلام کرنا ایک شرط ہے جسکے جزو دو ہیں تو جب دونوں
ملجاویں تو جزاء واقع ہوگی بشرطیکہ اسوقت عورت منکوحہ ہو۔ اور جب دونوں کے موجود ہونے میں غیر منکوحہ ہو یا دوم کے وقت
غیر منکوحہ ہو تو بالاتفاق جزاء یعنی شرط نہیں پڑتی اسی طرح جب دونوں میں کوئی شرط بھی غیر منکوحہ حالت میں ہو تو جزاء نہوگی۔
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کلام صحیح ہوا اور شرط کامل موجود ہونے کے وقت وہ منکوحہ قابل جزاء ہے تو جزاء ضرور نازل ہو جائیگی
لہذا ہر ایک حصہ کی دلیل فرمائی بقولہ۔ ولنا ان صحۃ الکلام باہلیۃ المتکلم۔ یعنی ہماری حجت یہ کہ مرد حالف نے جو شرطیہ قسم کھائی
تو اس کلام کا صحیح ہونا متکلم کی لیاقت کے ساتھ ہے ف۔ اور متکلم کو اس کلام کرنے کی لیاقت حاصل ہے اور جب یہ کلام صحیح ہوا تو اسکا
اثر پیدا ہوگا۔ الا ان الملک یشترط۔ مگر ملک کی شرط لگی گئی ہے ف۔ یعنی اس کلام کا اثر پیدا ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ جس عورت
کے واسطے شرطیہ طلاق ثلثہ کی قسم کھائی وہ نکاحی ملک میں ہو پس ملک کی حاجت دو حالت میں ضروری ہے۔ حالۃ التعلیق لیصیر الجزاء
غالب الوجود لاستصحاب الحال فیصح الیمین۔ ایک حالت تو تعلیق کی حالت ہے یعنے جس وقت شرطیہ قسم کھائی ہے تاکہ جزاء یعنی
طلاقوں کا پڑنا غالب ہو سکے کیونکہ حالت مذکورہ کے ساتھ ہے تاکہ قسم صحیح ہو ف۔ کیونکہ قسم ایسی ہوتی ہے کہ اسکا موجود کرنا غالب
ممکن ہو حتی کہ اگر کسی مردہ یا اجنبیہ عورت کے حق میں ایسی قسم کھاوے تو لغو مہمل ہے پس ایسی حالت ہونا چاہیئے جسمیں وقوع
ممکن ہو اور یہ جبھی کہ عورت منکوحہ ہو لہذا شرط ہوا کہ جس وقت شرطیہ تعلیق کی اسوقت منکوحہ مملوکہ ہو۔ اور حالت دوم۔ عند
تمام الشرط۔ بوقت شرط پوری ہونے کے مملوکہ ہو۔ لینزل الجزاء لانہ لا ینزل الا فی الملک۔ تاکہ جزاء یعنی تین طلاقیں
عورت پر اتریں کیونکہ جزاء نہیں اُترتی مگر جبھی کہ عورت مملوکہ ہو ف۔ کیونکہ اجنبیہ عورت پر طلاق جب ممکن ہی نہیں تو واقع

Marfat.com

ہونا بعد اولیٰ نہیں ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اگر ایسا کلام شرطیہ ایسے شخص سے صادر ہو جسمین اسکی لیاقت کافی موجود ہے تو اسکی
قسم ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ جس عورت سے کہا وہ اسکی منکوحہ مملوکہ ہو پس یہ کلام قسم صحیح ہوا پھر اسکا اثر پیدا ہونے کے
واسطے یہ شرط ہے کہ جس حالت میں شرط پوری ہو اُسوقت بھی یہ عورت اسکے نکاح میں ہو۔ رہا یہ کہ قسم کھانے کے وقت سے شرط
پوری ہونے کے وقت تک برابر منکوحہ باقی رہنا بھی شرط ہے یا نہیں تو فرمایا۔ وفیما بین ذلک حال البقاء الیمین ہو دونوں
امر مذکورہ کے درمیان میں قسم باقی رہنے کی حالت ہے ف۔ یعنی ملک میں قسم کھانے سے شرط پائے جانے تک جو حالت ہے وہ قسم کے
باقی رہنے کی حالت ہے بشرطیکہ عورت اسکی منکوحہ بغیر حلالہ ہو سکتی ہو اور ہمارے نزدیک قسم شرطیہ کا قیام خود حالف کے ساتھ ہوتا ہے
وہ موجود ہے فیستغنی عن قیام الملک۔ تو وہ ملک کے قائم رہنے کی محتاج نہیں ہے ف۔ کیونکہ وہ عورت منکوحہ کے ساتھ قائم
نہیں ہوتی ہے۔ اذ البقاء ذمتہ محلہ وہو الذمۃ۔ کیونکہ شرطیہ قسم کا باقی رہنا اپنے محل کے ساتھ ہے اور وہ حالف کا ذمہ ہے ف۔
یعنی قسم مذکور قسم کھانے والے کے ذمہ باقی ہے خواہ عورت اسکی منکوحہ مملوکہ ہو یا نہو پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول تو
جسوقت قسم کھائی ہے اسوقت قسم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو اور جب صحیح ہو گئی تو وہ قسم کھانے والے کے
ذمہ باقی رہیگی یہانتک کہ پوری شرط پائی جاوے چاہے اس درمیان میں عورت مذکورہ اسکے نکاح میں رہے یا نہ رہے مگر مطلقہ ثلثہ
نہ ہو جاوے۔ پھر جب شرط پوری پائی گئی اسوقت اگر عورت منکوحہ ہے تو جزائے شرط واقع ہوگی ورنہ نہیں لہٰذا اختلافی مسئلہ میں اسنے
شرطیہ لگائی کہ اگر تو زید و عمرو سے کلام کرے تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس کلام کے وقت وہ منکوحہ تھی اور جسوقت کہ دونوں سے
کلام کر لینا ثبوت ہوا اسوقت بھی منکوحہ ہے اگرچہ درمیان میں وہ بائنہ ہو گئی ہو اور چاہے اس حالت میں اسنے صرف ایک شخص زید یا
عمرو سے کلام کر لیا ہو کیونکہ صرف ایک کے ساتھ کلام کرنے سے شرط پوری نہوگی پھر جب دوبارہ منکوحہ ہونے کے بعد دوسرے سے بھی
کلام کیا تو اسوقت یہ ثبوت ہوا کہ اس عورت نے ابتداء قسم سے اسوقت تک ان دونوں سے کلام کر لیا کیونکہ شرط واو تو اسی قدر چاہتا ہے کہ
دونوں سے کلام کرنا مجتمع ہو جاوے سو وہ ہو گیا تو شرط پوری ہوئی ایسی حالت میں کہ منکوحہ موجود ہے تو جزا بھی نازل ہو گئی فافہم۔ پھر
مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح کے نزدیک شرطیہ قسم جبکہ ذمہ حالف نہیں بلکہ عورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے تو انکے نزدیک ظاہر یہ ہے کہ جب
عورت کو بائنہ کر دیا تو قسم باطل ہو گئی اگرچہ اسنے کسی ایک سے کلام کر لیا ہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ وان قال لہا ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا۔ اور اگر منکوحہ عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے ف۔ یہ شرطیہ
قسم کھائی پھر اگر اس عورت کو فی الحال تین طلاقیں دیدیں تو بالکل ذمہ سے چھوٹ گیا حتی کہ وہ دوسرے شوہر کے واسطے ہوئی اور اگر
اس سے یہی قسم کھائی۔ فطلقہا ثنتین۔ پھر اسکو دو ہی طلاقیں دیں ف۔ حتی کہ دوسرے شوہر کی زوجیت میں جانا ضروری
ہوا لیکن حال یہ ہوا کہ۔ وتزوجت بزوج آخر ودخل بہا۔ اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور اسنے اس عورت
کے ساتھ دخول بھی کیا ف۔ پھر طلاق دیدی حتی کہ عدت گزر گئی۔ اور شوہر اول نے اُس سے نکاح کیا یعنی ثم عادت الی الاول
پھر وہ اول شوہر کے نکاح میں آگئی ف۔ اور ظاہر ہے کہ اسکی قسم ہنوز باقی ہے۔ فدخلت الدار۔ پھر یہ عورت اس گھر میں داخل
ہوئی ف۔ تو کچھ خلاف نہیں کہ وہ ضرور طالقہ ہوگی لیکن اختلاف یہ ہے کہ پوری تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی یا صرف باقی ایک
طلاق سے تو فرمایا کہ۔ طلقت ثلثا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک تین طلاقوں سے طالقہ ہوگی۔
ف۔ کیونکہ انکے نزدیک اصول میں یہ اصل قرار پائی ہے کہ دوسرے تین طلاقوں میں سے جو کچھ عورت کو دی ہوں وہ اگر دوسرے شوہر
سے نکاح کرنے کے بعد اسی شوہر کے نکاح میں آوے تو نئی ملک سے آویگی حتی کہ پھر اسکو عورت پر پوری تین طلاقوں کی ملکیت ہو جاویگی
لہٰذا جب قسم باقی ہے اور شرط پائی گئی اور پوری ملک حاصل ہوئی تو طلاق ثلثہ ہو جاویگی۔ وقال محمد ہی طالق ما بقی من الثلث
اور امام محمد نے کہا کہ اسپر تین طلاق میں سے باقی واقع ہوگی ف۔ حتی کہ اگر دو طلاق دے چکا تھا تو ایک واقع ہوگی اور اگر ایک

دیکھا ہو تو وہ واقع ہونگی اور یہی قول ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ کا ہے۔ع۔ وہو قول زفر رح۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے۔ واصلہ ان الزوج الثانی
یہدم مادون الثلث عندہما فتعود الیہ بالثلث۔ اور اس اختلاف کی بنا یہ اصل ہے کہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں کی طرح ان تین سے کم کو بھی پست و نابود کر دیتا ہے تو عورت پھر اول شوہر کی طرف کو پوری تین طلاقوں
کی ملکیت سے لوٹ آتی ہے ف جیسا کہ اوپر میں نے بیان کر دیا۔ وعند محمد و زفر لا یہدم مادون الثلث فتعود الیہ بالباقی
اور امام محمد و زفر رح کے نزدیک دوسرے شوہر سے نکاح کرنا تین طلاقوں سے کم کو نہیں مٹاتا ہے تو عورت اپنے شوہر اول کی طرف
باقی کے ساتھ پھر آوے گی ف ہاں اگر شوہر اول اپنی پوری ملک یعنی تین طلاقیں اسکو دیچکا ہو تو دوسرے شوہر کے بعد اول
شوہر کی ملک میں نئی ملکیت سے پوری تین طلاقوں کے ساتھ طلاق والیس ہوگی۔ وسنبین من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔
اور ہم انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آئندہ بیان کرینگے۔ وان قال لہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم
قال انت طالق ثلثا۔ اور اگر عورت سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو تین طلاقوں سے طالقہ ہے یعنی شرط پر قسم
لٹکائی پھر فی الحال اسکو کہا کہ تو طالقہ ثلثہ ہے ف حتی کہ حلالہ فرض ہو گیا۔ فتزوجت غیرہ۔ پس عورت نے دوسرے شوہر سے
نکاح کیا ف اور نکاح کے ساتھ شوہر اول پر حلال ہونے کے حق میں شوہر دوم کا دخول کرنا بھی شرط ہے۔ ودخل بہا۔ اور
دوسرے شوہر نے اسکے ساتھ دخول بھی کر لیا ف حتی کہ اسکی طلاق کے بعد شوہر اول پر حلال ہو گئی۔ ثم رجعت الی الاول بعد
شوہر اول کیطرف لوٹ آئی ف اسطرح کہ شوہر دوم کی طلاق کے بعد شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا۔ فدخلت الدار۔
پھر یہ عورت اس گھر میں داخل ہوئی ف جسکے بارہ میں شوہر اول نے قسم کھائی تھی کہ اگر تو اسمیں جاوے تو تجھ پر تین طلاق
ہیں حالانکہ وہ اس نکاح میں نہیں گئی اور بعد حلالہ کے جدید نکاح میں گئی۔ لم یقع شیء۔ تو کچھ بھی طلاق نہیں واقع ہوگی۔
ف یہی قول ائمہ ثلثہ ہے بلکہ ابن المنذر نے اجماع نقل کیا ہے۔ع۔ کیونکہ درمیان میں حلالہ فرض ہونے سے عورت اسکے قابل ہی
نہیں رہی کہ اس مرد کی ملک کہ نکاح ہو۔ وقال زفر یقع الثلث۔ اور زفر رح نے کہا کہ تین طلاقیں واقع ہونگی۔ لان الجزاء
ثلث مطلق لاطلاق اللفظ۔ کیونکہ جزا تین طلاقیں واقع ہونا مطلق ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے ف اسمیں یہ قید نہیں ہے
کہ اگر تو میرے اس نکاح میں اس گھر میں جاوے تو تجھ پر ثلث ہیں بلکہ اطلاق ہے کہ کبھی داخل ہو۔ اگر کہو کہ جب عورت کو خود تین
طلاقوں سے مغلظہ کر دیا تو اب مجھ ملک ہی باقی نہیں جو عورت کے گھر میں جانے پر واقع ہو تو جب واقع ہونے کا احتمال نہیں تو
قسم نہیں رہی تو اسکا جواب یہ کہ ہم نہیں مانتے کہ واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ وقد بقی احتمال وقوعہا۔ حالانکہ طلاقوں
کے واقع ہونے کا احتمال باقی ہے ف اسی طرح کہ بعد حلالہ کے اسکے نکاح میں آجاوے۔ فیبقی الیمین۔ تو قسم بھی باقی رہیگی
ف اور جب قسم رہی تو شرط کے وقت جزا واقع ہوگی۔ ولنا ان الجزاء طلقات ہذا الملک لانہا ہی المانعۃ۔ اور
ہماری دلیل یہ کہ جزا میں جو تین طلاقیں ٹھہرائیں وہ اسی ملک کی تینوں طلاقیں ہیں کیونکہ یہی طلاقیں اسکو اس گھر میں
جانے سے روکنے والی ہیں ف کیونکہ انہیں کے خوف سے وہ نہیں جائیگی۔ تو جبکہ اسی ملک کی تینوں طلاقوں کو لیا۔ لان
الظاہر عدم ما یحدث۔ کیونکہ جو ملک کہ دوسرے شوہر کے بعد پیدا ہو وہ بظاہر معدوم ہے ف تو وہ مراد نہیں ہو سکتی پس یہی
ٹھہرا کہ مراد اسی ملک والی تینوں طلاقیں ہیں۔ والیمین تعقد للمنع او الحمل۔ اور قسم اسواسطے باندھی جاتی ہے کہ کسی کام سے
روکے یا کسی کام کرنے پر خواہ مخواہ آمادہ کرے ف مثلاً اگر تونے نماز نہ پڑھی تو تجھے طلاق ہے۔ واذا کان الجزاء ما ذکرناہ وقد
فات تنجیز الثلث المبطل للمحلیۃ فلا یبقی الیمین۔ اور جب قسم مذکور کی جزاء یہ طلاقیں ٹھہریں جو اسی ملک کی ہیں اور حال
یہ ہوا کہ اسنے بالفعل تین طلاقیں محل مٹانے والی دیکر سب نابود کر دیں (اب عورت محل طلاق نہ رہی) تو یہ قسم بھی باقی نہیں
رہی۔ بخلاف ما اذا ابانہا۔ برخلاف اسکے جب اس عورت کو بائنہ کر دیا ف یعنی ایک طلاق بائن دے عدت گزار دے تو

Marfat.com

ہو کر وہ نکاح سے باقی طلاق کا محل ہو تو قسم بھی باقی ہے۔ لان الجزاء باقی لبقاء محلہ۔ کیونکہ جزاء باقی ہے بوجہ اپنا محل باقی رہنے کے ف۔ اور جاہو ون فقیر کہ کہ انعقاد قسم کے وقت یہ عورت اسکی منکوحہ ہونا بالاتفاق شرط ہے اور شرط پائے جانے کے وقت جزا کے لیے بھی منکوحہ ہونا شرط ہے اور درمیان میں قسم باقی رہنے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ شرع نے اس عورت کو اس سے منقطع اور دوسرے کے واسطے متعین نکی ہے اور طلاق ثلثہ تو قطعاً دوسرے شوہر کے لیے متعین ہو گئی تو اس مرد کی قسم منقطع ہو گئی اور اگر بعد دوسرے شوہر کے اسکے نکاح میں آئی تو قسم بعد کٹ جانے کے نہیں جوڑی جائیگی فافہم۔ م۔ پھر واضح رہے کہ جو وطی کسی عورت سے کسی شرعی اجازت کے لگائے ہو یا ایسے طور پر ہو کہ شرع نے اسکی سزا واجب نہیں فرمائی تو ایسی وطی کا معاوضہ بلا مہر کے لازم آتا ہے اسکو عقر اور کبھی مہر بولتے ہیں۔ ولو قال لامرأتہ اذا جامعتک فانت طالق ثلثا۔ اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ جب میں نے تجھے جماع کیا تو تو تین طلاق سے طالقہ ہے۔ فجامعہا۔ پھر اس عورت سے جماع کیا فلما التقی الختانان طلقت ثلثا۔ تو جبھی دونوں کے ختان باہم ملے تبھی وہ تین طلاق سے طالقہ ہو گئی ف۔ اور ختان کا ملنا اسوقت ہو جائیگا کہ مرد کا سر ذکر اندر غائب ہو۔ پھر اسکے بعد جاننا چاہیے کہ جب وہ عورت مطلقہ ثلثہ ہو گئی تو مرد کو چاہیے کہ اس سے جدا ہو جاوے وان لبث ساعۃ۔ اور اگر وہ گھڑی بھر تک ٹھہرا رہا ف۔ یعنی جدا نہیں ہوا تو یہ فعل حرام ہے لیکن لم یجب علیہ المہر۔ مرد پر مہر نہیں واجب ہو گا ف۔ یعنی بعد مطلقہ ہو جانے کے جو رکنے سے رنگ کیا تو اس وطی سے عقر نہیں واجب ہوگا اور عقر کا اندازہ بیان ایسی عورت کے مثل عورتوں کا مہر ہے اسی واسطے مہر کہا یعنی مہر المثل نہیں واجب ہوگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وان اخرجہ ثم ادخلہ وجب علیہ المہر۔ اور اگر مرد نے نکال لیا پھر اندر داخل کر دیا تو اسپر اس عورت کا مہر المثل واجب ہوگا ف۔ اور یہ حکم سمجھا رہا اسلیے کہ جاہل آدمی سمجھتا ہے کہ اگر چہ وہ کہہ کہ جب تجھے جماع کروں تو تو طالقہ ثلث ہے وہ عورت جب طالقہ ہو گی کہ ایک مرتبہ اپنی شہوت اس سے پوری کر لے حالانکہ یہ اس بیچارے کی نادانی ہے۔ اور تین طلاقوں کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر ایک دو ہو نگی تو ایسا کرنے سے وہ رجعت کرنے والا ہو جائیگا۔ اور تین طلاقوں میں رجعت نہیں اور جب وطی گویا اجنبیہ عورت کے ساتھ شبہہ میں کی تو بغیر نکالے مہر المثل نہیں اور بعد نکال کر ڈالنے میں بالاتفاق مہر المثل ہے۔ وکذا اذا قال لامتہ۔ اور یونہی اگر اپنی باندی سے کہا ف۔ جس سے وطی کر سکتا ہے۔ اذا جامعتک فانت حرۃ۔ جب میں تجھ سے جماع کروں تو تو آزادہ ہے ف۔ تو جبھی مولی نے حشفہ اندر کیا یعنی ختنہ سے ختنہ ملا تو باندی آزادہ ہو گئی پھر اگر مولی ایک گھڑی اسی طرح ڈالے رہا تو ظاہر الروایۃ میں مولے پر اسکا عقر یعنی مہر مثل واجب نہو گا اور اگر نکال کر ڈالا تو واجب ہو گا۔ وعن ابی یوسف انہ اوجب المہر فی الفصل الاول ایضا لوجود الجماع بالدوام علیہ۔ اور نوادر میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام ابو یوسف نے پہلی صورت میں بھی مہر مثل واجب جانا یعنی جبکہ برابر ڈالے رہا کیونکہ برابر ڈالے رہنے سے جماع کرنا پایا گیا ف۔ حالانکہ جماع کرنا ایسی عورت سے موجب عقر اور حرام ہے۔ الا انہ لایجب علیہ الحد لاتحاد۔ مگر حد زنا اسپر اس وجہ سے واجب نہو گی کہ فعل متحد ہے ف۔ یعنی وہی ڈالنا برابر موجود ہے جس سے وہ مطلقہ یا آزاد ہوئی اور یہ ڈالنا شروع میں حلال تھا۔ وجہ الظاہر ان الجماع ادخال الفرج فی الفرج۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ جماع کے معنی تو ذکر کو فرج میں ڈالنا ف۔ اور بعد مطلقہ یا آزادہ ہونے کے پھر داخل کرنا نہیں پایا گیا۔ ولا دوام للادخال۔ اور داخل کرنا ایسی چیز نہیں کہ اسکے واسطے دوام ہو ف۔ وہ تو فوراً ہو چکا تو یہ نہیں ہو سکتا کہ ڈالنا دائمی ہونے سے از سر نو جماع ہو گیا چنانچہ اگر گھر میں بیٹھا ہے اور کہا کہ واللہ اس گھر میں نہیں داخل ہونگا تو گھڑی بھر ٹھہر جانے سے اسکا داخل ہونا نہیں متحقق ہو گا۔ تو جب بعد مطلقہ ہونے کے ڈالنا نہیں پایا گیا تو عقر بھی واجب نہوا۔ بخلاف ما اذا اخرج ثم اولج۔ برخلاف اسکے جب اسنے نکال لیا پھر اندر ڈال دیا ف۔ یہ ڈالنا یعنے جماع کرنا جدید متحقق ہوا پس عقر واجب ہو گا اور یہ فعل حرام ہے۔ اگر وہم ہو کہ ایسے فعل حرام میں حد شرعی لازم آتی پھر اسپر

جسمین حد شرعی لازم آوے، اسمین عقر و مہر نہین لازم آتا اور تم کہتے ہو کہ یہ حرام ہی جواب یہ کہ ہان حرام ہی۔ الا ان الحد لا یجب لشبهة الاتحاد بالنظر الی المجلس والمقصود۔ لیکن حد تو نہین واجب ہوگی اس نظر سے کہ مجلس ایک ہی اور مقصود بھی ایک ہی ف۔ بلکہ عوام اپنی شرطیہ قسم سے یہی سمجھتے ہین کہ ایک مرتبہ جماع کے پورا ہونے کے بعد تو طالقہ ہی اور تحقیق مذکور اشرفی بلکہ شبہہ خود موجود ہی حتی کہ اگر کسی نے عمداً جان بوجھکر کیا ہو تو بھی حد واجب نہوگی۔ واذا لم یجب الحد وجب العقر لان الوطی لا یخلو عن احدهما۔ اور جب حد واجب نہین ہوئی تو عقر واجب ہوگا کیونکہ (دار الاسلام) مین جو وطی واقع ہو وہ ان دونون مین سے کسی ایک سے خالی نہین ہوتی ہی ف۔ خواہ حد ہی واجب ہوگی یا عقر ہی لازم ہوگا باستثناء دو صورتون کے ذکر ہو اور عقر سے مراد مہر المثل ہی قال الامام العتابی رح۔ پھر مسئلہ مین طلاق مغلظہ یا بائنہ کی قید ہی۔ ولو کان الطلاق طلاقا رجعیا اور اگر طلاق رجعی ہو ف۔ مثلاً کہا کہ تجھے جماع کرون تو تو طالقہ بیک طلاق یا بدو طلاق ہی اور ذکر خشان ملا دیا حتی کہ طلاق رجعی پڑگئی یعنے رجوع کرسکتا ہی اور رجوع کرنا قول سے اور فعل جماع یا اسکی دواعی سے ہوتا ہی اور وہ گھڑی بھر ڈالے رہا۔ یصیر مراجعا باللبث عند ابی یوسف خلافا لمحمد۔ تو امام ابو یوسف کے نزدیک ٹھہراو کی وجہ سے رجعت کرنے والا ہو جائیگا برخلاف قول محمد رح کے۔ لوجود المساس۔ کیونکہ شہوت سے مساس پایا گیا ف۔ معنی کلام مترجم کے نزدیک یہ ہین کہ امام محمد نے اس سے انکار کیا کہ رجعت کی علت وہ ٹھہراو ہو بلکہ شہوت کا مساس ہی تو حاصل یہ ہوا کہ رجعت تو بالاتفاق ہو جائیگی لیکن ابو یوسف کے نزدیک بوجہ ٹھہراو کے جو بمعنی جماع ہی اور امام محمد کے نزدیک بوجہ مساس شہوت کے فافہم۔ م۔ ولو نزع ثم اولج صار مراجعا بالاجماع لوجود الجماع۔ اور اگر اسنے نکال لیا پھر اندر داخل کیا تو بالاتفاق بوجہ جماع کے مراجعت کرنے والا ہو گیا ف۔ یعنی اس صورت مین امام محمد رح کے نزدیک بھی رجعت کی علت جماع ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ م

فصل فی الاستثناء

یہ فصل طلاق مین استثناء کرنے کے بیان مین ہی ف۔ واضح ہو کہ طلاق دینے مین اگر ایسا لفظ ملایا جس سے طلاق کا اثر نہوا یا تھوڑا کم ہوا تو یہ استثناء ہی خواہ حرف استثناء الا وغیرہ ہو یا بمعنی ہون جیسے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔ واذا قال لامرأته انت طالق ان شاء الله تعالى متصلا۔ اور اگر اپنی جورو منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ انشاء اللہ تعالیٰ ہی ملا ہوا کہا ف۔ یعنی تو طالقہ ہی اسکے ساتھ انشاء اللہ تعالیٰ ملا ہوا کہا۔ الگ نہین کہا۔ لم یقع الطلاق۔ تو طلاق نہین واقع ہوگی ف۔ کیونکہ معنی یہ ہوئے کہ تو طالقہ اس شرط سے ہی کہ اللہ تعالیٰ چاہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا معلوم نہین تو طلاق نہین واقع ہوگی لقوله عليه السلام من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله تعالى متصلا به لا حنث عليه۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے طلاق یا آزاد کرنے کی قسم کھائی اور انشاء اللہ تعالیٰ اسکے ساتھ متصل کہا تو اسپر حانث ہونا نہین ہی ف۔ یعنی اسکی قسم کبھی نہین ٹوٹیگی تا کہ طلاق یا عتاق واقع ہو۔ پس اگر یہ حدیث صحت کو پہونچ جاوے تو صریح نص ہی کہ انشاء اللہ تعالیٰ کا کہ طلاق یا عتاق مین ملانے سے واقع نہین ہوتی ہی۔ پھر یہ حدیث اسی معنی مین ترمذی وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وامام احمد نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد حسن روایت کی اور موقوف بھی آئی ہی اور کچھ مضائقہ نہین کہ کبھی ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مرفوع اور کبھی موقوف روایت کی ہو۔ پس اس دلیل منصوص سے معلوم ہوا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ملانے سے طلاق یا عتاق واقع نہین ہوتی۔ ولانه اتى بصورة الشرط فيكون تعليقا من هذا الوجه۔ اور اس دلیل سے کہ حالف اس کلام کو شرط کی صورت پر لایا تو اس راہ سے وہ تعلیق ہوئی ف۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالیٰ جملہ شرط ہی۔ وانه اعدام قبل الشرط۔ اور شرط سے پہلے معدوم ہوتا ہی ف۔ کیونکہ جب کسی نے کہا کہ تو طالقہ ہی اور اسیقدر پر خاموش ہوا تو فی الحال طلاق واقع ہوگئی اور اگر اسکے ساتھ ملایا کہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو اب کلام بدل گیا اور معنی یہ ہوگئے کہ ابھی تجھے طلاق نہین ہی بلکہ اگر تو اس گھر مین جاوے تو تجھے طلاق ہی پس معلوم ہوا کہ شرط لگانا فی الحال طلاق واقع ہونے کو مٹاتا ہی۔ پھر جب شرط پائی جاوے تب واقع ہوگی اور شرط ایسی چیز ہوتی ہی جسکا

Marfat.com

ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہو۔ **والشرط لا یعلم ہہنا**۔ اور یہاں شرط ایسی ہے کہ جو معلوم نہیں ہوگی ف۔ کیونکہ یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ اللہ تعالے نے چاہی۔ **فیکون اعداما من الاصل**۔ تو یہ جڑ سے نابود ہو گیا ف۔ کیونکہ فی الحال طلاق تو شرطاً ساقط ہی اور جب شرط غیر معلوم چیز ہو تو جڑ سے ساقط ہی۔ لہٰذا اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی یا جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہی یا جس میں اللہ تعالے نے چاہی یا کہا کہ تو طالقہ ہے مگر یہ کہ اللہ تعالے چاہے کما فی الفتح۔ اور جب معلوم نہ ہونے پر مدار ہے تو اگر کہا کہ تو طالقہ ہے اگر جن نے چاہی یا دیوار یا آسمان نے چاہی غرضکہ جسکے چاہنے پر وقوف نہیں ہو سکتا یہی حکم ہے اور وجہ یہ ہے کہ کلام اول اپنے معنی سے متغیر ہو کر مٹ گیا۔ **ولہذا یشترط ان یکون متصلا بہ**۔ اور اسی جہت سے شرط ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ پہلے کلام سے متصل واقع ہو۔ **بمنزلہ سائر الشروط**۔ بمنزلہ دوسری شرطوں کے ف۔ جو جزاء سے متصل ہوتی ہیں کیونکہ اگر متصل نہ ہوں تو پہلا کلام اپنے معنی کو مفید ہو جائیگا کیونکہ اسکے ساتھ کوئی کلمہ بدلنے والا نہیں ہے لہٰذا فرمایا۔ **ولو سکت**۔ اور اگر انت طالق کہکر سکوت کرے ف۔ یعنی قصداً سکوت ہو بدون سانس ٹوٹنے کے۔ **یثبت حکم الکلام الاول**۔ تو اول کلام کا حکم ثبوت ہو جائیگا ف۔ اور عورت طالقہ ہو گئی **فیکون الاستثناء او ذکر الشرط بعدہ رجوعا عن الاول**۔ پھر اس سکوت کے بعد انشاء اللہ تعالے کہنا یا کوئی شرط بیان کرنا پہلے کلام سے رجوع کرنا ہوگا ف۔ اور یہ معلوم ہے کہ طلاق سے رجوع کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے کہ انقطاع سے رجعت کرلے جبکہ ممکن ہو۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ پہلا کلام جب تمام ہو چکا تو پھر رجوع کرنا اسکا فسخ کرنا ہوگیا اور فسخ کرنا اسکے اختیار میں نہیں ہے۔ الحاصل طلاق واقع نہ ہونا جبھی کہ انشاء اللہ تعالے متصل ہوتا کہ اول کلام پورا نہ ہوا اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے کہ اگر اسنے انشاء اللہ تعالی جوڑ کے کہا تو صریح کلام ہے اسمیں نیت کی حاجت نہیں ہے پس طلاق نہیں واقع ہوگی یہی ہمارا مذہب ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے طلاق کا قصد کیا مگر زبان سے نکلا کہ تو غیر طالقہ ہے تو نہیں واقع ہوتی ہے۔ **وکذا اذا ماتت قبل قولہ انشاء اللہ تعالی**۔ اور یونہی اگر مرد صرف یہ کہنے پایا تھا کہ تو طالقہ ہے اور انشاء اللہ تعالی کہنے نہیں پایا تھا کہ عورت مر گئی تو بھی طلاق نہیں واقع ہوئی۔ **لان بالاستثناء خرج الکلام من ان یکون ایجابا**۔ کیونکہ انشاء اللہ تعالی کہنے سے یہ کلام ایجاب ہونے سے خارج ہو گیا ف۔ تو جب ایجاب نہ رہا تو حکم بھی ثابت نہ ہوا۔ **والموت ینافی الموجب دون المبطل**۔ اور مرنا موجب کی منافی ہے مبطل کی منافی نہیں ہے ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ انشاء اللہ تعالے تو کلام کو باطل کرنے والا ہے لیکن یہ جملہ بعد موت کے واقع ہوا تو اسکا کچھ اعتبار نہیں پس اول کلام یعنی انت طالق کا اعتبار رہا پس چاہیے کہ طلاق ہو جاوے۔ جواب دیا کہ موت اس کلام مبطل کی منافی نہیں ہے حتی کہ موت عورت کے بعد اگر کہے کہ وہ طالقہ نہیں ہے تو صحیح ہے ہاں اگر کہے کہ وہ عورت طالقہ ہے تو یہ اسی وقت تک ثابت ہوگا کہ عورت موجود ہے مری نہیں کیونکہ طالقہ ہونا تو ایک صفت موجودہ ہے تو موصوف موجود ہونا ضرور ہے اور نہیں ہونا کوئی صفت عورت کے ساتھ لاحق ہونے والی نہیں تو اسکے وجود کی حاجت نہیں ہے لہٰذا جو شخص ابھی پیدا نہیں ہوا اگر کہو کہ وہ ابھی کھاتا نہیں اور پیتا نہیں اور عالم نہیں اور مانند اسکے سب کلام اسکے حق میں صحیح ہیں۔ **بخلاف ما اذا مات الزوج**۔ برخلاف اسکے اگر شوہر مر گیا ف۔ یعنی اسنے کہا کہ تو طالقہ ہے اور ان شاء اللہ تعالی کہنے نہیں پایا تھا کہ مر گیا تو عورت پر طلاق واقع ہو جائیگی۔ **لانہ لم یتصل بہ الاستثناء**۔ کیونکہ اسکے کلام کے ساتھ میں استثناء یعنی ان شاء اللہ تعالے نہیں ملا ف۔ تو پہلا کلام بالفعل موجب و مفید طلاق ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالے کا متصل ہونا جمہور علماء و چاروں ائمہ کے نزدیک شرط ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ و بعض تابعین علماء سے روایت ہے کہ متصل نہ ہونا بھی جائز ہے حتی کہ ایک سال کے بعد ملانا جائز ہے اور مترجم کے نزدیک ظاہر ابن عباس رضہ کی مراد یہ کہ جب آدمی کوئی کام کرنا چاہے اور ان شاء اللہ تعالی کہنا بھول جاوے تو جب یاد آوے کہہ لے اور طلاق کے ایقاع میں اگر کہا کہ تو طالقہ ہے تو عدت کے بعد وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی اب ان شاء اللہ تعالی کہنے سے کیا فائدہ ہوگا اور سوائے طلاق کے دیگر عقود سب باطل ہو جاینگے چنانچہ روایت ہے کہ ہارون الرشید خلیفہ نے امام ابوحنیفہ سے کہا کہ آپ نے میرے دادا سے کیوں مخالفت کی کہ انشاء اللہ تعالے

Marfat.com

بعد کو ملانا جائز ہے۔ امام رح نے کہا کہ اگر ایسا روا ہو تو جن لوگوں نے آپکی خلافت پر بیعت کی ہے جب انکا جی چاہے ان شاء اللہ کہہ
کہیں تو آپکی بیعت سے الگ ہو جاوینگے پس امام عاجز ہو کر مان گیا۔ اور واضح ہو کہ ان شاء اللہ تعالیٰ کو ملانے سے یہ مراد ہے
کہ تو طالقہ کہکر خاموشی کا قصد نہو اور نہ درمیان میں کوئی اجنبی کلام ہووے اور اگر سانس ٹوٹی پھر اسنے فوراً کہا کہ ان شاء اللہ تعالیٰ
تو کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر رہا یہ کہ اگر مرد نے طلاق کو زور سے کہا اور ان شاء اللہ تعالیٰ کو آہستہ کہا تو صحیح ہے لیکن امام کرخی رح کے
نزدیک اگر حروف صحیح ایسے ہوں کہ اگر زور سے کہے تو ان شاء اللہ تعالیٰ ہو تو استثناء ہو گیا اگرچہ خود نہیں سنے کیونکہ بہرے کا
استثناء صحیح ہے حالانکہ وہ نہیں سنتا ہے اور جمہور کے نزدیک شاید کہ کمتر درجہ یہ ہے کہ خود سنے ورنہ استثناء نہیں ہوگا جیسا کہ کتاب الصلوٰۃ
کی فصل قرات میں گذرا کہ کمتر درجہ مخافت کا یہی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور مترجم نے وجہ ترجیح قول کرخی رح کو وہاں بھی بیان کیا
کیونکہ سننا اصل کلام پر ایک زائد چیز ہے تو کلام بہرحال کلام ہوگا خواہ کوئی اسکو سنے یا نہ سنے اور فی الحدیث انکم لا تدعون اصم ولا غائبا
یعنی لوگوں کو ارشاد کیا کہ تم بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو لیکن فتویٰ میرے نزدیک جمہور کے قول پر چاہیے برین معنی کہ مناجات
میں عرض و علاوہ حمد و ثناء بندہ کی طرف سے بھی ہے اور بیشتر انسان کو غفلت طاری ہوتی ہے پس اگر خود سنے تو غفلت مرتفع ہوگی اور
جو جانور وغیرہ غافل ہے اسکی مناجات بغیر سنے ہوئے حاصل ہے اور مراد مترجم یہ ہے کہ استثناء وغیرہ کے احکام تصحیح الحروف پر ثبوت
ہو جاوینگے۔ پھر واضح ہو کہ اگر خود بھی استثناء سنتا ہو لیکن عورت یا گواہوں نے نہیں سنا تو قاضی کے نزدیک اسکا اثبات نہیں ہو سکتا
اور یہ بھی واضح ہو کہ استثناء درحقیقت شرط و تعلیق نہیں بلکہ یہ کلام کو جس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے شانا ہوتا ہے اور فتاویٰ قاضی خان
اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ع ف - اور اسی طرف امام مصنف رح نے دلیل میں اشارہ کیا ہے بقولہ فیکون اعداما اصلا
اور جاننا چاہیے کہ شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ اگر اسنے کہا کہ تو طالقہ بمشیت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا رضاء الٰہی یا محبت الٰہی ہے تو
کچھ واقع نہوگی کیونکہ یہ بمعنی تعلیق ہے اور اگر کسی بندہ کی طرف مضاف کرے مثلاً تو طالقہ بمشیت زید ہے یا اختیار زینب کو طلاق کا مالک
کرنا ہوا چنانچہ مشیت کے مسائل گذرینگے اور اگر کہا کہ تو طالقہ بامر الٰہی یا بحکم یا بالقضاء یا بارادہ یا بالعلم یا بالقدرت الٰہی ہے تو فی الحال طلاق
ہوگی یونہی جبکہ بندہ کی طرف مضاف کرے کیونکہ عرف میں اس سے فی الحال ہی واقع کرنا مراد ہوتی ہے۔ اور اگر کہا کہ تو طالقہ
مشیت الٰہی میں یا الخ تو کسی صورت میں نہیں واقع ہوگی سوائے ایک قول کے جب کہا کہ تو طالقہ علم الٰہی میں ہے تو فی الحال واقع
ہو جاویگی کیونکہ علم الٰہی ہر حال میں موجود ہے اور قدرت الٰہی سے اگر مراد تقدیر الٰہی ہے تو نہیں واقع ہوگی ظاہر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
کبھی ہر مقدر نہیں فرماتا ہے اور کوئی نہیں۔ اور اگر مراد صفت قدرت ہے تو فی الحال واقع ہو جاویگی کما فی الکافی - اور اگر کہا کہ تو طالقہ
بواحدہ ہے ان شاء اللہ تعالیٰ یا طالقہ بدو طلاق ہے اگر نہیں چاہا اللہ تعالیٰ نے۔ تو کوئی نہیں واقع ہوگی کیونکہ جب اللہ تعالیٰ
نے اسکی طلاق نہیں چاہی تو وہ دو طلاق سے کیونکر طالقہ ہو سکتی ہے وہ بالکل طالقہ نہوگی اور اول بواحدہ میں ان شاء اللہ تعالیٰ کے
متصل ہے وہ بھی واقع نہوگی - ہاں اگر یوں کہے کہ تو طالقہ آج کے روز یک طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے چاہی یا طالقہ بدو طلاق ہے
اگر اللہ تعالیٰ نے نہیں چاہی۔ اس صورت میں جب دن گذر گیا اور اسنے ایک طلاق نہ دی تو معلوم ہوا کہ یہ امر مشیت الٰہی میں نہیں
تھا تو دو طلاقیں واقع ہونگی کہ اسکی شرط پائی گئی۔ کما فی النوازل - مف - وان قال انت طالق ثلثا الا واحدۃ - اور
اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ثلثہ الا واحدۃ ہے ف - یعنی تین سے ایک کا استثناء کیا - طلقت ثنتین - تو وہ دو طلاق سے
طالقہ ہو جاویگی - وان قال انت طالق ثلثا الا ثنتین - اور اگر کہا کہ تو طالقہ بسہ طلاق مگر بدو طلاق ہے - طلقت
واحدۃ - تو ایک طلاق سے طالقہ ہوگی - والاصل ان الاستثناء تکلم بالحاصل بعد الثنیا - اور اصل یہ ٹھہری کہ
استثناء درحقیقت صرف مقصد کا بولنا ہوتا ہے جو نکالنے کے بعد باقی رہا ف - اور یہ نہیں ہوتا کہ مثلاً دونوں مسئلوں میں طلاقوں
کی گنتی سے دو یا ایک کا اخراج ہے بلکہ اول مسئلہ میں گویا اسنے کہا کہ ایک کم تین طلاقیں اور دوسرے مسئلہ میں دو کم تین طلاقیں ہیں

Marfat.com

تو اول مسئلہ کا حاصل یہ کہ تجھ پر دو طلاقین اور دوم کا حاصل یہ کہ تجھ پر ایک طلاق ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے ف۔ اور بعض نے
جو استثنار کی یہ تعریف کی کہ وہ اثبات مین سے نفی ہے اور نفی مین سے اثبات ہے۔ یہ فاسد ہے۔ ن۔ مین کہتا ہون کہ استثنار کا
یہ حکم ہو سکتا ہے اور استثنار کی ذاتی تعریف یہ نہین ہے بلکہ ذاتی تعریف یہ کہ مستثنیٰ منہ سے مستثنیٰ ہو کر باقی کو بولنا استثنار ہے۔ و معناہ
انہ تکلم بالمستثنیٰ منہ۔ اور اسکے معنی یہ کہ استثنار اُس کلام کو کہتے ہین جو مستثنیٰ منہ کے باقی کو بیان کرے۔ اذ لا فرق بین
قول القائل لفلان علیّ درہم وبین قولہ عشرۃ الا تسعۃ۔ کیونکہ جس کہنے والے نے کہا کہ فلان کا مجھ پر ایک درم ہے یا کہا کہ فلان
کے مجھ پر دس درم سوائے نو کے ہین سو ان دونون مین کچھ فرق نہین ہے ف۔ یعنی دونون کا حاصل ایک ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا۔
فیصح استثنار البعض من الجملۃ۔ تو جملہ مین سے بعض کو استثنار کرنا صحیح ہے۔ لانہ یبقی التکلم بالبعض بعدہ۔
کیونکہ بعد اسکے بعض کا تکلم باقی رہیگا ف۔ تو استثنار کے معنی پائے گئے۔ ولا یصح استثنار الکل من الکل۔ اور کل سے
کل کا استثنار صحیح نہین ہے۔ لانہ لا یبقی بعدہ شئی لیصیر متکلما بہ۔ کیونکہ نکالنے کے بعد کچھ نہین بچا جسکے ساتھ تکلم کرنا ہو جاوے
وصارفا للفظ الیہ۔ اور لفظ کو اسکی طرف پھیرنے والا ہو جاوے ف۔ یعنی جب کچھ نہین بچا تو لفظ کس چیز کی طرف پھیر اجاوے
اور کس سے تکلم ہو تو استثنار کے معنی نہین رہے۔ امام مصنف نے اپنی زیادات مین لکھا کہ کل سے کل کا استثنار جبھی نہین صحیح ہے
کہ کل کے لفظ یا اُسی کے معنی سے ہو اور اگر دوسرے لفظ سے ہو تو صحیح ہے اگرچہ معنی کی راہ سے وہ استثنار کل از کل ہے مثلاً کہا کہ میری
سب عورتین طالقہ ہین سوائے میری سب عورتون کے۔ تو یہ کل کا استثنار کل سے ہے اور صحیح نہین ہے پس کل عورتین طالقات
ہو جاوینگی اور اگر اسکے چار جورو ہین اسنے کہا کہ میری سب عورتین طالقہ ہین سوائے عمرہ و زینب و ہندہ و سلمیٰ کے تو استثنار صحیح
اور کوئی طالقہ نہین ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ استثنار تو لفظی تصرف ہے کسی شرعی حکم کا متبع نہین ہے ورنہ قولہ انت طالق عشرا الا تسعا
یعنی تو طالقہ دس طلاق سوائے نو کے ہے۔ یہ صحیح نہ ہوتا کیونکہ شرعاً طلقات تو تین سے زیادہ نہین ہین حالانکہ بلا خلاف صحیح ہے ایک طلاق
واقع ہوگی۔ ع۔ وانما یصح الاستثنار اذا کان موصولا بہ کما ذکرنا من قبل۔ اور واضح ہو کہ استثنار جبھی صحیح ہوتا ہے کہ
اصل کلام سے موصول ہو جیسا کہ ہمنے سابق مین ذکر کیا ہے ف۔ یعنی انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اگر موصول نہ ہو تو کلام سابق سے رجوع کرنا
اور منسوخ قرار دینا ہوگا حالانکہ یہ جائز نہین ہے۔ واذا ثبت ہذا ففی الفصل الاول المستثنیٰ منہ ثنتان لیقعان فی الثانی
واحدۃ فیقع واحدۃ۔ اور جب یہ ثبوت ہوا تو پہلی صورت مین جو کچھ بعد استثنار کے باقی ہے وہ دو طلاق ہین تو واقع ہو جاوینگی اور دوسری صورت
مین جو کچھ باقی رہا وہ ایک طلاق ہے وہ واقع ہو جائیگی۔ ولو قال الا ثلثا۔ اور اگر اس شخص نے سوائے تین کے کہا ہو ف۔
یعنی کہا کہ تو طالقہ ثلث سوائے ثلث کے ہے ف۔ تو یہ استثنار کل ہے یقع الثلث۔ تین طلاقین پوری واقع ہونگی۔ لانہ
استثنار الکل من الکل فلم یصح الاستثنار۔ کیونکہ یہ کل سے کل کا استثنار ہے تو استثنار صحیح نہین ف۔ پس کلام
اول صحیح ہے یعنے تو طالقہ ثلث ہے واللہ اعلم۔

باب الطلاق المریض

یہ باب مریض کے طلاق کے بیان مین ہے۔ واضح ہو کہ جو مریض اپنے مرض سے اچھا ہو گیا تو وہ مثل تندرست کے ہے اور اگر اسی
مرض مین مر گیا اور مرض ہی مین طلاق دی تو اس سے بعض احکام خاص متعلق ہین جیسے مثلاً تندرست نے طلاق دی تو عورت اسکی
وارث نہین اگرچہ عدت ہی مین مر گیا ہو۔ واذا طلق الرجل امراتہ فی مرض موتہ طلاقا بائنا فمات وہی فی العدۃ ورثتہ
اور جب مرد نے اپنے مرض الموت مین اپنی جورو کو طلاق بائن دی پھر مرا ایسی حالت مین کہ عورت ابھی عدت مین ہے تو عورت اسکی
وارث ہوگی ف۔ یعنی جو کچھ اسکا حصہ شوہر کی میراث کا بدون طلاق تھا وہ پاویگی۔ جبکہ اسکی عدت مین مرا ہو۔ وان مات

بعد انقضاء العدۃ فلا میراث لہا۔ اور اگر وہ عورت کی عدت گزرنے کے بعد مرا تو عورت کے واسطے کچھ میراث نہیں ہے
وقال الشافعی لا ترث فی الوجہین۔ اور امام شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں وارثہ نہیں ہوگی ف۔ خواہ عدت
میں مرا ہو یا بعد عدت کے۔ لان الزوجیۃ قد بطلت بہذا العارض وہی السبب۔ کیونکہ زوجہ ہونا تو اس طلاق بائن
کے پیش آنے سے باطل ہوگیا حالانکہ زوجہ ہونا میراث کا سبب تھا۔ ولہذا لا یرثہا اذا ماتت۔ اور اسی وجہ سے اگر عورت مرگئی ہو
تو مرد اسکا وارث نہیں ہوتا ف۔ کیونکہ اسکا شوہر نہیں رہا ہے۔ ولنا ان الزوجیۃ سبب ارثہا فی مرض موتہ۔ اور ہماری حجت
یہ کہ شوہر کی مرض الموت میں عورت کا زوجہ ہونا عورت کے وارث ہونے کا سبب ہے۔ والزوج قصد ابطالہ۔ اور شوہر نے اسکے
باطل کرنے کا قصد کیا۔ فیرد علیہ قصدہ بتاخیر عملہ الی زمان انقضاء العدۃ دفعا للضرر عنہا۔ تو شوہر کا یہ قصد اسی پر
رد کر دیا جائیگا اسطرح کہ اسکا اثر عورت کی عدت گزرنے تک تاخیر کر دیا جائیگا تاکہ عورت سے اسکا ضرر دور ہو ف۔ اور بعد عدت کے
اسکا اثر ہوگا۔ پھر آیا اتنی تاخیر کرنا ممکن ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ وقد امکن۔ اور ایسی تاخیر کر دینا ممکن ہے۔ لان النکاح فی العدۃ
یبقی فی حق بعض الآثار۔ کیونکہ عدت کے اندر بعض آثار کے حق میں نکاح باقی رہتا ہے ف۔ حتی کہ عدت میں شوہر چاہے
رجوع کرے تو نکاح باقی رہیگا۔ فجاز ان یبقی فی حق ارثہا عنہ۔ تو ممکن ہوا کہ شوہر سے عورت کی میراث پانے کے حق میں بھی
نکاح باقی رہے ف۔ تاکہ عورت سے ضرر دور ہو۔ بخلاف ما بعد الانقضاء۔ برخلاف مابعد انقضاء عدت کے ف۔ کہ اسوقت
تک تاخیر نہوگی۔ لانہ لا امکان۔ کیونکہ امکان نہیں ہے ف۔ کیونکہ بعد انقضاء عدت نکاح کا کسی وجہ سے باقی رہنا ممکن
نہیں ہے جیسے مرد کا وارث ہونا نہیں ممکن ہوتا۔ والزوجیۃ فی ہذہ الحالۃ لیست بسبب لارثہ عنہا۔ اور مرض الموت کی
حالت میں شوہر ہونا مرد کے واسطے عورت سے میراث پانے کا سبب نہیں ہے ف۔ بلکہ صرف زوجہ کے واسطے ہے اسواسطے کہ شوہر
کے وارث ہونے کا اصل سبب زوجیت ہے اور اسکو باقی رکھنا شوہر کے اختیار میں ہے کیونکہ جب زوجہ مرض الموت میں گرفتار ہے
اسوقت شوہر اسکو طلاق نہ دے تو زوجہ کے مرنے پر اسکا وارث ہو تو شوہر کے حق میں وارث ہونے کا سبب یہی زوجیت کا
تعلق ہے پس اگر زوجہ مریضہ کو طلاق دی اور ایام عدت میں مرگئی تو شوہر وارث نہوگا۔ فیبطل فی حقہ۔ تو شوہر کے حق میں
سبب یعنی زوجیت باطل ہوگی ف۔ کیونکہ زوجیت منقطع ہوگئی۔ خصوصا اذا رضی بہ۔ خصوصا جبکہ شوہر خود اسپر راضی
ہو چکا ف۔ کیونکہ اپنی خوشی سے اس مریضہ کو طلاق دیدی۔ مترجم کہتا ہے کہ مرد و عورت میں فرق یہ ہوا کہ مرد کے واسطے سبب
وارث ہونے کا زوجیت ہے اور زوجہ کے واسطے سبب میراث شوہر کا مرض الموت ہے جب تک تعلق نکاحی باقی ہو لیکن سبب کا اثبات
کرنا شرع پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہوا پس توضیح مسئلہ و تتمیم دلیل تلخیص الفتح اصلح ہے کہ مسئلہ میں تین قیدیں ہیں
اول آنکہ مرض موت میں طلاق دے۔ دوم طلاق بائن دے۔ سوم عورت ہنوز عدت میں ہے کہ شوہر مرا تو وارثہ ہوگی۔ فائدہ قیود یہ کہ
اگر حالت صحت میں طلاق دی تو عورت کے حق میں سبب ارث نہیں ہوا پس وارثہ نہوگی۔ اسی طرح اگر مرض میں طلاق دی پھر اچھا ہوگیا پھر
ہنوز عدت میں تھی کہ کسی دوسرے مرض وغیرہ سے مرگیا تو بھی وارثہ نہوگی۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ اہل علم کا اجماع ہے کہ جو مرد
طلاق رجعی دی ہو تو عدت میں شوہر و زوجہ میں سے کوئی مرے دوسرا اسکا وارث ہوگا۔ اور اجماع ہے کہ اگر حالت صحت میں بہ
ایک طلاق کے طریقہ سے دی پھر کوئی عدت میں مرا تو دوسرا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ اور اگر بعد انقضاء عدت کے مرا تو وارث
نہوگی۔ رہا یہ کہ عورت کے واسطے وارث ہونے کا سبب شوہر کا مرض موت ہے بوجہ تعلق زوجیت کے تو یہ مذہب خلفائے راشدین
و ائمہ صحابہ رضی اللہ عنہم و اکابر تابعین رحمہم اللہ تعالے سے مروی ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ عثمان رضی اللہ عنہ
نے تماضر بنت الاصبغ کو جو عبدالرحمن بن عوف کی بیوی تھی اور اسکو مرض میں طلاق دی تھی وارثہ دلوایا حالانکہ طلاق البتہ کی عدت
میں عبدالرحمن رضی اللہ عنہ نے انتقال کیا تھا اور یہ واقعہ عظیمہ تھا جسمیں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی مشورہ

Marfat.com

میں میراث دلائی اور کسی نے انکار نہیں کیا تو سب کا اجماع سکوتی ثابت ہوا علاوہ ازین حضرت عمر و عثمان و علی و ابن مسعود
اور دیگر اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہی اور کسی ایک صحابی سے اسکے خلاف ثبوت نہیں تو اجماع سکوتی متحقق ہوا اور یہ جو
عبد اللہ بن الزبیر سے روایت کیا جاتا ہی کہ مین ہوتا تو تماضر کو ورثہ نہیں دیتا۔ یہ کچھ مضر نہیں ہی۔ اول تو اسکے معنی یہ ہین کہ میری
رسائی عقل اسقدر نہ ہوتی بلکہ مین خطا کرتا اور مخالفت مراد نہیں ہی اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم پہلے
ہو چکا اور اسوقت عبد اللہ بن الزبیر کم سن تھے اور یہ جو بعض مالکیہ نے کہا کہ حضرت عثمان رض نے بعد انقضاے عدت کے ورثہ دلوایا تھا
یہ خلاف جمہور ہی بلکہ عدت کے اندر عبد الرحمن رض نے وفات پائی تو ورثہ دلایا تھا۔ فافہم واللہ تعالے اعلم بالصواب۔م۔ وان طلقہا
ثلثا بامرہا۔ اور اگر شوہر نے عورت کے کہنے و مانگنے سے اسکو تین طلاقین دین۔ او قال لہا اختاری۔ یا اسنے عورت سے کہا کہ
تو اختیار کر۔ فاختارت نفسہا۔ پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا ف یعنی طلاق لے لی۔ او اختلعت منہ۔ یا عورت
نے شوہر سے خلع لے لیا۔ ثم مات وہی فی العدۃ۔ پھر شوہر مریض مر گیا ایسی حالت مین کہ عورت مذکورہ عدت مین ہی۔ لم ترثہ
تو وہ شوہر کی وارث نہوگی ف نہ ایسا کہ جب جدائی کا سبب عورت کی طرف سے مریض کے مرض الموت مین پیدا ہوا ہو تو وہ وارث
نہوگی۔ م۔ لانہا رضیت بابطال حقہا۔ کیونکہ عورت خود اپنے حق میراث کو مٹانے پر راضی ہوئی۔ والتاخیر لحقہا۔ طلاق کی
انقضاے عدت تک سبب میراث تاخیر ہوتا صرف عورت کے حق کی وجہ سے تھا ف یعنی یہ تاخیر نہیں رہیگی جبکہ وہ خود ہی اپنا
حق مٹاتی ہی۔ وان قالت طلقنی للرجعۃ فطلقہا ثلثا ورثتہ۔ اور اگر عورت نے چاہا ہو کہ مجھے رجعی طلاق دیوے پس شوہر
نے اسکو تین طلاقین دیدین تو عورت اسکی وارث ہوگی۔ لان الطلاق الرجعی لا یزیل النکاح فلم تکن بسوالہا راضیۃ
ببطلان حقہا۔ کیونکہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی پس رجعی طلاق کی درخواست سے یہ عورت اپنے حق مٹانے پر راضی
ہونے والی نہیں ٹھہری ف لہذا انقضاے عدت تاخیر معتبر ہوگی۔ وان قال لہا فی مرض موتہ کنت طلقتک ثلثا فی
صحتی وانقضت عدتک۔ اور اگر شوہر نے عورت سے اپنے مرض الموت مین کہا کہ مین تجھے اپنی صحت مین تین طلاق دیچکا اور تیری
عدت بھی گذر چکی ہی۔ فصدقتہ۔ پس عورت نے اسکے قول کی تصدیق کی ف کہ تو نے سچ کہا۔ پس یہ عورت اب وارثون مین
نہین رہی اور جو وارث نہو اسکے لیے اگر کچھ وصیت کی جاوے تو جائز ہوتی ہی لیکن مریض کا اقرار و وصیت بمنزلہ حالت مرگ کی وصیت
کے ہی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر شوہر نے اس عورت کے واسطے اپنے ذمہ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیۃ۔ یا شوہر نے
اسکے واسطے کچھ وصیت کی ف تو اس اقرار و وصیت مین اختلاف ہی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث عند ابی حنیفۃ
پس امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس عورت کے واسطے اس اقرار یا وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ہوگا ف اگر
حصہ میراث کم ہی تو یہ ملیگا اور اگر مقدار قرضہ اقراری یا مقدار وصیت کم ہی تو وہ ملیگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد یجوز اقرارہ ووصیتہ
اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مریض کا اقرار اور وصیت جائز ہی ف پس میراث نہیں ملیگی بلکہ جو اقرار کیا یا جو وصیت کی اسی پر
مدار ہوگا و علی ہذا اگر وصیت کی مقدار ترکہ کی تہائی مال سے زائد ہو تو وارثون کے انکار پر صرف تہائی تک ملیگی۔م۔ وان طلقہا
ثلثا فی مرضہ بامرہا۔ اور اگر شوہر نے مرض الموت مین عورت کو اسکے کہنے پر تین طلاقین دیدین ف حتی کہ وہ وارث ہونے
سے خارج ہوئی۔ ثم اقر لہا بدین۔ پھر اس عورت کے واسطے کچھ قرضہ کا اقرار کیا۔ او اوصی لہا بوصیۃ۔ یا اسکے واسطے کچھ
وصیت کی۔ فلہا الاقل من ذلک ومن المیراث فی قولہم جمیعا۔ تو تینون امامون کے قول مین بالاتفاق یہ حکم ہی کہ عورت
کے واسطے اس اقرار قرضہ و وصیت سے اور اسکے حصہ میراث سے جو کم ہو وہ ملیگا ف پس اس صورت مین کچھ خلاف نہیں سوا
قول زفر رح۔ لیکن زفر رح کے قول پر اسکے خلاف ہی۔ فان لہا جمیع ما اوصی وما اقر بہ۔ چنانچہ زفر رح کے نزدیک جو کچھ اقرار
کیا یا جو وصیت کی وہ پوری ملیگی۔ لان المیراث لما بطل بسوالہا زال المانع من صحۃ الاقرار والوصیۃ۔ کیونکہ جب عورت کی

Marfat.com

اگر دوا سکے طلاق کی وجہ سے اسکی میراث جاتی رہی تھی وہ وارث نہیں رہی تو اقرار اور وصیت صحیح ہونے کا کوئی مانع نہیں رہا ف
کیونکہ اسکا وارث ہونا مانع تھا۔ وجہ قولہما فی المسألۃ الاولیٰ۔ پہلے مسئلہ میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ۔ انہما لما تصادقا
علی الطلاق وانقضاء العدۃ صارت اجنبیۃ عنہ۔ شوہر و زوجہ نے جب باہم ایک دوسرے کی تصدیق کی طلاق میں اور عدت
گزر جانے میں تو یہ عورت اس سے اجنبیہ ہوگئی ف۔ وارث نہیں رہی۔ حتی جاز لہ ان یتزوج اختہا۔ حتی کہ شوہر کو جائز ہو گیا
کہ اس عورت کی بہن سے ابھی نکاح کر لے ف۔ تو اقرار اور وصیت جائز ہے۔ کیونکہ جائز نہ ہونا صرف تہمت حیلہ کی وجہ سے تھا۔
فانعدمت التہمۃ۔ تو تہمت دور ہو چکی۔ الا تری انہ تقبل شہادتہ لہا ووضع الزکوٰۃ فیہا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مرد
کی گواہی اس عورت کیطرف سے جائز ہے اور مرد کو اپنے مال کی زکوٰۃ اس عورت کو دینا جائز ہے۔ بخلاف المسألۃ الثانیۃ۔ بخلاف
دوسرے مسئلہ کے ف۔ کہ اسمیں تہمت کا اثر ہے۔ لان العدۃ باقیۃ وہی سبب التہمۃ۔ کیونکہ عدت ہنوز باقی ہے اور یہی تہمت
کا سبب تھی۔ ف۔ اور حقیقۃً تہمت کا حال معلوم نہیں ہو سکتا۔ والحکم یدار علی سبب التہمۃ۔ اور تہمت کی دلیل پر حکم کا
مدار ہے ف۔ یعنی جہاں اصل چیز پر وقوف نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اسکے واسطے جو دلیل رکھی گئی ہے اس دلیل پر وقوف ہوتا ہے
تو اسی دلیل کو دیکھکر مدلول کا موجود ہونا اور حکم ثابت قرار دیا جاتا ہے تو یہاں یہی تہمت کی دلیل اسکی عدت ہے تو معلوم ہوا کہ
عدت موجود ہونے سے تہمت موجود ہے اور تہمت سے اقرار و وصیت نہیں جائز ہے تو عدت پر یہ حکم رہا کہ عدت موجود ہو تو اقرار
و وصیت نہیں جائز ہے۔ ولہذا یدار علی النکاح والقرابۃ۔ اور اسی وجہ سے نکاح و قرابت پر حکم کا مدار ہے ف۔ پس جہاں
باہم نکاح یا قرابت پائی گئی تو یہ دلیل تہمت ہے پس ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں نہیں جائز ہے اور حقیقۃً تہمت پر وقوف
نہیں ہو سکتا یعنی یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ شوہر نے زوجہ کے واسطے یا باپ نے بیٹے کے واسطے منفعت کی جھوٹی گواہی دی ہے
مگر جب باہمی زوجیت یا قرابت موجود ہے تو یہ دلیل تہمت ہے پس دلیل پر مدار عدم جواز ہے اسیطرح یہاں دونوں نے عدت کے
گزر جانے پر تصادق نہیں کیا تو عدت موجود ہونا اور نکاح قائم ہونا دلیل ہے کہ شاید در پردہ دونوں نے قرارداد کر لی ہو تاکہ اقرار
و وصیت جائز ہو جاوے پس عدت کی وجہ سے تہمت ہے اور تہمت موجب عدم جواز اقرار و وصیت ہے۔ ولا عدۃ فی المسألۃ
الاولیٰ۔ اور پہلے مسئلہ میں عدت نہیں باقی ہے ف۔ تو تہمت کی دلیل نہیں پس اقرار و وصیت جائز ہے۔ لیکن اس دلیل میں
یہ اعتراض ہے کہ عدت ختم ہونا صرف ان دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا اور شاید یہ اقرار اس غرض سے ہو کہ عورت کا حصہ ترکہ سے
دو سو روپیہ ہوتا ہو اور دونوں نے عدت گزر جانے کا اقرار کیا پھر شوہر نے اسکے واسطے ہزار روپیہ قرضہ کا اقرار کیا لہٰذا امام رح
نے تہمت سے بری نہیں کہا چنانچہ لکھا۔ ولابی حنیفۃ فی المسألتین ان التہمۃ قائمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل دونوں
مسئلہ میں یہ ہے کہ تہمت موجود رہی ف۔ پس دوسرے مسئلہ میں تو باتفاق موجود ہے اور اول میں اگر واقعی طلاق مان لیجاوے
تو بھی تہمت موجود ہے۔ لان المرأۃ قد تختار الطلاق لینفتح باب الاقرار والوصیۃ علیہا فیزید حقہا۔ کیونکہ عورت
کبھی اس غرض سے طلاق کو اختیار کر لیتی ہے تاکہ اقرار اور وصیت کا دروازہ اسپر کھل جاوے تو اسکا حق بڑھ جاوے ف۔
یہ اسوقت کہ حقیقۃً طلاق ہونا مان لیا جاوے تو شوہر نے اسکو طلاق اسوجہ سے نہیں دی کہ اسکو جدائی کی ضرورت تھی بلکہ
اس غرض سے کہ عورت کو بہت مال ملجاوے جو ترکہ سے نہیں مل سکتا اور اسمیں ماروں کا ضرر ہے اور ظاہر ہے اور اصل تو یہی احتمال
ہے کہ واقع میں طلاق ہی نہ ہو۔ والزوجان قد یتواضعان علی الاقرار بالفرقۃ وانقضاء العدۃ۔ اور شوہر و زوجہ کبھی دونوں
ٹھہرا لیتے ہیں کہ جدائی طلاق کا اور عدت گزر جانے کا اقرار کر لیں۔ لیبرہا الزوج بمالہ زیادۃ علی میراثہا۔ تاکہ شوہر اسکے ساتھ
اپنے مال سے نیکی کرے تاکہ عورت کے حصہ میراث پر بڑھتی ہو جاوے۔ وہذہ التہمۃ فی الزیادۃ فرددناہا ولا تہمۃ فی قدر
المیراث فصححناہ۔ اور یہ تہمت صرف زیادتی میں ہے تو ہم نے زیادتی کو رد کر دیا اور قدر میراث میں نہیں تو ہم نے قدر میراث صحیح کیا۔

صحیح۔ کما ف۔ پس یہ تہا کہ اقرار و وصیت سے اور قدر میراث سے جو کم ہو وہ پاویگی اسلئے یہ معنی ہین کہ اگر اقرار و وصیت سے
قدر میراث کم ہو تو قدر میراث ملیگی اور اگر قدر اقراری و وصیت کم ہی تو وہ اپنے حق مین اسپر راضی ہو چکی پس یہی اسکے واسطے ہی پس اگر
درواقع طلاق نہ تھی تو گویا عورت نے اپنے حصہ میراث سے اس قدر پر صلح کر لی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا اگر طلاق و انقضاے
عدت کی اقراری عورت کے حق مین دربارہ میراث کے وصیت و اقرار قرضہ مین تہمت ہی حتی کہ تم نے وصیت وغیرہ کو صحیح نہین رکھا
تو ہم کہتے ہین کہ یہ تہمت شرعا معتبر نہین ہی کیونکہ شوہر کو اختیار ہی کہ فی الحال اسکی بہن سے نکاح کرے اور اس عورت کو اپنی زکوۃ
دیدے اور عورت کی طرف سے گواہی دے اور عورت اپنا نکاح دوسرے شوہر سے کرے اور اپنی زکوۃ اس مریض شوہر کو جس سے
طلاق و انقضاے عدت اقراری ہی دیدے اور اسکے واسطے گواہی دے پس یہ سب احکام شرعا جائز ہین پس اگر تہمت مذکورہ
معتبر ہوتی تو یہ احکام کیون جائز ہوتے جواب یہ ہی کہ وجہ تہمت تو یہی کہ شاید بغرض منفعت دونون نے خفیہ قرارداد کر لی ہو
کیونکہ از راہ عادت ایسا ممکن ہی۔ ولا مواضعة عادة فی حق الزکوۃ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہین کہ باہمی خفیہ
قرارداد کرین دربارہ زکوۃ کے ف۔ کیونکہ جب زکوۃ ہی ادا نہو تو وہ بغیر ایسے قرارداد کے عورت کو دے سکتا ہے۔ والتزوج
اور دربارہ تزوج کے ف۔ کیونکہ مرد کرنا تو اسلیے کہ عورت کی بہن سے نکاح کر لے حالانکہ اسکا کچھ فائدہ نہوتا جبکہ وہ دونون کو جمع
نہین کر سکتا یا عورت دوسرے خاوند سے نکاح نہین کر سکتی ہی۔ والشہادة۔ اور دربارہ گواہی کے ف۔ کیونکہ یہ عادت نہین
کہ فقط گواہی کے واسطے عورت و مرد باہم بالکل بائن ہو جانے کا اقرار کرین خواہ واقعی ہو یا دکھلانے کو ہو کیونکہ ایسے کذب سے اسکی
دوسری کذب بہت آسان ہی۔ فلا تہمة فی حق ہذہ الاحکام۔ تو ان احکام کے جائز ہونے مین کوئی تہمت معتبر نہین ہے۔ خلاصہ جواب
یہ ہو کہ میراث مین ترجیح کی قرارداد کی عادت جاری ہی تو اسمین تہمت ہی اور سواے اسکے دیگر احکام مین عادت کبھی سنی نہین گئی بلکہ
ایسی حماقت غیر ممکن ہی تو یہی سمجھا جاویگا کہ طلاق و انقضاے عدت کا اقرار واقعی ہی۔ فافہم۔ م۔ واضح ہو کہ جیسے مرض الموت ہی اسی طرح
دیگر وجوہ بھی ہین کیونکہ مرض الموت میں اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم کی علت یہ ہی کہ اسمین غالبا ہلاکت یا قرب ہلاکت ہی اور یہ علت جو
اجتہاد سے نکالی گئی اسکے صحیح ہونے کی تائید یہ کہ دوسری جگہون مین متعدی ہی چنانچہ امام محمد رح نے جامع مین کہا۔ ومن کان
محصورا۔ اور جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہو ف۔ دشمن نے قلعہ گھیرا ہوا اور قلعہ کی حفاظت سے غالبا نجات ہے۔ او فی صف
القتال۔ یا وہ لڑائی کی صف مین ہو ف۔ جو میدان مین مقابل سے لڑنے کو ابھی نہین نکلا ہی۔ فطلق امرأتہ ثلثا۔ پس
اسنے اپنی عورت کو تین طلاقین دیدین ف۔ پھر مر مارا گیا۔ لم ترثہ۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی ف۔ اگرچہ عدت مین ہو
کیونکہ اسکے حق مین غالبا ہلاکت نہین ہی تو وہ مریض کیطرح عورت کی میراث سے بھاگنے والا نہین ہوا۔ وان کان قد بارز رجلا
اور اگر وہ شخص میدان مین کسی مبارز کے مقابل ہوا ف۔ کہ وہ موت کا سامنا ہی۔ او قدم لیقتل فی قصاص او رجم۔ یا یہ
شخص آگے بڑھایا گیا ہو تاکہ قصاص یا رجم مین قتل کیا جاوے ف۔ یعنی یہ شخص قاتل یا زانی محصن ثابت ہو کر قید خانہ مین تھا
اسوقت تک تو احتمال تھا کہ شاید بچ جاوے پھر یہ شخص بعد حکم قصاص یا رجم کے نکال کر بڑھایا گیا تاکہ قتل یا سنگسار کیا جاوے حتی کہ
ناحق مارا جائیگا و اس حالت مین اسنے جورو کو تین طلاقین دیدین۔ ورثت ان مات فی ذلک الوجہ او قتل۔ پس اگر وہ
اسی وجہ مین مرا یا قتل کیا گیا تو عورت وارث ہوگی ف۔ جبکہ عدت مین مارا گیا اگرچہ اسی وجہ مین دوسرے سبب سے مارا گیا ہو اور
اگر وہ اتفاق سے بچ گیا اور حکم صحیح میں ہو گیا تو وہ وارث نہوگی اگرچہ بعد اسکے مرے یا مارا جاوے۔ جیسے مریض بستر سے لگ گیا
حتی کہ مرض الموت سمجھا گیا اور اسنے طلاق دی پھر اسکو کسی نے قتل کیا تو بھی عورت وارث ہوتی ہی یہی ظاہر الروایة مبسوط وکافی الحاکم
مین مذکور ہی۔ ذکرہ العینی۔ اگر کہو کہ اس زمانہ مین میدان کی مبارزت سے ایک کے ساتھ ایک نہین لڑتا ہی تو کیا حکم ہوگا۔ مترجم
کہتا ہی کہ وجہ اسمین حالت مقاتلہ ہی پس اگر گولیان و توپین باہم چلنا شروع ہو گئین تو اس حالت مین بمنزلہ مریض ہے ورنہ نہین

واللہ تعالے اعلم م- وباللہ التوفیق۔ اور اس حکم قیاسی کی اصل وہی ہے جو ہم سابق مین بیان کر چکے کہ ان امرأۃ الفار ترث استحسانا- یعنی جو شخص میراث دینے سے بھاگنے کو طلاق دیدے تو اس بھگوڑے کی عورت بدلیل استحسان وارث ہوگی ف- بدلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہو- پھر یہ اسوقت کہ وہ شخص بھگوڑا ثابت ہو جاوے- وانما یثبت حکم الفرار بتعلق حقہا بمالہ- اور بھگوڑے ہونے کا حکم جبھی ثابت ہوگا کہ عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو جاوے ف- پھر وہ اسکی اسواسطے طلاق دیدے کہ اس عورت کو یہ ترکہ نہین بلکہ فقط میری اولاد وغیرہ کو ملے- پس اب یہ معلوم کرنا ضرور ہوا کہ عورت کا حق میراث کب اسکے مال سے متعلق ہو جاتا ہے- وانما یتعلق بمرض یخاف منہ الہلاک غالبا کما اذا کان صاحب الفراش- اور عورت کا حق اسکے مال سے جبھی متعلق ہو جائیگا کہ مرد کو ایسا مرض لگ جاوے جس سے غالبا ہلاکت ہی کا خوف ہو جیسے وہ مریض ہو کر بچھونے سے لگ گیا ف- پس اس اصل کی فرع یہ کہ ہر ایک شخص جو ایسی حالت مین طلاق دے کہ غالبا وہ اس سے مر جائے تو وہ مریض مذکور کے مانند بھگوڑا ہوگا جیسے میدان کا لڑنے والا اور جسکو پھانسی دینے کو لیے جاتے ہین اور عنقریب وجوہ آوینگے الاصل اصل انکی وہ مریض جو بستر سے لگ گیا- رہا یہ کہ بستر سے لگ جانا اور غالب ہلاکت کس حالت کا نام ہے تو فرمایا- وہو ان یکون بحال لا یقوم بحوائجہ کما یعتاد الاصحاء- اور جس مریض سے غالبا ہلاکت کا خوف ہو وہ مریض ہے کہ ایسی حالت مین ہو جاوے کہ تندرستون کیطرح اپنی حاجات پر قیام نہ کر سکے ف- پس اگر کسی حیلہ سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہو اور تندرستون کیطرح نہین کر سکتا تو مریض الموت ہے حتی کہ اگر مر گیا تو ایسی حالت مرض مین طلاق وغیرہ جو کام اسنے کیے ہین وہ مرض الموت کے کام کہلاوینگے اور اگر وہ بچ گیا اور اچھا ہو گیا یعنی تندرستون کیطرح اپنے کام کرنے لگا تو معلوم ہوگیا کہ گمان غلط تھا اور اسکے سب کام تندرستون کے مانند رکھے جاوینگے- پس اس سے مستنبط ہوا کہ طلاق دینے والا مریض جو بھگوڑا کہلاتا ہے حتی کہ اسکو شرع بھاگنے نہین دیتی بلکہ اسکی جورو کو میراث دلاتی ہے یہ وہی مریض ہے جسکی حالت ایسی ہو کہ غالبا ہلاک ہوگا- یہ حالت سوائے مریض کے دوسرون مین بھی پیدا ہو جاتی ہے لہذا فرمایا- وقد یثبت حکم الفرار بما ہو فی معنی المرض فی توجہ الہلاک الغالب- اور کبھی بھگوڑے ہونے کا حکم ایسے امر مین ثابت ہو جاتا ہے جو غالبا ہلاکت ہونے مین مرض الموت کے معنی مین ہو- وما یکون الغالب منہ السلامۃ لا یثبت بہ حکم الفرار- اور جو امر ایسا ہو کہ غالبا اس سے سلامتی ہو تو اس سے حکم فرار نہین ثابت ہوگا ف- جب یہ بات معلوم ہو چکی تو فالمحصور والذی فی صف القتال الغالب منہ السلامۃ- جو شخص کہ قلعہ مین محصور ہوا اور جو شخص کہ صف مین ہو تو غالبا اس سے نجات وسلامتی ہے لان الحصن لدفع باس العدو- کیونکہ قلعہ تو دشمن کا ضرر دور کرنے کو ہوتا ہے- وکذا المنعۃ اور یہی حکم منعت کا ہے ف- یعنی جسکے ساتھ مین ایسی جماعت موجود ہو کہ اسکو ضرر پہونچنے سے مانع ہو- اور یہان لشکر موجود ہے فلا یثبت بہ حکم الفرار- تو محصور ہونے اور صف مین ہونے سے فرار کا حکم نہین ثابت ہوگا- والذی بارز- اور جو شخص کہ مبارز ہوا ف- یعنی میدان مین مقابل ہوا- او قدم لیقتل- یا آگے بڑھایا گیا تاکہ قتل کیا جاوے- الغالب منہ الہلاک تو غالبا اس سے ہلاکت ہے ف- اور بچ جانا بہت نادر ہے- فیتحقق بہ الفرار- تو ایسی حالت سے فرار کا حکم متحقق ہوگا ف- لہذا جسنے مبارزت کی حالت یا قصاص وغیرہ مین قتل کو جانے کی حالت مین طلاق دی تو وہ بھگوڑا ہے پس اسکی عورت وارث ہوگی- ولہذہ اخوات تخرج علی ہذا الحرف- اور اس مسئلہ کے اور بھی اخوات ہین جو اسی اصل پر نکلتے ہین ف- جیسے کوئی شخص ایسے جنگل مین پھنس گیا جسمین بہت درندے ہین یا کشتی ٹوٹ کر ایک تختہ پر بہہ گیا الخ- اگر کشتی مین ہو اور طوفانی موجین ایسی ہون کہ اگر غالبا غرق ہوگا تو مانند مرض الموت ہے- یونہی جو درندہ کے منہ مین ہو یا سل وفالج مین بیمار ہو کر بڑھنا شروع ہوا اور برابر بڑھتا جاتا ہے تو وہ مرض الموت ہے اور اگر کسی کے پھر لیا یعنی بیماری رک گئی اور وہ جیسا اسکو بستر پر نہین ڈالا اور غالبا ہلاکت نہین ہے تو وہ بمنزلہ تندرست کے ہے- م ع ع- وقول الاوامات فی ذلک الوجہ او قتل- اور یہ جو امام محمد رحنے فرمایا کہ اس وجہ مین مر جاوے یا قتل

Marfat.com

کیا جاوے ف یعنی اس وجہ سے مرے یا اس وجہ میں مقتول ہو - ودلیل علی ان لا فرق بین ما اذا مات بذلک السبب
او بسبب آخر - ت، قول دلیل ہو کہ اسمین کچھ فرق نہیں کہ اسی سبب سے مرے یا دوسرے سبب سے مرے ف بہر حال حکم فرار
ہوگا - کصاحب الفراش بسبب المرض اذا قتل - جیسے جو مریض کہ بوجہ مرض کے بستر سے لگ گیا ہو اگر اسکو کسی نے قتل
کر دیا ف حالانکہ اسنے طلاق دی تھی تو حکم فرار باقی رہیگا - یہی صحیح ہے - واذا قال الرجل لامراتہ وہو صحیح - اگر تندرستی
کی حالت میں مرد نے اپنی جورو سے کہا کہ - اذا جاء راس الشہر او اذا دخلت الدار او اذا صلی فلان الظہر او اذا دخل
فلان الدار فانت طالق - جب چاندرات آوے (تو تو طالقہ ہے) یا جب تو اس گھر میں داخل ہو - یا جب فلاں شخص نماز
ظہر پڑھے یا جب فلاں شخص اس گھر میں داخل ہو تو تو طالقہ ہے - فکانت ہذہ الاشیاء والزوج مریض - پھر جب یہ چیزیں
پائی گئیں تو اسوقت شوہر مریض ہو ف مریض بمرض الموت ہے پس حاصل یہ ہوا کہ اسنے طلاق کو ان شرطوں پر جب معلق کیا
تھا تب تندرست تھا اور جب شرطیں پائی گئیں اسوقت طلاق واقع ہوئی یعنی بائنہ واقع ہوئی حالانکہ اسوقت شوہر مرض الموت
سے بیمار ہے پھر عورت کی عدت میں مر گیا - لم ترث - تو عورت نہیں وارث ہوگی - وان کان القول فی المرض ورثت
اور اگر شوہر کا تعلیق کرنا بھی حالت مرض میں ہو تو عورت وارث ہوگی ف کیونکہ مریض نے ایسے سبب سے عورت کو جدا کیا کہ
یہ جدائی کا سبب شوہر کی طرف سے ٹھہریگا کیونکہ چاندرات آنی اور فلاں کا ظہر پڑھنا یا گھر میں جانا کچھ عورت کے اختیار میں نہیں
ہے - الا فی قولہ اذا دخلت الدار - سوائے اس قول کے کہ جب تو اس گھر میں گئی تو طالقہ ہے ف کیونکہ جب عورت گئی تو
تو وہ اپنے حق مٹانے پر خود راضی ہوگئی - اور یہاں اول مسئلہ میں تعلیق کرنا حالت صحت میں تھا لیکن واضح ہو کہ اگر صحت کی حالت میں
کہا کہ جب میں مرض الموت سے بیمار ہوں تو تو طالقہ ہے - یہ باطل ہے جیسے کہا کہ جب میں مروں تو تو بائنہ ہے پس عورت میراث پاوے گی
حاصل کلام یہ جو امام مصنف نے فرمایا کہ - ہذا علی وجوہ اما ان یعلق الطلاق بمجیء الوقت او بفعل نفسہ او بفعل
المراۃ - یہ کئی صورتوں پر ہے اول یہ کہ کسی وقت کے آنے پر معلق کرے - دوم یہ کہ کسی اجنبی کے فعل پر معلق کرے (مثلاً وہ نماز
پڑھے) اور سوم یہ کہ اپنے فعل پر معلق کرے (مثلاً میں نماز پڑھوں) اور چہارم یہ کہ عورت کے فعل پر معلق کرے (مثلاً تو نماز پڑھے)
وکل وجہ علی وجہین اما ان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض - او کلاہما فی المرض - اور ہر صورت کی دو وجہیں
ہیں اول یہ کہ تعلیق کرنا تو حالت صحت میں تھا اور شرط کا موجود ہونا حالت مرض الموت میں ہوا اور دوم یہ کہ تعلیق و شرط دونوں کا
وجود حالت مرض میں ہوا ف رہا یہ کہ تعلیق مرض میں اور شرط حالت صحت یا دونوں حالت صحت میں ہوں انمیں کچھ شک نہیں
کہ طلاق واقع ہے اور عورت وارث نہیں - لہذا انکو چھوڑ دیا - اب ہر ایک صورت کے ساتھ دونوں وجہوں کو ملا کر تفصیل یہ ہے اما
الوجہان الاولان وہو ما اذا کان التعلیق بمجیء الوقت - اول دو صورتیں یعنی ایک تعلیق کسی وقت کے آنے پر ہو -
بان قال اذا جاء راس الشہر فانت طالق - بایں طور کہ جب چاندرات آوے تو تو طالقہ ہے - او بفعل الاجنبی -
دوم تعلیق کسی اجنبی کے فعل پر ہو - بان قال اذا دخل فلان الدار او صلی فلان الظہر - بایں طور کہ جب فلاں شخص
اس گھر میں گھسے یا وہ ظہر کی نماز پڑھے - وکان التعلیق والشرط فی المرض فلہا المیراث - اور تعلیق کرنا اور شرط لگانا
دونوں مرض میں واقع ہوئی تو عورت کے واسطے میراث ملیگی - لان القصد الی الفرار قد تحقق منہ بمباشرۃ التعلیق
فی حال تعلق حقہا بمالہ - کیونکہ فرار کا قصد کرنا شوہر کیطرف سے ثابت ہوا کیونکہ اسنے تعلیق طلاق ایسے وقت میں کی جبکہ
عورت کا حق اسکے مال سے متعلق ہو چکا تھا ف جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار تھا - اسی طرح اگر کہا کہ جب فلاں شخص بیمار
ہو تو تو طالقہ ہے حالانکہ بیمار ہونا فلاں کے اختیار میں نہیں ہے تاہم جب وہ اسکے مرض الموت میں بیمار ہو کر باعث طلاق ہوا تو یہ
شوہر کے تعلیق کا سبب ہے پس عورت وارثہ ہوگی - وان کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض لم ترث - او

Marfat.com

اگر تعلیق کرنا حالت صحت میں ہو اور شرط پیدا ہونا حالت مرض میں ہو تو وہ وارث نہیں ہوگی ف۔ کیونکہ شوہر نے حالت
تعلق حق میں یہ قصد نہیں کیا۔ وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط ینزل عند وجود الشرط کالمنجز۔ اور زفرؒ نے کہا
کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق معلق بشرط ہوتی ہے وہ وجود شرط کے وقت ایسی واقع ہوتی ہے جیسے بغیر تعلیق کے طلاق دیدی
فکان ایقاعا فی المرض۔ تو ایسا ہوا کہ اسنے مرض الموت کی حالت میں فی الحال طلاق دیدی۔ ولنا ان التعلیق السابق
یصیر تطلیقا عند الشرط حکما لا قصدا۔ اور ہماری حجت یہ کہ جو تعلیق سابق میں ہوئی وہ شرط پائے جانے کے وقت حکماً طلاق
دینا ہو جاتی ہے قصداً نہیں ہوتی ہے ف۔ تو فی الحال قصداً طلاق دینا نہیں ہوا بلکہ گویا اسنے اب طلاق دی اور بعید یہ ہے کہ جو
قسم شرطیہ معلق تھی اس سے مرد کا رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور وہ معذور رہا کہ شرط موجود ہونے سے طلاق ایسے وقت میں پڑی
جب وہ مرض الموت میں گرفتار ہے پس اسنے قصداً طلاق نہیں دی۔ ولا ظلم الا عن قصد فلا یرد تصرفہ۔ اور ظلم کچھ نہیں ہوتا
اسکے جو قصد سے ہو تو اسکا تصرف رد نہیں ہوگا ف۔ گویا اسنے حالت صحت میں طلاق دیدی۔ فاما الوجہ الثالث وہو ما اذا
علقہ بفعل نفسہ۔ یہی تیسری صورت اور وہ یہ کہ جب اپنے ذاتی فعل کے ساتھ طلاق معلق کی ہو۔ فسواء کان التعلیق فی الصحۃ
والشرط فی المرض او کانا فی المرض۔ تو اسمیں دونوں وجہیں یکساں ہیں خواہ تعلیق کرنا صحت میں اور شرط پایا جانا مرض
میں ہو یا دونوں مرض میں ہوں۔ والفعل مما لہ منہ بد او لا بد منہ۔ اور خواہ ایسا فعل ہو کہ اسکے نکرنے کا شوہر کو یارا ہے (جیسے
فلاں وقت سونا مثلاً) یا اس سے چارہ نہ ہو (جیسے فرض نماز پڑھنا یا کھانا یا تقضائے حاجت وغیرہ) ف۔ بہرحال جب اپنے فعل پر
معلق کرے تو اسمیں سب وجہیں یکساں ہیں۔ فیصیر فارا لوجود قصد الابطال۔ تو شوہر فرار کرنے والا ہو گیا کیونکہ عورت کا حق
مٹانے کا قصد پایا گیا۔ اما بالتعلیق او بمباشرۃ الشرط فی المرض۔ خواہ قصد اسوجہ سے کہ اسنے مرض میں طلاق کی تعلیق کی
یا اسوجہ سے کہ وہ مرض الموت میں خود شرط طلاق کو عمل میں لایا ف۔ یہ نہیں کہو کہ وہ کام ہی ایسا تھا کہ اسکو بغیر عمل میں لانے کے چارہ
نہیں تھا کیونکہ۔ ان لم یکن لہ من فعل الشرط بد فلہ من التعلیق الف بد۔ اگر اسکو یہ فعل شرط کرنے سے نہیں چارہ تھا
تعلیق نکرنے میں تو اسکو ہزار طرح سے چارہ حاصل تھا ف۔ اسنے کیوں تعلیق کی کہ عورت کا حق مٹ گیا۔ فیرد تصرفہ دفعا للضرر
عنہا۔ تو مرد کا تصرف رد کر دیا جائیگا تاکہ عورت کے سر سے اسکا ضرر دور ہو۔ اما الوجہ الرابع وہو ما اذا علقہ بفعلہا۔ یہی چوتھی
صورت اور وہ یہ کہ جب عورت ہی کے فعل پر اسنے تعلیق کی ہو ف۔ تو اسمیں تفصیل ہے۔ فان کان التعلیق والشرط
فی المرض۔ پس اگر تعلیق کرنا اور شرط کا وجود دونوں باتیں مرض الموت میں پائی گئیں۔ والفعل مما لہا منہ بد ککلام زید
ونحوہ۔ اور جس فعل پر تعلیق کی وہ ایسا فعل ہے کہ عورت کو اسکے نکرنے کی گنجایش حاصل ہے جیسے کہا کہ اگر تو زید سے کلام کرے تو طلاق
ہے یا مانند اسکے ف۔ اگر عورت نے یہ فعل کیا۔ لم ترث لانہا راضیۃ بذلک۔ تو عورت اسکی وارث نہوگی کیونکہ وہ اپنے حق
مٹانے پر خود راضی ہوگئی ف۔ ورنہ ایسا کام نکرتی۔ وان کان الفعل لا بد لہا منہ کاکل الطعام۔ اور اگر فعل ایسا ہے
کہ عورت کو اس سے کچھ چارہ نہیں جیسے طعام کھانا ف۔ کہ انسانی زندگی کی ضرورت ہے۔ وصلوۃ الظہر۔ اور جیسے نماز
ظہر ف۔ کہ فریضہ الٰہی عزوجل ہے۔ وکلام الابوین۔ اور والدین سے بولنا ف۔ کہ اقتضائے طبعی سے مضطر ہے۔ یا جبکہ
ایسے کام کی شرط ہو جس سے عورت کو چارہ نہیں۔ ترث لانہا مضطرۃ فی المباشرۃ۔ تو عورت یہ فعل کرنے سے مطلقہ ہو کر
وارث ہوگی کیونکہ وہ اس فعل کو کرنے میں مضطر ہے۔ لما لہا فی الامتناع من خوف الہلاک فی الدنیا او فی العقبی
کیونکہ عورت کو اس فعل سے باز رہنے میں دنیا میں یا عقبیٰ میں ہلاکت کا خوف ہے۔ ولا رضا مع الاضطرار۔ اور مضطر ہونے
کے ساتھ میں رضامندی نہیں ثابت ہوتی ہے ف۔ تو یہ لازم نہ آیا کہ عورت چاہتی تو یہ فعل نکرتی اور جب کیا تو اپنے حق مٹانے
پر خود راضی ہوئی۔ اما اذا کان التعلیق فی الصحۃ والشرط فی المرض۔ اور اگر ایسا ہو کہ شوہر نے تعلیق طلاق عورت کے

Marfat.com

فعل بحالت صحت میں کی ہو اور شوہر کا وجود اسکے مرض میں ہوا- ان کان الفعل مما لها منه بد- اگر یہ فعل ایسا ہو کہ اس عورت کو
کرنے کی گنجائش ہو- فلا اشکال انه لا میراث لها- تو کچھ اشکال نہیں کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی- وان کان مما
لا بد لها منه- اور اگر یہ فعل ایسا ہو کہ عورت کے واسطے اس سے چارہ نہیں ہو ف- تو اختلاف ہے- فکذلک الجواب عند محمد
وهو قول زفر رح- پس امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے کہ عورت کے واسطے میراث نہوگی اور یہی زفر رح کا قول ہے- لانه لم یوجد من
الزوج صنع بعد ما تعلق حقها بماله- کیونکہ جب مرض الموت میں عورت کا حق شوہر کے مال سے متعلق ہو چکا اسکے بعد شوہر کی طرف
سے کوئی حرکت ستانے والی نہیں پائی گئی ف- بلکہ اسنے حالت صحت میں تعلیق الطلاق کی تھی- وعند ابی حنیفة وابی یوسف
ترث- اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ عورت وارث ہوگی ف- کیونکہ یہ فعل ایسا ہے کہ عورت کو اس فعل کے نکرنے کی گنجائش
نہیں ہے تو شوہر ہی کی طرف یہ فعل منسوب ہوگا- لانه الجاها الی المباشرة- کیونکہ شوہر ہی نے اسکو عمل میں لانے پر مجبور کیا-
فینتقل الفعل الیه کانها آلة له کما فی الاکراه- تو یہ فعل منتقل ہو کر مرد کی طرف ہوگا گویا عورت اس کام میں مرد کا آلہ ہے جیسے
اکراہ میں ہوتا ہے ف- کہ جیسے دوسرے کو زبردستی مجبور کیا کہ وہ مثلاً یہ دیوار گرا دے تو گویا زبردستی کرنے والے نے اس مجبور کے
ذریعہ سے دیوار گرائی جیسے اپنی کدال وغیرہ کے ذریعہ سے کام کرتا ہے- اسی طرح گویا مرد نے خود اس حالت میں اس عورت کو بذریعہ
اسی عورت کے طلاق دے- قال واذا طلقها ثلثا وهو مریض- اور اگر شوہر نے تین طلاقیں دیں درحالیکہ وہ مریض ہے
ف- یعنی مرض الموت میں ہے اسکی حالت سے موت کا غالب گمان ہے- ثم صح- پھر وہ اچھا ہوگیا ف- اور گمان غلط نکلا- ثم
مات لم ترث- پھر شوہر مرگیا تو عورت نہیں وارث ہوگی ف- کیونکہ وہ مریض مرض الموت نہیں تھا- وقال زفر رح ترث
لانه قصد الفرار حین اوقع فی المرض وقد مات وهی فی العدة- اور زفر رح نے کہا کہ عورت وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے
جب مرض میں طلاق دی تو اسنے فرار کا قصد کیا اور حالت یہ کہ عورت ہنوز عدت میں ہے کہ وہ تندرست ہو کر مرا ف- تو وہ ایسی
طلاق کی عدت میں مرا کہ جسکو اسنے بقصد فرار واقع کیا تو عورت وارث ہوگی- ولکنا نقول المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة
لانه ینعدم به مرض الموت فتبین انه لا حق لها یتعلق بماله فلا یصیر الزوج فارا- ولیکن ہم کہتے ہیں کہ جب مرض کے پیچھے
صحت ہو جاوے تو وہ مرض بمنزلہ صحت کے ہے کیونکہ اس سے مرض الموت ہونا مٹ گیا تو یہ کھل گیا کہ عورت کا ہنوز کچھ بھی حق شوہر
کے مال سے نہیں متعلق ہوا تھا تو شوہر فرار کرنے والا نہوا ف- بلکہ اسنے ایسی حالت میں عورت کو طلاق دی جب عورت کا کچھ
حق اسکے مال سے متعلق نہیں ہوا ہے پھر بعد اسکے اگرچہ وہ عدت میں مرا ہے عورت کا کچھ حق متعلق نہیں ہے جیسے تندرستی کی
طلاق دینے میں ہوتا ہے- ولو طلقها فارتدت والعیاذ بالله ثم اسلمت ثم مات من مرض موته وهی فی العدة
لم ترث- اور اگر عورت کو طلاق دی یعنی مرض الموت میں پھر معاذ اللہ وہ عورت مرتد ہوگئی پھر دوبارہ اسلام لائی پھر شوہر اسی
مرض میں مرگیا درحالیکہ یہ عورت عدت میں ہے تو عورت وارث نہوگی- وان لم ترتد بل طاوعت ابن زوجها فی الجماع
ورثت- اور اگر عورت مرتد نہیں ہوئی بلکہ اسنے بعد طلاق کے اپنے شوہر کے بیٹے سے جماع کرا لیا بدون زبردستی کے تو وہ وارث
ہوگی- ووجه الفرق انها بالردة ابطلت اهلية الارث اذ المرتد لا یرث احدا- اور دونوں صورتوں میں فرق کی
وجہ یہ ہے کہ عورت نے مرتد ہو کر میراث کی لیاقت کھودی کیونکہ کوئی اسلام سے پھر کر کسی کا وارث نہیں ہو سکتا- ولا بقاء له بدون
الاهلیة- اور بدون لیاقت میراث کے میراث نہیں رہ سکتی ہے- وبالمطاوعة ما ابطلت الاهلیة- اور پسر شوہر سے جماع
کرانے میں اسنے میراث کی لیاقت نہیں کھوئی ف- اگرچہ بہت برا کام کیا اور شوہر پر دائمی حرام ہوگئی- لان المحرمیة لا تنافی
الارث- کیونکہ دائمی حرام ہونا میراث کی منافی نہیں ہے ف- حتیٰ کہ ماں بہن وارث ہوتی ہیں- وهو الباقی -
ہم مرتد میراثی کو باقی رہتا ہے ف- یعنی بعد ایسی فعل حرکت کے ہم کہتے ہیں کہ وہ عورت جسکا حق میراث متعلق ہو چکا

Marfat.com

تھا وارث ہوگی اور باقی تو وہ تین طلاق سے پہلے حرام ہوگئی بخلاف ما اذا طاوعت فی حال قیام النکاح - بخلاف اسکے اگر
عورت نے نکاح قائم ہونے کی حالت میں شوہر کے پسر سے جماع برضامندی کرایا ہو ف - تو بھی جدائی واقع ہوگی مگر وارث نہیں
ہوگی تو بعد تین طلاق کے پسر سے جماع کرانے میں اور قبل طلاق کے ایسا کرانے میں فرق ہے - لانہا اثبتت الفرقۃ فکانت راضیۃ
ببطلان السبب - کیونکہ قبل طلاق کے پسر سے جماع کرانا جدائی ثابت کرانا ہے تو عورت اپنے سبب میراث مٹانے میں خود راضی ہوگئی -
وبعد الطلقات لا تثبت الحرمۃ بالمطاوعۃ - اور بعد تین طلاقوں کے پسر سے وطی کرانا جدائی حرمت نہیں ثابت کرتا ہے لتقدمہا
علیہا - کیونکہ حرمت جدائی تو ایسا کرانے سے پہلے ہو چکی ف - کیونکہ تین طلاقوں سے یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہو چکی اور
فافترقا - تو دونوں صورتوں میں فرق کھل گیا ف - حاصل یہ ہوا کہ قبل طلاق کے مطاوعت پسر کرنے میں ہنوز سبب میراث
نہیں مٹا تھا اور اگر ہوتا تو اسنے مٹا دیا - اور بعد طلاقوں کے حق میراث متعلق ہو چکا پھر مطاوعت سے عورت نے گناہ کیا اور شوہر
پر حرام ہوگئی لیکن سبب میراث تو نہیں مٹایا پس وارث ہوگی اور اول صورت میں نہیں وارث ہوگی - ومن قذف امرأتہ
وہو صحیح - اور جس مرد نے اپنی زوجہ کو تندرستی میں زنا کی تہمت دی ف - اور گواہ نہیں ہیں - تو ایسی صورت میں
حاکم شرع کے سامنے عورت و مرد باہم لعان کیا کرتے ہیں پھر حاکم دونوں میں جدائی کر دیتا ہے - ولاعن فی المرض - اور لعان اپنے
حالت مرض الموت میں کیا ف - پھر حاکم نے تفریق کی اور عورت عدت میں ہے کہ مرد مر گیا - ورثت - تو یہ عورت اسکی وارث
ہوگی ف - کیونکہ مرد کے لعان کرنے سے عورت کا جو حق متعلق ہو چکا تھا اسے ڈگیا - وقال محمد لا ترث - اور امام محمد نے کہا
کہ نہیں وارث ہوگی ف - یہ اختلاف اسوقت کہ اصل تہمت لگانا حالت صحت میں ہوا ہو - وان کان القذف فی المرض
ورثتہ فی قولہم جمیعا - اور اگر تہمت لگانا حالت مرض الموت میں پیدا ہوا تو عورت مذکورہ تینوں اماموں کے قول میں
بالاتفاق وارث ہوگی - وہذا ملحق بالتعلیق بفعل لا بد لہا منہ - اور یہ صورت ایسی تعلیق سے ملحق ہے جسمیں عورت کے
ایسے فعل پر طلاق معلق کی ہو جسکے نکرنے کا اسکو چارہ نہیں ہے ف - کیونکہ جب عورت کو زنا کی تہمت دی تو وہ مجبور ہوئی
کہ لعان کرے اگرچہ بعد لعان کے تفریق لازم ہے - اذ ہی ملجأۃ الی الخصومۃ لدفع عار الزنا عن نفسہا - کیونکہ یہ عورت
لاچار نالش کرنے پر مجبور ہوئی تاکہ اپنے اوپر سے زنا کی تہمت و عار دور کرے ف - تو عورت نے جدائی کچھ رضامندی سے
نہیں لی بلکہ مرد نے اسکو مجبور کیا لعان پر - وقد بینا الوجہ فیہ - اور ہم اسمیں توجیہ بیان کر چکے ف - کہ گویا مرد نے خود جدائی
کر دی بذریعہ عورت کے تو عورت اسکے اس کام کا آلہ ہو گئی جیسے اکراہ میں زبردستی کرنے والے کا وہ فعل کہلاتا ہے جو مجبور نے کیا ہے
وان آلی امرأتہ وہو صحیح - اور اگر تندرستی کی حالت میں عورت سے ایلاء کیا ف - یعنی قسم کھائی کہ تجھسے وطی نہیں کرونگا
چار ماہ تک یا زیادہ تک حتی کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائن ہو جاتی ہے - ثم بانت بالایلاء وہو مریض - پھر ایلاء کی وجہ سے
ایسی حالت میں بائنہ ہوئی کہ وہ مریض مرض الموت ہے ف - یعنی ایلاء سے چوتھے مہینہ ختم پر بوجہ وطی نکرنے کے وہ بائنہ ہوئی
اور اس وقت وہ مرض الموت سے مریض تھا - لم ترث - تو عورت اسکی وارث نہیں ہوگی - وان کان الایلاء ایضا
فی المرض ورثت - اور اگر ایلاء کرنا بھی مرض الموت میں واقع ہوا ہو تو وارث ہوگی ف - جبکہ عدت میں مر گیا - لان
الایلاء فی معنی تعلیق الطلاق بمضی اربعۃ اشہر خال عن الوقاع - کیونکہ ایلاء کرنا چار مہینہ جماع سے خالی گزرنے پر تعلیق
طلاق کے معنی میں ہے ف - گویا کہا کہ اگر میں نے تجھسے چار ماہ تک جماع نکیا تو بائنہ ہے یا کہا کہ آج سے جب پانچواں مہینہ شروع ہو
یا ختم ہو جائے تو تو طالقہ ہے - فیکون ملحقا بالتعلیق بمجئ الوقت - تو یہ صورت ایلاء بھی ایک آیندہ وقت کے آنے کے ساتھ
تعلیق کرنے میں ملحق ہے - وقد ذکرنا وجہہ - اور ہم اسکی وجہ ذکر کر چکے ف - کہ تعلیق سابق اب تطلیق ہو جائیگی - العنایۃ پس
اگر حالت صحت میں ہو تو گویا اسنے صحت میں طلاق دی کیونکہ بعد اسکے کوئی فعل اسنے نہیں کیا اور ایلاء سے رجوع کرنے میں [illegible]

Marfat.com

ہو تو وہ اسپر لازم نہیں ہے ہاں اگر مرض ایجاد کیا ہو تو گویا مرض میں بہ تعلق حق عورت کے طلاق دی تو وارث ہوگی۔ مع قلل سعمہ التقدر و الطلاق الذی یملک فیہ الرجعۃ ترث۔ فی جمیع الوجوہ۔ امام مصنف نے کہا کہ جس طلاق میں مرد کو رجعت کا اختیار ہو اسکی سب صورتوں میں عورت اسکی وارثہ ہوگی ف خواہ عورت نے طلاق رجعی مانگی ہو یا نہیں۔ خواہ تعلیق عورت کے فعل پر یا اپنے فعل پر ہو۔ خواہ وہ فعل لابدی ہو یا نہو بشرط عدت۔ فع۔ لما بینا انہ لا یزیل النکاح حتی یحل الوطی کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ رجعی طلاق تو نکاح کو نہیں مٹاتی ہے حتی کہ وطی حلال ہے ف اور وطی سے رجعت ہو جاتی ہے۔ میراث کا سبب نکاح ہے۔ فکان السبب قائما۔ تو سبب قائم رہا۔ اور وہ عدت میں ہے۔ وکلما ذکرنا انہا ترث۔ فانما ترث اذا مات وہی فی العدۃ وقد بیناہ۔ اور ہر موقع پر جہاں ہمنے ذکر کیا کہ عورت اسکی وارث ہوگی اسکے معنی یہ کہ جبھی وارث ہوگی کہ شوہر ایسی حالت میں مرا ہو کہ عورت عدت میں ہو اور ہم سابق میں یعنی شروع باب میں اسکو بیان کر چکے ہیں ف اگر تندرست نے اپنی دو عورتوں کو کہا کہ تم میں سے ایک طالقہ ہے تو شوہر کے بیان پر حکم ہوگا جسکو بیان کرے وہی طالقہ ہے پھر اسنے مرض الموت میں ایک کو بیان کیا تو فرار ہوگا پس اگر عدت میں مرا تو یہ وارث ہوگی۔ اور اگر ایک عورت پہلے مر گئی اور دوسری رہی پھر مرا تو یہ وارث نہوگی کیونکہ باقیہ خود معین ہوگئی بخلاف اول کے کہ اسکو اسنے معین کیا تمام

باب الرجعۃ

باب رجعت کے بیان میں۔ مراد رجعت یہ کہ طلاق صریح رجعی دیکر رجوع کیا تاکہ نکاح برابر بدستور باقی رکھے اور طلاق سے جدائی ہونے دے اور یہ رجعت صرف صریح رجعی یا اسکے مانند کا یہ میں تین سے کم میں ممکن ہے۔ واذا طلق الرجل امرأتہ تطلیقۃ رجعیۃ او تطلیقتین۔ اور جب مرد نے اپنی جورو کو ایک طلاق رجعی یا دو طلاق تک دیں ف یعنی مدخولہ کو کیونکہ غیر مدخولہ تو بائنہ ہو جاتی ہے اسکی عدت نہیں ہے تو مدخولہ کو خواہ احسن و سنت یا بدعت طور پر دیں پھر بحکم شرع اسپر رجعت لازم آئی یا خود اسکی مصلحت یہی ہوئی کہ رجعت کرے اور ہنوز عورت عدت میں ہے۔ فلہ ان یراجعہا فی عدتہا۔ تو مرد کو اختیار ہے کہ عدت میں عورت سے مراجعت کرے ف یعنی نکاح موجود کو باقی رکھے لہذا عورت کی اجازت کچھ شرط نہیں ہے۔ رضیت بذلک او لم ترض۔ خواہ عورت اسپر راضی ہو یا نہو۔ لقولہ تعالے فامسکوہن بمعروف الآیۃ۔ یعنی جب طلاق دے اور عورت کی عدت گزرنے کو پہونچے تو تم انکو بطور معروف روک رکھو یا عدت گزرنے دو کہ بطور معروف انکو روان کرو اور ضرر پہونچانے کے لئے انکو مت روکو۔ بالجملہ اس آیت سے ظاہر ہوا کہ مرد کو روک لینے و رجعت کا اختیار ہے۔ من غیر فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے ف یعنی یہ شرط نہیں فرمائی کہ عورت راضی ہو تو روکو بلکہ مطلقاً اجازت ہے تو اسی پر عمل ہوگا پس عورت راضی ہو یا نہو شوہر کو رجعت کا اختیار ہے۔ ولا بد من قیام العدۃ۔ اور عدت کا قائم ہونا ضرور ہے۔ لان الرجعۃ استدامۃ الملک۔ کیونکہ رجعت کے معنی ملک کو برابر قائم رکھنا۔ الا تری انہ سمی امساکا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا نام امساک رکھا گیا ف فامسکوہن الخ۔ وہو الابقاء اور امساک باقی رکھنا ف تو رجعت کے معنی باقی رکھنا ملک نکاح کو۔ وانما یتحقق الاستدامۃ فی العدۃ۔ اور برابر باقی رکھنا تو عدت ہی میں ہو سکتا ہے۔ لانہ لا ملک بعد انقضائہا۔ کیونکہ عدت گزر جانے کے بعد ملک نکاح نہیں ف تو پھر اسکو باقی رکھیگا پس ثابت ہوا کہ رجعت یعنی نکاح کو برابر باقی رکھنا صرف عدت تک ممکن ہے۔ پھر واضح ہو کہ رجعت کبھی قول سے کبھی فعل سے اور کبھی اختیاری اور کبھی بغیر قصد کے حتی کہ عورت کے فعل سے ثابت ہو جاتی ہے اسکا بیان مسائل ذیل میں ہے۔ والرجعۃ ان یقول راجعتک۔ اور رجعت یہ ہے کہ عورت کو خطاب کر کے کہے کہ میں نے تجھ سے رجعت کرلی۔ او راجعت امراتی۔ یا گواہوں کو مخاطب کر کے کہے کہ میں نے اپنی عورت سے رجعت کرلی ف خواہ عورت حاضر ہو یا آگاہ کرے۔ وہذا صریح فی الرجعۃ ولا خلاف

Marfat.com

بین الائمہ۔ اور یہ رجعت میں صریح لفظ ہے اور چاروں ائمہ میں کچھ خلاف نہیں ف۔ اور صحیح یہ کہ کسی کے نزدیک گواہ شرط نہیں ہاں
بلکہ گواہوں کا یہ فائدہ ہے کہ اگر عورت نے دعوی کیا کہ اسنے مجھسے رجعت نہیں کی تو وہ گواہوں سے ثابت کریگا۔ بالجملہ یہ قولی رجعت ہو تو
صحیح ہے۔ او یطاہا۔ یا فعلی رجعت اسطرح کہ اس عورت کو وطی کرے۔ او یقبلہا۔ یا اسکو بوسہ لے۔ او یلمسہا بشہوۃ۔ یا عورت کو
شہوت سے مساس کرے ف یعنی چھووے۔ او ینظر الی فرجہا بشہوۃ۔ یا شہوت سے اسکی فرج کو دیکھے ف یعنی اندرونی گول
فرج کو۔ اور عینی رح نے بوسہ لینے کے ساتھ بھی شہوت کی قید لگائی۔ اور یہ قید مبسوط و ذخیرہ و خلاصہ میں صحیح ہے شیخ محقق نے کہا کہ
فعل دلیل رجعت ہے اور دلیل ہونا ایسے افعال سے ہوگی جو نکاح سے مختص ہیں یہ استدلال مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید ہونا
چاہیے جیسا کہ ظاہر عبارت کتاب ہے کیونکہ بوسہ مطلقًا ایسی چیز ہے کہ اسکا حکم مختص بنکاح ہے بخلاف چھونے و نظر کے کہ مختص بنکاح
نہیں مگر جبھی کہ شہوت سے ہوں۔ پھر مقعد کی طرف نظر کرنا بقول محمد و قیاس قول ابی حنیفہ رح رجعت نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ بوسہ و
مساس و نظر فرج خواہ مرد کی طرف سے ہو یا عورت کی طرف سے ہو بلا فرق کے دونوں سے رجعت ہے بشرطیکہ عورت سے مرد کی
سنت میں صادر ہو ورنہ اسکو منع نکیے۔ اسمیں اتفاق ہے کما صرح بہ فی الخلاصہ وغیرہا اور اگر عورت کی طرف سے مثلاً اسطرح
ہو کہ اسنے سوتے میں مرد کا بوسہ لیا یا مساس و نظر کی بشہوت یا جاگتے اچانک بشہوت مثلاً بوسہ لیگئی یا زبردستی ایسا کیا تو شیخ الاسلام
و شمس الائمہ نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک رجعت ہو جائیگی خلافًا لابی یوسف رح۔ اور اگر سوتے میں یا زبردستی عورت نے
اسکے آلہ کو اپنی فرج میں داخل کر لیا تو بالاتفاق رجعت ہو گئی۔ اور واضح ہو کہ اگر شہوت میں اختلاف ہو تو شہوت ایک امر مخفی ہے
اسپر گواہ قبول نہونگے کما فی الخلاصہ قال المترجم لیکن اقرار شہوت کے گواہ قبول ہونگے فافہم۔ بالجملہ یہ افعال رجعت میں۔ وہذا عندنا
اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا تصح الرجعۃ الا بالقول مع القدرۃ علیہ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ جب قول پر
قدرت ہو تو بدون قول کے رجعت صحیح نہیں ہے ف۔ ورنہ گونگے کی رجعت اشارہ سے صحیح ہے۔ لان الرجعۃ بمنزلۃ ابتداء النکاح
حتی یحرم وطیہا۔ کیونکہ رجعت کرنا تو بمنزلہ جدید نکاح کرنے کے ہے حتی کہ عورت کو وطی کرنا حرام ہے ف۔ جبتک کہ رجعت نہ کر لے سواے
یہ کہ حرام کا ارتکاب مومن کا کام نہیں تو وہ حرام کیوں کرتا جب کہ رجعت سے حلال کر سکتا ہے تو وطی دلیل رجعت ہے اور رجعت بنا نکاح
نہیں کیونکہ شہادت شرط نہیں اور مہر جدید نہیں تو حرمت وطی بوجہ طلاق کے ہے جب تک عزم رجعت نہو۔ وعندنا ہو استدامۃ
النکاح علی ما بیناہ و سنقررہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک رجعت تو نکاح کو برابر باقی رکھنا ہے چنانچہ ہم بیان کر چکے
اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ تقریر کرینگے ف۔ اور شافعی رح کی موافقت ابو ثور و ظاہریہ نے کی اور ہمارا مذہب حضرت سعید
بن المسیب و حسن بصری و ابن سیرین وغیرہم ائمہ تابعین و اوزاعی و ثوری وغیرہم جماعت فقہاء کا قول ہے ذکرہ ابن المنذر رح۔ اور
واضح ہو کہ اگر کہا کہ تو میری بی بی جیسی تھی ویسی ہے یا تو میری عورت ہے تو نیت رجعت سے کنایہ رجعت ہے الذخیرہ۔ اور امام مالک و اسحق
نے کہا کہ وطی میں اگر رجعت کی نیت ہو تو رجعت ہے فع۔ والفعل قد یقع دلالۃ علی الاستدامۃ۔ اور فعل کبھی برابر باقی رکھنے
پر دلیل واقع ہوتا ہے۔ کما فی اسقاط الخیار۔ جیسے خیار ساقط کرنے میں ہے ف۔ مثلاً ایک گھوڑا اس شرط پر خریدا کہ مجھے
تین روز تک اسکے واپس کرنے کا اختیار ہے پھر اسپر سواری لیکر کام کر گیا تو خیار ساقط ہو کر بیع برابر دائمی ہو گئی یا ایک باندی فروخت
کی اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہے کہ چاہوں فروخت نکروں پھر اس عرصہ میں باندی سے وطی کی تو بیع ٹوٹ گئی اور اصلی
حالت برابر باقی رہی تو صاف ظاہر ہے کہ جب رجعت کے یہ معنی کہ جو حالت تھی اسکو برابر قائم رکھنا اور ہمنے دیکھا کہ شرع نے افعال کو اس
معنی کی دلیل رکھا ہے تو ثابت ہوا کہ افعال سے رجعت صحیح ہے۔ والدلالۃ فعل یختص بالنکاح۔ اور فعل کا دلیل رجعت ہونا ایسے فعل
سے ہے جو مخصوص بنکاح ہے ف یعنی ہر فعل دلیل رجعت نہیں بلکہ جب ایسا فعل کرے جو خاص کر نکاح سے جائز ہوتا ہے تو یہ دلیل ہے کہ
اسنے برابر نکاح کو باقی رکھا اور یہی رجعت ہے۔ وہذہ الافاعیل۔ اور یہ افعال مذکورہ ف۔ شہوت سے اندرونی فرج میں نظر و

Marfat.com

مساس و بوسہ جیسے افعال ہیں کہ یختص بہ۔ نکاح کے ساتھ مختص ہیں ف۔ یعنی خاصکر نکاح ہی سے انکا جواز ہے جبکہ شہوت سے ہوں۔ خصوصاً فی حق الحرۃ۔ خصوصاً آزادہ عورت کے حق میں ف۔ کہ وہ بدون نکاح کے کسی طرح حلال نہیں ہوتی بخلاف باندی کے کہ وہ کبھی مملوکہ ہونے سے حلال ہوتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ ملک حلال پر دلیل ضروری ہیں تو وہ آزادہ یا منکوحہ یا باندی میں دلیل ملک نکاح ہیں جبکہ شہوت سے ہیں۔ بخلاف المس والنظر بغیر شہوۃ۔ برخلاف بغیر شہوت چھونے و نظر کرنے کے۔ لانہ قد یحل بدون النکاح کما فی القابلۃ والطبیب وغیرہما۔ کیونکہ بغیر شہوت چھونا دیکھنا کبھی بدون نکاح کے بھی حلال ہوتا ہے جیسے دائی جنائی کو اور طبیب معالج کو اور دوسروں کو ف۔ جیسے سفر میں عورت کو جانور پر سوار کرنا اور اتارنے کو۔ اور بالجملہ مصنفؒ نے شہوت کی قید اس واسطے لگائی کہ چھونا و نظر فرج بغیر شہوت کے طبیب وغیرہ کو جائز ہے اور شہوت کے ساتھ البتہ سوائے زوج کے نہیں جائز ہے۔ پھر مصنفؒ نے نظر کو فرج داخل کے ساتھ مخصوص کیا۔ والنظر الی غیر الفرج قد یقع بین المساکنین والزوج لیس کنہا فی العدۃ۔ اور سوائے فرج کے دیگر جسم کو دیکھنا بارہا باہم یکجا رہنے والوں میں ہوجاتا ہے اور عدت کی حالت میں شوہر بھی اسکے ساتھ رہتا ہے۔ فلو کان رجعۃ لطلقہا۔ پس اگر بغیر شہوت بھی سے دیکھنا بھی رجعت ہو جاوے تو پھر مرد اسکو طلاق دیگا ف۔ کیونکہ وہ طلاق ہی چاہتا ہے اور یہ رجعت تو خواہمخواہ لازم آئی ہے تو پھر طلاق دیدیگا۔ فیطول العدۃ علیہا۔ تو عورت کے حق میں عدت بہت دراز ہوجائیگی ف۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا اور بطور معروف تسریح کا حکم دیا ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر شہوت کے اور سوائے فرج کے دیکھنے و چھونے سے رجعت نہیں ہوتی ہے۔ شیخ محقق نے لکھا پس اگر عورت کی مقعد کو دیکھا تو رجعت نہیں ہے صحیح یہی ہے از زیادات۔ اور اگر مقعد میں وطی کی تو قدوری نے اشارہ کیا کہ رجعت نہیں اور فتویٰ یہ کہ رجعت ہے کیونکہ مساس بشہوت مع زیادت موجود ہے اور مجنون کی رجعت بفعل ہے اور بقول نہیں ہے۔ اگر بعد خلوت کے طلاق دی اور کہا کہ میں اسکو وطی کر چکا اور عورت نے انکار کیا تو مرد کو رجعت کا اختیار ہے اور بدون وطی کے نہیں رجعت کو کسی شرط پر معلق کرنا مثلاً فلاں شخص آوے تو میں نے رجعت کی یہ صحیح نہیں ہے اور آئندہ زمانہ کی طرف مضاف کرنا نہیں صحیح ہے۔ مت۔ قال ویستحب ان یشہد علی الرجعۃ شاہدین۔ قدوری رحمہ نے کہا کہ مستحب ہے کہ رجعت پر دو گواہ کرلے۔ فان لم یشہد صحت الرجعۃ۔ پھر اگر گواہ نہ کرلے تو بھی رجعت صحیح ہے۔ وقال الشافعی فی احد قولیہ لا یصح وہو قول مالک۔ اور شافعی رحمہ نے دو قول میں سے ایک میں کہا کہ بغیر گواہ کے رجعت نہیں صحیح ہے اور یہی مالک رحمہ کا قول ہے۔ لقولہ تعالیٰ واشہدوا ذوی عدل منکم۔ بدلیل قول الٰہی عزوجل واشہدوا الخ یعنے تم لوگ اپنے میں سے دو عادل گواہ کرو۔ والامر للایجاب۔ اور یہ حکم بطور واجب کرنے کے ہے ف۔ تو گواہ کرنا واجب ہوا بدلیل ایجاب لیکن روضۃ الشافعیۃ میں ہے کہ گواہ کرنا بقول اظہر کچھ شرط نہیں اور مبسوط میں ہے کہ مستحب ہے اور یہی کتب مالکیہ میں مذکور ہے بس جو کچھ مصنف رحمہ نے ذکر کیا وہ شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک معمولی روایات نہیں ہیں بس ظاہر ہوا کہ ان اماموں میں کچھ اختلاف نہیں کہ گواہ کرنا مستحب ہے۔ (نع)۔ ولنا اطلاق النصوص عن قید الاشہاد۔ اور ہماری حجت یہ کہ رجعت کے جو نصوص ہیں انمیں اطلاق ہے یعنی کوئی قید گواہ کرنے کی نہیں ہے ف۔ کقولہ تعالیٰ فامساک بمعروف۔ اور قولہ بعولتہن احق بردہن۔ اور قولہ ان یتراجعا۔ ولانہ استدامۃ للنکاح والشہادۃ لیست شرطاً فیہ فی حالۃ البقاء۔ اور اس دلیل سے کہ رجعت تو برابر نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے اور نکاح میں باقی رکھنے کی حالت میں گواہی شرط نہیں ہے۔ کما فی الفیئ فی الایلاء۔ جیسے ایلاء میں رجوع کرنے میں گواہ کرنا شرط نہیں ہے۔ الا انہا تستحب لزیادۃ الاحتیاط کیلا یجری التناکر فیہا۔ لیکن گواہ کرنا مستحب ہے تاکہ زیادہ احتیاط ہوجاوے ایسا نہو کہ رجعت واقع ہونے میں لوگوں کو لاعلمی رہ انکار ہو ف۔ اور باہم بدگمانی پھیل جاوے کہ فلاں شخص نے طلاق دی پھر بے نکاح زنا ہوگیا اور وہ اپنے پاس رکھتا ہے لہٰذا گواہ کرلیوے تاکہ شہرت رہے۔ وما تلاہ محمول علیہ۔ اور جو شافعی نے آیت پڑھی وہ

استحباب پر محمول ہے۔ الا تری انہ قرنہا بالمفارقۃ وہو فیہا مستحب۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اسکو مفارقت سے ملایا حالانکہ مفارقت
میں گواہ کر لینا مستحب ہے ف۔ یعنی جب طلاق دے جدا کر دے تو گواہ کر لینا مستحب ہے اسی طرح رجعت میں استحباب ہے۔ ویستحب
ان یعلمہا کیلا تقع فی المعصیۃ۔ اور مستحب ہے کہ عورت کو آگاہ کر دے تاکہ وہ معصیت میں نہ پڑ جاوے ف۔ کیونکہ شاید وہ
بعد عدت کے دوسرے شوہر کے پاس چلی جاوے یا عدت میں دوسرے کا پیغام قبول کرنے کو آراستہ ہو۔ واذا انقضت
العدۃ فقال کنت راجعتہا فی العدۃ فصدقتہ فہی رجعۃ وان کذبتہ فالقول قولہا۔ اور اگر عدت گذر گئی پس
مرد نے کہا کہ میں نے تجھسے عدت میں رجوع کر لی پس عورت نے اسکی تصدیق کی تو یہ رجعت ہے اور اگر عورت نے مرد کو جھٹلایا
تو قول عورت ہی کا قبول ہوگا۔ لانہ اخبر عما لا یملک انشاءہ فی الحال فکان متہما۔ کیونکہ شوہر نے ایسے امر سے خبر دی جسکو
فی الحال پیدا نہیں کر سکتا تو وہ اسمیں متہم ہوگا ف۔ گواہوں کی ضرورت ہے۔ الا ان بالتصدیق ترتفع التہمۃ۔ لیکن عورت
کی تصدیق کرنے سے تہمت دفع ہو جائیگی۔ ولا یمین علیہا عند ابی حنیفۃ رح۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں ہے
ف۔ بدون قسم کے اسکا قول قبول ہوگا۔ وہی مسالۃ الاستحلاف فی الاشیاء الستۃ وقد مرت فی کتاب النکاح۔
اور یہ بھی چھ باتوں میں قسم لینے کا مسئلہ ہے اور کتاب النکاح میں گذر چکا ف۔ کہ باکرہ پر سکوت کے دعوی میں باکرہ پر قسم
نہیں اور ہم اسکو کتاب الدعوی میں بیان کرینگے۔ واذا قال الزوج قد راجعتک فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت
عدتی لم تصح الرجعۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر عدت میں رجعت ظاہر ہونے کی صورت میں شوہر نے کہا کہ میں نے تجھسے
رجعت کی ہے (یعنی کر چکا یا اب کی) پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو یہ جواب دیا کہ میری عدت گذر چکی تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک رجعت نہیں صحیح ہے ف۔ اور میں کہتا ہوں کہ یہ اس صورت میں ہے کہ عدت کی مدت اسقدر ہو کہ اتنے دنوں میں
عدت گذرنا ممکن ہو فافہم۔ وقالا تصح لانہا صادفت العدۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ رجعت صحیح ہے کیونکہ رجعت کا
اتصال عدت سے ہوگیا۔ اذ ہی باقیۃ ظاہرا الی ان تخبر۔ کیونکہ عدت تو بظاہر باقی ہے یہانتک کہ عورت اسکے
گذرنے کی خبر دے ف۔ اور خبر دینا بعد قول رجعت کے واقع ہوا۔ وقد سبقتہا الرجعۃ۔ اور قول رجعت کا خبر دینے سے
سابق ہوگیا ف۔ تو عدت سے مل گیا۔ ولہذا لو قال لہا طلقتک۔ اور اسی واسطے اگر عورت مطلقہ کو کہا کہ میں نے تجھے
دوسری طلاق دی۔ فقالت مجیبۃ لہ قد انقضت عدتی لیقع الطلاق۔ پس عورت نے بدون سکوت کے اسکو جواب
دیا کہ میری عدت تو گذر چکی تو بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے ف۔ کیونکہ مرد کا طلاق واقع کرنا عدت کی خبر دینے سے پہلے ہوا تو
وہ عدت سے مل گیا۔ اور جب یہ طلاق بالاجماع جائز ہے تو رجعت بھی صحیح ہے۔ ولابی حنیفۃ انہا صادفت حالۃ الانقضاء
اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ رجعت کرنا ایسی حالت سے مل گیا جو گذرنے کی حالت ہے ف۔ اور عورت کا خبر دینا صحیح سمجھا جائیگا۔
لانہا امینۃ فی الاخبار عن الانقضاء۔ کیونکہ عدت گذرنے کی خبر دینے میں عورت امین ٹھہرائی گئی ہے ف۔ تو جب امین
کا کہنا مانا گیا تو معلوم ہوا کہ رجعت کرنا حالت انقضاء سے ملا۔ فاذا اخبرت دل ذلک علی سبق الانقضاء۔ جب عورت
نے انقضاء عدت کی خبر دی تو معلوم ہوگیا کہ گذرنا پہلے ہو چکا ہے ف۔ پھر اگر شوہر کے قول رجعت سے بھی پہلے گذری تو ظاہر ہے
واقرب احوالہ حال قول الزوج۔ اور سب سے نزدیک حال یہ کہ جب شوہر نے رجعت کو کہا ہے ف۔ جس سے کم نہیں
ممکن تو وہ ہمراہ مرد کا رجعت کرنا عدت گذرنے سے مل گیا پس رجعت صحیح نہوئی۔ ومسالۃ الطلاق علی الخلاف۔ اور
طلاق کا مسئلہ بھی اس اختلاف پر ہے ف۔ حتی کہ امام رح کے نزدیک طلاق بھی نہیں واقع ہوگی۔ ولو کانت علی الاتفاق
اور اگر ہم مان لیں کہ طلاق کا مسئلہ بلا خلاف ہے ف۔ تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق و رجعت میں فرق ہے۔ فالطلاق یقع
باقرارہ بعد الانقضاء والمراجعۃ لا تثبت بہ۔ پس طلاق تو بعد انقضاء عدت کے شوہر کے اقرار سے واقع ہوگی لازم

Marfat.com

مراجعت اسکے اقرار سے نہیں ثابت ہوگی ف۔ کیونکہ طلاق دینی شوہر کے اختیار میں ہی تو عدت کے بعد جب اسنے کہا کہ میں نے
عدت مین دوسری طلاق دی تھی تو قول مان لیگا اور رجعت مین تہمت ہی تو عورت کہہ سکتی ہی کہ جھوٹ ہی یہ مجھسے حرام طور پر ساتھ چاہتا ہی
کیونکہ عدت گذر چکی تھی تو شوہر کا قول قبول نہوگا۔ مترجم کہتا ہی کہ اس سے معلوم ہو گیا کہ دیانت کی راہ سے شوہر کو جدید نکاح کرنا لازم
ہی اگرچہ صاحبین کے قول پر رجعت حکماً صحیح ہو جاوے۔ م۔ پھر یہ آزادہ عورت میں ہی۔ واذا قال زوج الامۃ بعد انقضاء
عدتہا قد کنت راجعتہا۔ اور اگر باندی کے شوہر نے اپنی باندی زوجہ کی عدت گذرنے کے بعد کہا کہ مین اس سے رجعت کر چکا ہون
ف۔ یعنی زوجہ کسی غیر کی باندی ہی تو اسکو طلاق رجعی دی پھر عدت کی مدت گذر چکی اسوقت شوہر نے کہا کہ مین تو عدت مین اس سے
رجعت کر چکا ہون تو یہ خبر قابل تہمت ہی کیونکہ فی الحال رجعت نہیں کر سکتا اور اگر جدید نکاح کرے تو دوسرا مہر لازم آوے پھر چونکہ
یہ مہر اس باندی کے مولی کا ہوگا اسلیے باندی کو تصدیق کا اختیار نہیں ہی پھر اگر یہ ہوا کہ۔ صدقہ المولے وکذبتہ الامۃ۔ مولی
نے باندی کے شوہر کو سچا بتلایا اور باندی نے اسکو جھوٹا بتلایا ف۔ اور شوہر کے پاس رجعت کے گواہ نہیں ہین۔ فالقول قولہا
عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قول باندی ہی کا قبول ہوگا ف۔ یہی قول ائمہ ثلثہ و زفر رح ہی۔ع۔ کیونکہ اگر واقعی رجعت
نہو تو باندی کو وطی حرام مین مبتلا ہونا پڑے حالانکہ وہ مسلمہ ہی۔ وقالا القول قول المولے۔ اور صاحبین نے کہا کہ قول
اسکے مولی کا قبول ہوگا ف۔ اور شوہر سچا قرار پاویگا۔ لان بضعہا مملوک لہ۔ کیونکہ باندی کی بضع تو اسکے مولی کی مملوکہ ہی
فقد اقر بما ہو خالص حقہ للزوج۔ تو اسنے اپنے خالص حق کا اپنی باندی کے شوہر کے لیے اقرار کیا۔ فشابہ الاقرار علیہا
بالنکاح۔ تو ایسا ہوا جیسے مولی نے باندی پر نکاح کا اقرار کیا ف۔ این طور کہ میری اجازت سے اس باندی نے اس مرد کے
ساتھ نکاح کیا پس یہ اقرار صحیح ہی تو رجعت مذکورہ کی تصدیق بھی صحیح ہی لیکن اسمین نظر ظاہر ہی اسواسطے کہ مولی کو اپنی باندی کا نکاح
کرنے کا اختیار حاصل ہی اگرچہ باندی راضی نہو تو اقرار مذکور ہر طرح جائز ہی اور شوہر کی تصدیق کرنا رجعت مین تو حلت و حرمت سے متعلق
ہی اور رجعت کچھ تجدید نکاح نہیں ہی۔ وہو یقول حکم الرجعۃ یبتنی علی العدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہین کہ رجعت کا حکم یعنی
صحیح ہونا اور نہونا تو عدت پر مبنی ہی ف۔ پس عدت کے اندر رجعت ہو تو صحیح اور وطی حلال ہی اور بعد عدت ہو تو نہیں اور وطی حرام
ہی تو عدت پر مدار ہوا۔ والقول فی العدۃ قولہا۔ اور عدت کے بارہ مین باندی کا قول معتبر ہی ف۔ کیونکہ وہی اسکی امین ہی
فکذا فیما یبتنی علیہا۔ تو اسی طرح جو بات کہ عدت پر مبنی ہو اسمین بھی باندی کا قول معتبر ہوگا ف۔ تو جب باندی نے کہا کہ اسکا
رجعت کرنا عدت مین نہیں ہوا تو قبول ہوگا مگر آنکہ شوہر گواہ لاوے۔ مگر آنکہ کہا جاوے کہ مولی کا تصدیق کرنا بمنزلہ نکاح جدید ہی وفیہ
بحث دقیق م۔ ولو کان علی القلب۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ مین برعکس واقع ہوا ف۔ یعنی بعد انقضاے عدت کے شوہر
نے عدت مین رجعت کا دعوی کیا اور باندی نے تصدیق کی اور مولی نے تکذیب کی۔ فعندہما القول قول المولے۔ تو صاحبین
کے نزدیک مولی کا قول معتبر ہوگا ف۔ یعنی رجعت ثابت نہیں ہوگی۔ وکذا عندہ فی الصحیح۔ اور امام رح کے نزدیک بھی صحیح روایت مین
یہی حکم ہی۔ لانہا منقضیۃ العدۃ فی الحال وقد ظہر ملک المتعۃ للمولے۔ اسکی وجہ یہ ہی کہ بالفعل تو یہ باندی ایسی حالت مین ہی
کہ ایام عدت گذر چکے ہین اور مولی کے واسطے اپنی باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملک بظاہر ثابت ہو چکی ف۔ پھر اگر باندی و اسکے
شوہر کے قول سے رجعت ثبوت ہو جاوے تو البتہ مولی کو تمتع حاصل نہوگا لیکن گواہ نہیں ہین جنکی گواہی سے رجعت ہو جاتی ہی بلکہ صرف
باندی کی تصدیق ہی۔ ولا یقبل قولہا فی ابطالہ۔ حالانکہ مولی کی ملک باطل کرنے مین باندی کا قول مقبول نہوگا ف۔ کیونکہ
کسی کا اقرار دوسرے کے ضرر پہونچانے پر موثر نہیں ہوتا ہی۔ بخلاف الوجہ الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے ف۔ کہ امام رح
کے نزدیک اسمین باندی کا قول مقبول ہوگا جبکہ مولی کی ملک ظاہر نہیں ہوئی۔ لان المولے بالتصدیق فی الرجعۃ مقر بقیام
العدۃ عندہا ولا یظہر ملکہ مع العدۃ۔ کیونکہ مولی نے جب رجعت مین شوہر کی تصدیق کی تو اس سے مولی اس امر کا مقر ہو گیا کہ

Marfat.com

رجعت کے وقت تک عدت قائم تھی اور عدت کے ہوتے ہوئے بوئی کے لیے باندی سے تمتع حاصل کرنے کی ملکیت ظاہر نہیں ہو سکتی ف
کیونکہ عدت اسی واسطے ہوتی ہے کہ اسمیں وطی نہ کیجاوے باوجودیکہ مولی اسکا مالک ہے۔ وان قالت قد انقضت عدتی۔ اور
اگر باندی نے کہا کہ میری عدت گذر چکی ف۔ اور ایام اتنے ہیں کہ عدت گذرنا ممکن ہے۔م۔ وقال الزوج والمولی لم تنقض عدتک
اور باندی کے شوہر اور باندی کے مولی نے کہا کہ تیری عدت ابھی نہیں گذری ہے۔ فالقول قولها۔ تو قول باندی ہی کا معتبر ہوگا
لانها امینة فی ذلک اذ هی العالمة به۔ کیونکہ باندی اس بارہ میں امین رکھی گئی ہے کیونکہ وہی تو انقضاء عدت کو جاننے والی ہے
ف۔ پس معلوم ہوا کہ اگر مولی یا شوہر نے گواہ دیے کہ اسکی عدت نہیں گذری تو قبول نہونگے مگر جبکہ یہ گواہی دیں کہ اسنے اقرار کیا کہ میری
عدت گذر چکی ہے۔ پھر واضح ہو کہ آزادہ عورت کے تیسرے حیض سے اور باندی کے دوسرے حیض سے پاک ہونے پر عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن
حیض پورے دس رات دن اور کبھی چار پانچ روز میں پاک ہو جاتی ہے اور کبھی پھر دس کے اندر خون آجاتا ہے پھر خون بند ہوکر نہانے تک
وقت بھی حیض میں شامل ہے یا طہارت میں داخل ہے تاکہ رجعت کے احکام ظاہر ہوں پس فرمایا۔ واذا انقطع الدم من الحیضة
الثالثة۔ اور جب تیسرے حیض سے خون بند ہوا ف۔ یعنی آزادہ مطلقہ کی عدت میں تیسرے حیض کا خون منقطع ہوا لعشرة
ایام۔ پورے دس روز پر ف۔ تو وہ عدت سے نکل گئی اور۔ انقطعت الرجعة۔ رجعت منقطع ہوگئی ف۔ اب اگر رجوع
کرے تو رجعت نہوگی۔ وان لم تغتسل۔ اگرچہ عورت نے ہنوز غسل نکیا ہو۔ وان انقطع لاقل من عشرة ایام لم تنقطع
الرجعة حتی تغتسل او یمضی علیها وقت صلوة کامل۔ اور اگر دس روز سے کم میں خون منقطع ہوا ہو تو بھی رجعت منقطع
نہوگی یہانتک کہ عورت غسل کرلے یا اسپر نماز کا پورا وقت گذر جاوے ف۔ حتی کہ اس نماز کا اب وقت باقی نہ رہے مثلاً ظہر کے
درمیانی وقت میں خون بند ہوا تو جب وقت نکلکر عصر کا وقت داخل ہوا تو وقت کامل نکل گیا اور واضح رہے کہ اسمیں نہا کر کپڑا
پہننے کا وقت محسوب نہیں جیسے نماز میں محسوب ہے کیونکہ یہان صرف طہارت مقصود ہے اور واضح ہو کہ باندی کے حق میں دوسرے
حیض پر یہ احکام معتبر ہیں۔ لان الحیض لا مزید له علی العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت من الحیض فانقضت
العدة فانقطعت الرجعة۔ کیونکہ حیض کے واسطے دس روز پر زیادتی متصور نہیں تو منقطع ہوتے ہی وہ عدت سے نکلی تو رجعت
منقطع ہوگئی۔ وفیما دون العشرة یحتمل عود الدم فلا بد ان یعتضد الانقطاع بحقیقة الاغتسال او بلزوم حکم من
احکام الطاهرات بمضی وقت الصلوة۔ اور دس روز سے کم کی صورت میں احتمال ہے کہ پھر حیض کا خون آجاوے تو ضرور
ہوا کہ منقطع ہو جانے کے احتمال کو قوت دیجاوے یا تو حقیقت میں غسل کرلینے کے ساتھ یا پاک عورتوں کے احکام میں سے کوئی حکم
اسپر لازم ہونے کے ساتھ بذریعہ وقت نماز گذر جانے کے ف۔ کیونکہ اسپر اس نماز کی قضاء لازم آئی تو شرع نے اسکو پاک قرار دیا
لیکن یہ مسلمان عورت کے واسطے ہے۔ بخلاف ما اذا کانت کتابیة۔ برخلاف اسکے جب عورت کتابیہ ہو۔ لانه لا یتوقع فی حقها
امارة زائدة فاکتفی بالانقطاع۔ کیونکہ اسکے حق میں کسی زائد علامت کی توقع نہیں تو صرف خون منقطع ہونے پر اکتفا کیا گیا
ف۔ کیونکہ اس سے جنابت و نماز کی کچھ امید نہیں کہ بطور فرض و واجب کے بجالاوے تو جبھی خون منقطع ہوا وہ عدت سے
خارج ہوگئی خواہ دس دن پر ہو یا کم ہو۔ پھر اگر عورت مسلمہ نہانے سے معذور ہو تو فرمایا۔ وتنقطع اذا تیممت وصلت عند
ابی حنیفة وابی یوسف۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جب تیمم کرکے نماز پڑھے تب منقطع ہوگی ف۔ یعنی تیمم سے ادا ہے نماز
نفل یا فرض ہونا چاہیئے۔ وهذا استحسان۔ اور یہ قید نماز پڑھنے کی بدلیل استحسان ہے۔ وقال محمد اذا تیممت انقطعت
اور امام محمد نے کہا کہ جبھی اسنے تیمم کرلیا تو عدت و رجعت منقطع ہوگئی۔ وهذا قیاس لان التیمم حال عدم الماء طهارة مطلقة
اور یہ حکم بدلیل قیاس ہے اسواسطے کہ جس حالت میں پانی کے استعمال پر قادر نہو تو تیمم کرنا مطلقاً طہارت ہے ف۔ خواہ نماز
ادا کرے یا نہیں۔ حتی یثبت به من الاحکام ما یثبت بالاغتسال فکان بمنزلته۔ حتی کہ جو احکام غسل کرنے سے ثابت

Marfat.com

ہوتے ہین تیمم کرنے سے ملوث ہو جاوینگے تو تیمم کرنا بمنزلہ نہا لینے کے ہوا ف۔ تو تیمم کرتے ہی رجعت منقطع ہو جاویگی۔ ابن الہمام نے
کہا یہی احسن ہی۔ ولهما انه ملوث غير مطهر۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم تو لوث لگانے والا ہی نہ پاک کرنے والا ف۔ یعنی جب سوا
بھگنے پتھر و ریگ وغیرہ کے گرد آلود چیز سے تیمم کرے تو منھ و ہاتھ آلودہ ہو جاوینگے تو ظاہر حال مین تیمم سے لوث بڑھ جاتا ہی طہارت
نہین حاصل ہوتی۔ مگر شرعاً طہارت اعتبار کیا گیا۔ وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات۔ اور تیمم کی
طہارت اس ضرورت سے اعتبار کیا گیا کہ فرائض نماز مین کئی گونہ نہو جاوین ف۔ کیونکہ اگر ایک مہینہ تک مثلاً وضو نہین کر سکا
تو دوسرے مہینہ مین ہر روزہ دو چند ہونگی اور زیادہ مین زیادہ۔ پس معلوم ہوا کہ صرف فرائض صوم و صلوۃ کے کئی گونہ ہونے کی
ضرورت سے تیمم طہارت رکھا گیا۔ وهذه الضرورة تتحقق حال اداء الصلوة لا فيما قبلها من الاوقات۔ اور یہ ضرورت
تو ادائے نماز کی حالت مین متحقق ہوگی نہ اس سے پہلے اوقات مین ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تیمم سوائے نماز کے جائز نہوگا حالانکہ
سجدہ تلاوت وغیرہ کے لیے جائز ہی جواب دیا کہ۔ والاحكام الثابتة ايضا ضرورية اقتضائية۔ احکام جو ثابت ہوئے ہین
وہ بھی نماز کے مقتضی ہونے کی ضرورت سے ثابت ہوئے ہین ف۔ کیونکہ قرآن کی تلاوت کے لیے اسلیے تیمم جائز ہوا کہ نماز
مین قرارت رکن ہی اور مسجد مین داخل ہونا نماز کی وہی جگہ ہی اور سجدہ تلاوت تابع قرارت ہی۔ العنایۃ۔ اور اسی وجہ سے خالی
سلام کا جواب دینے کے لیے تیمم کرنے مین اختلاف ہوا کہ اسمین جواز نماز کا اقتضاء نہین ہی فتامل فیہ۔ اور واضح ہو کہ جہان شرع نے
اسکو طہارت اعتبار کیا وہان وہ بالاتفاق طہارت مطلقہ ہی یعنی پانی کی قدرت استعمال تک مطلقاً فرض و نفل اس سے جائز ہی
اگرچہ یہ اعتبار بضرورت ہی اس سے معلوم ہوا کہ تیمم ایک راہ سے طہارت ضروریہ ہی اور ایک راہ سے طہارت مطلقہ ہی تو بحث تیمم کی بحث
راست سے مخالف نہین وتمامہ فی الفتح۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جب تیمم کر کے نماز پڑھے تب طہارت کا اعتبار ہو پس رجعت منقطع ہو جاویگی
ثم قيل تنقطع بنفس الشروع عندهما۔ پھر کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز شروع کرتے ہی حکم رجعت منقطع
ہو جائیگا۔ وقيل بعد الفراغ ليتقرر حكم جواز الصلوة۔ اور کہا گیا کہ نہین بلکہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد منقطع ہوگا تاکہ
جواز نماز کا حکم متقرر ہو جاوے ف۔ اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ شروع کے بعد حالت ایسی ہی جیسے قبل شروع تھی کیا نہین دیکھتے
کہ اگر نماز مین پانی مل جاوے تو تیمم کا اثر باقی نہین رہتا ہی بخلاف نماز سے فراغت کے۔ کذا فی المبسوط ع۔ واذا اغتسلت
ونسيت شيئا من بدنها لم يصبه الماء۔ اور اگر دس روز سے کم مین خون منقطع ہونے کے بعد عورت نے غسل کیا حالانکہ
بدن مین سے کوئی ایسا جزو بھول گئی جسکو پانی نہین پہونچا ف۔ تو اس جزو کو دیکھا جاوے۔ فان كان عضوا فما فوقه
لم تنقطع الرجعة۔ پس اگر یہ جزو ایک عضو یا اس سے بڑھکر ہو تو رجعت منقطع نہوگی ف۔ یعنی غسل نہوا تو رجعت باقی ہی
پس اس حالت مین رجعت کرنے سے صحیح ہو جائیگی۔ وان كان اقل من عضو انقطعت۔ اور اگر عضو سے کم چھوٹ گیا
تو رجعت منقطع ہو گئی ف۔ محیط مین عضو سے کم کی مثال مین کہا جیسے کلائی کا جزو اور ایک انگلی اور پورے عضو کی مثال ہاتھ
اور کلائی ہی۔ قال رحمه الله وهذا استحسان۔ مصنف رح نے کہا کہ یہ استحسان ہی۔ والقياس فى العضو الكامل
ان لا تبقى الرجعة لانها غسلت الاكثر۔ اور پورے عضو مین قیاس یہ تھا کہ رجعت کا حکم باقی نرہے کیونکہ اسنے بدن
کا اکثر حصہ دھو لیا ہی اور اکثر کے واسطے حکم کل ہی۔ والقياس فيما دون العضو ان تبقى لان حكم الجنابة والحيض لا
يتجزى۔ اور عضو سے کم مین قیاس یہ ہی کہ رجعت باقی رہے کیونکہ جنب و حیض ہونے کا حکم ٹکڑے نہین ہوتا ہی ف۔ اور یہ حکم
معلوم کہ اگر کچھ بھی جزو رہ گیا تو نماز کے واسطے طہارت نہوئی کیونکہ یہ نہین ہو سکتا کہ نجاست اس جزو کی رہی اور باقی پاک ہی بلکہ سب
ناپاک ہی پھر اول قیاس ابو یوسف ہی اور دوم قیاس محمد رح ہی۔ اور ہر ایک کے واسطے استحسان ہی کیا بقول محمد رح۔ وجه الاستحسان
وهو الفرق ان ما دون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه۔ استحسان کی وجہ

وہی فرق ہے یہ کہ عضو سے کم کو بوجہ قلت کے بہت جلد خشکی آجاتی ہے تو اس تک پانی نہیں پہونچنے کا یقین نہیں ہو سکتا ہے ف
شاید پانی پہونچ گیا پھر بہت جلد خشک ہو گیا ہو تو رجعت جائز نہو گی اور شاید نہ پہونچا ہو تو جائز ہو گی **فقلنا انہ تنقطع الرجعۃ ولا یحل**
لہا التزوج اخذا بالاحتیاط فیہما - تو ہم نے حکم دیا کہ رجعت منقطع ہو گئی ولیکن دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا حلال نہیں ہوا کہ دونوں
باتوں میں احتیاط پر عمل ہو جاوے - **بخلاف العضو الکامل** - بر خلاف عضو کامل کے ف - یہ وجہ استحسان ابو یوسف ہے کہ جب عضو
کامل خشک رہا تو رجعت منقطع نہو گی - **لانہ لا یتسارع الیہ الجفوف ولا یغفل عنہ عادۃ فافترقا** - کیونکہ عضو کامل تک جلدی خشکی
نہیں آجاتی اور اس سے غفلت کی بھی عادت نہیں پائی گئی ہے تو عضو کامل اور جزو عضو میں فرق حاصل ہو گیا - **وعن ابی یوسف**
ان ترک المضمضۃ والاستنشاق کترک عضو کامل - اور ابو یوسف سے روایت میں ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر
چھوٹا تو جیسے پورا عضو چھوٹا ف - حالانکہ قیاس یہ تھا کہ چہرہ چھوٹنے تو عضو کامل ہو لیکن ان دونوں کو مثل عضو کے شمار کیا - **وعنہ**
وہو قول محمد بمنزلۃ مادون العضو - اور امام ابو یوسف سے دوسری روایت ہے اور یہی قول محمد ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا
اگر چھوٹے تو بمنزلہ عضو سے کم چھوڑنے کے ہے - **لان فی فرضیتہما اختلافا بخلاف غیرہ من الاعضاء** - کیونکہ کلی کرنے و ناک میں پانی
ڈالنے کی فرضیت میں اختلاف ہے بخلاف دیگر اعضاء کے ف - کیونکہ امام مالک و شافعی کے نزدیک غسل جنابت میں یہ سنت اور امام احمد
وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں فرض ہیں تو احتیاط یہی کہ رجعت منقطع ہو گئی - اب بیان اسکا کہ رجعت صرف مدخولہ میں صحیح ہوتی ہے پھر اگر
دخول سے انکار ہو اور یہ صورت ہو کہ بیان فرمائی - **ومن طلق امرأتہ وہی حامل اوولدت منہ** - اور جس شخص نے اپنی عورت کو
طلاق دی حالانکہ وہ حاملہ ہے یا اس سے بچہ جنی ہے ف - یعنی بعد بچہ جننے کے اسنے طلاق دی - **وقال لم اجامعہا** - اور کہا کہ میں نے
اس عورت سے جماع نہیں کیا ہے ف - یعنی مدخولہ نہیں ہے پھر اسلئے اس عورت سے رجعت کر لی جاوے - **فلہ الرجعۃ** - تو اسکو رجعت کا اختیار
حاصل ہے ف - تحقیق صورت مسئلہ اول یہ ہے کہ ایک مرد نے اپنی عورت کو جو حاملہ ہے طلاق دی اور اسکے ساتھ وطی سے انکار کرتا ہے پھر اس سے
رجعت کر لی پھر اسکے چھ مہینے سے کم پر بچہ ہوا تو حکم ہو گا کہ یہ رجعت صحیح ہے اور دوسرے مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ عورت کے بچہ ہوا بعد نکاح صحیح کے
مگر اسنے عورت کے ساتھ وطی سے انکار کیا پھر اسکو طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہے - کذا قال المصنف - **لان الحبل متی ظہر فی مدۃ یتصور ان**
یکون منہ جعل منہ - کیونکہ جب اتنی مدت میں حمل ظاہر ہوا کہ شوہر سے ہو سکتا ہے تو وہ شوہر کا قرار دیا جاویگا ف - کیونکہ عورت نکاح
صحیح میں شوہر کی فراش ہے اور بچہ فراش والی کا ہوتا ہے - **لقولہ علیہ السلام الولد للفراش** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بچہ تو فراش کا ہے ف - یعنی فراش والے مرد کا ہے - وللعاہر الحجر یعنی زنا کار کے واسطے پتھر ہے رواہ الائمۃ الستۃ وغیرہم - اسکے واسطے کچھ
نہیں ہے بلکہ سنگساری کے پتھر پڑینگے - یا فراش سے خود عورت مراد ہو تو معنی یہ کہ جو عورت کہ شرعی نکاح سے فراش ہو بچہ اسی کا ہوتا ہے
تو وہ شوہر کے نطفہ سے ہوا اور زانی محروم ہے یہ مطلب کہ زنا کاری میں زانی کو بچہ سے کچھ نسبت نہیں بلکہ زنا کے بچہ کا نسب صرف اسکی ماں
سے ثبوت ہوگا اور حق یہ کہ معنی حدیث کے یہ ہیں کہ جس مرد کے واسطے شرعی نکاح یا ملک سے فراش ہو بچہ اسی کا شرع نے رکھا ہے - تو مسئلہ میں
یہ عورت اسکی منکوحہ بنکاح صحیح ہے پس بحکم حدیث شریف یہ بچہ اسی مرد کا ہوا - **وذلک دلیل الوطی منہ** - اور یہ امر اس مرد سے وطی
واقع ہونے کی دلیل ہے ف - تو اسکا یہ کہنا کہ میں نے وطی نہیں کی تھی جھوٹ ہے - پھر یہ امر اسوقت ثبوت ہوگا کہ جب چھ مہینے کے اندر بچہ
جنی تاکہ قطعاً معلوم ہو کہ وقت رجعت کے حمل تھا اور اگر یہ صورت ہو کہ بچہ پیدا ہونے کے بعد اسنے طلاق دی اور وطی سے منکر ہے تو فرمایا
کہ - **وکذا اذا ثبت نسب الولد منہ جعل واطیا** - یوں ہی جب بچہ کا نسب اس مرد سے ثبوت ہو تو وہ وطی کرنے والا ٹھہرایا جاویگا ف
اور اسکا انکار جھوٹ ہوگا - **واذا ثبت الوطی تاکد الملک** - اور جب وطی ثبوت ہوئی تو ملک متاکد ہو گئی - **والطلاق فی ملک**
متاکد یعقب الرجعۃ - اور جس ملک متاکد میں یعنی بعد دخول کے طلاق واقع ہو تو رجعت اسکے پیچھے لگی ہے ف - پس دونوں صورتوں
میں رجعت ہو گئی - **ویبطل زعمہ بتکذیب الشرع** - اور اسکا یہ کہنا کہ میں نے کبھی وطی نہیں کی ہے شرع کے جھٹلانے سے جھوٹ ہے

Marfat.com

الا یرے انہ قد ثبت بهذا الوطی الاحصان - کیا نہیں دیکھتے کہ ایسی وطی سے احصان ثابت ہو جاتا ہے ف - یعنی اگر فرض کرو کہ ایک مرد نے زنا کیا تو اسکی سزا سنگسار کرنے میں جبکہ کنوارا ہو یا رجم ہے اگر بیاہا ہو - اور یہ شخص بیاہا ہے اور اسکی جورو منکوحہ حاملہ ہے یا بچہ جنی مگر یہ شخص اسکے ساتھ وطی سے بالکل انکار کرتا ہے تو انکار معتبر نہوگا اور اسپر رجم کیا جائیگا کیونکہ وطی بنکاح صحیح ثابت ہو گئی تو جب ایسی صورت میں محصن ہونا ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ وہ شبہہ سے ساقط ہو - فلان تثبت به الرجعة اولی - تو رجعت صحیح ہونا اس سبب سے بدرجۂ اولی ثابت ہو جائیگا - وتاویل مسالة الولادة ان تلد قبل الطلاق - اور بچہ پیدا ہونے کے مسئلہ کی تاویل یہ کہ طلاق دینے سے پہلے وہ بچہ جنی ف - اس تاویل کی ضرورت عبارت مصنف رح پر لازم آئی ورنہ مسئلہ تو فقط جامع صغیر میں ہے اور امام محمد کی عبارت جو ابو یوسف کے واسطے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی بغیر تاویل کے اسطرح مترجم ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر اسکو طلاق دی ایسی حالت میں کہ وہ حاملہ ہے پھر کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا تو امام نے فرمایا کہ اسکو رجعت کا اختیار ہے اور اسی طرح اگر وہ طلاق سے پہلے جنی ہو تو یہی حکم ہے - لانها لو ولدت بعده تنقضي العدة بالولادة فلا تتصور الرجعة - کیونکہ اگر بعد طلاق کے جنی ہو تو بچہ پیدا ہونے سے عدت گذر گئی پھر رجعت متصور نہیں ہے ف - پھر یہ سب اس صورت میں کہ وطی سے انکار ہو مگر ولادت یا حمل سے شرع اسکو ثابت کرے حتی کہ عورت کا مدخولہ ہونا ضرور ہو جاوے - فان خلا بها واغلق بابا اوارخى سترا وقال لم اجامعها ثم طلقها لم يملك الرجعة - اور اگر شوہر نے عورت کے ساتھ خلوت کی یعنی اکیلے میں بیٹھا جہاں کوئی مانع نہیں ہے اور دروازہ بند کیا یا پردہ چھوڑ لیا اور کہا کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا پھر اسکو طلاق دی تو اس سے رجعت نہیں کر سکتا ف - کیونکہ غیر مدخولہ بعد طلاق کے بدون عدت کے بائنہ ہو جاتی ہے تو رجعت نہیں کر سکتا - لان تاكد الملك بالوطى - کیونکہ ملک نکاح جسمیں رجعت ہو وہ متاکد چاہیے اور متاکد ہونا وطی کے ساتھ ہوتا ہے - وقد اقر بعدمه - حالانکہ وہ وطی نہونے کا اقرار کر چکا ف - اور حمل و بچہ نہیں جس سے اسکی تکذیب ہو فيصدق في حق نفسه - تو وہ اپنی ذات کے حق میں سچا رکھا جائیگا ف - اور عورت کے حق میں اسکا قول موثر نہوگا تو اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ - والرجعة حقه - رجعت کرنا مرد کا حق تھا ف - تو اسکے اقرار کے موافق رجعت کا حق نہیں رہا - ولم يصر مكذبا شرعا - اور شرع کی طرف سے وہ جھوٹا بھی نہیں ٹھہرا ف - جیسے حمل و بچہ کی صورت میں شرع نے اسکو جھوٹا کر دیا تھا پس یہاں وہ اپنے اقرار میں سچا اپنے حق تک رہا - بخلاف المهر - بخلاف مہر کے ف - کہ وہ عورت کا حق ہے تو عورت کو خلوت صحیحہ کی صورت میں مہر پورا ملتا ہے حالانکہ اگر وہ وطی نکرنے میں سچا ٹھہرے تو نصف ہی مہر مسمی یا متعہ واجب ہوگا تو عورت کے حق میں اسکا اقرار موثر نہوگا - لان تاكد المهر المسمى يبتنى على تسليم المبدل لا على القبض - کیونکہ مہر مسمی کا متقرر ہوجانا اس بات پر مبنی ہے کہ جس چیز کا بدل یہ مہر ہے وہ سپرد کیجاوے نہ قبضہ کرنے پر ف - یعنی جو مہر ٹھہرا وہ نفس بضع کا بدل ہے اور بضع اسکا مبدل ہے تو جب عورت نے خلوت صحیحہ میں جہاں کوئی روک نہیں ہے بضع سپرد کی تو اسکا حق بدل یعنی مہر میں حکم قائم ہو گیا خواہ شوہر اس بضع پر قبضہ کرے یا نکرے لہذا اس مسئلہ میں خلوت صحیحہ میں عورت کی جانب مبدل سپرد کرنے سے اسکو بدل مہر کا پورا استحقاق ہو گیا - رہا جب مرد نے اقرار کیا کہ میں نے وطی نہیں کی اور شرعا اسکی تکذیب بحمل و فرزند نہیں ہے تو اسکا اقرار اسپر حجت ہے وہ رجعت نہیں کر سکتا - بخلاف الفصل الاول - برخلاف پہلی صورت کے ف - جسمیں حمل ہے یا بچہ ہوا تو شرعا نسب ثابت پس اسکو وطی سے انکار کرنا شرع نے جھوٹ بتلایا تو وطی ثابت ہو گئی تو رجعت کر سکتا ہے اور اسکا اقرار اسپر بھی حجت نہیں رہا جبکہ شرعا باطل ہو گیا - اور یہاں شرع نے اسکو نہیں جھٹلایا تو اپنے اقرار پر رجعت نہیں کر سکتا - فان راجعها - پھر اگر اس سے رجعت کر لی - معناه بعد ما خلا بها وقال لم اجامعها یعنی خلوت صحیحہ کے بعد یہ کہکر کہ میں نے اسکو جماع نہیں کیا ف - رجعت کر لی حالانکہ اسکے اقرار کے موافق غیر مدخولہ طلاق سے بائنہ ہو چکی اس سے رجعت نہیں کر سکتا تھا تو یہ رجعت ابھی موقوف ہے یعنی اسکے اقرار کے موافق ظاہر حکم یہ کہ صحیح نہیں ہے مگر اس نظر سے کہ درحقیقت کیا واقعہ ہوا ہے ابھی انتظار کیا جاوے اگر یہ ہوا کہ اسنے خلاف اپنے اقرار کے رجعت کر لی - ثم جاءت بولد لاقل

Marfat.com

من سنتین بیوم - پھر اس عدت کے دو برس سے ایک روز کم پر بچہ ہوا ف - یعنی دو برس تک کے اندر جنی کہ ایک روز کم تک
بچہ ہوا - صحت الرجعة - تو رجعت صحیح ہوگئی ف - ہو اسکے اقرار کی قول عدم جماع پر نہین صحیح تھی - کیونکہ اب اسکو شرع نے
جھٹلا دیا - لانہ ثبت النسب منہ - کیونکہ اس بچہ کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگیا ف - اسواسطے جسوقت وہ کہتا تھا کہ مین نے وطی
نہین کی اسوقت عورت کو اس سے حمل حقیقت موجود تھا - اذ ہی لم تقر بانقضاء العدة - کیونکہ عورت نے اپنی عدت گزر جانے کا
اقرار نہین کیا - والولد یبقی فی البطن ہذہ المدة - اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہتا ہے ف - اور پیدا ہونا دو برس سے کم
مین ہوا ہے - فانزل واطیا قبل الطلاق دون ما بعدہ - تو بالضرور وہ طلاق سے پہلے ہی وطی کرنے والا رکھا جائیگا نہ بعد
طلاق کے ف - اور دوسرے شوہر سے سابقہ نہین ہوا کیونکہ اسی نے رجعت کرلی ہے - رہا یہ احتمال کہ شاید بعد طلاق کے وطی کی ہو اور
یہ بچہ چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو جواب یہ کہ ایسا احتمال باطل ہے - لان علی اعتبار الثانی تزول الملک
بنفس الطلاق لعدم الوطی قبلہ فیحرم الوطی والمسلم لا یفعل الحرام - کیونکہ اس دوسرے احتمال پر طلاق دیتے ہی ملک نکاح
ہٹ جائیگی کیونکہ طلاق سے پہلے وہ مدخولہ ہوئی نہین تو پھر یہ وطی حرام ٹھہریگی اور حرام وطی کرنا مسلمان کا کام نہین ہے ف - تو
یہ احتمال ہی باطل ہے پس یہی رہا کہ اسنے طلاق سے پہلے وطی کرلی تھی اور بچہ دو برس تک پیٹ مین رہا مگر طلاق سے دو برس مین
ایک روز کم ہو کہ طلاق سے ایک روز پہلے وطی ہو کر حمل رہا تھا جو دو برس بعد پیدا ہوا - فان قال لہا اذا ولدت فانت طالق
فولدت - اور اگر عورت سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پھر وہ جنی ف - اور موافق شرط کے طالقہ ہوگئی پس عدت بیٹھی
اور عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا - ثم اتت بولد آخر - پھر وہ دوسرا بچہ جنی - فہی رجعة - تو یہ رجعت ہے - معناہ من بطن آخر
اسکے معنی یہ ہین کہ دوسرا بچہ دوسرے پیٹ سے جنی - وہو ان یکون بعد ستة اشہر وان کان اکثر من سنتین اذا لم
تقر بانقضاء العدة - اور دوسرا پیٹ یہ ہے کہ اول بچہ کی ولادت سے دوسرا بچہ چھ مہینہ سے اوپر ہوا ہو اگرچہ دو برس سے زیادہ
کے بعد ہو بشرطیکہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نہ کیا ہو - لانہ وقع الطلاق علیہا بالولد الاول ووجبت العدة - اسکی
وجہ یہ ہے کہ عورت پر اول بچہ کی وجہ سے طلاق واقع ہوئی اور عدت واجب ہوئی ف - گر عدت ہو گئی کہ عورت نے عدت گزر جانے
کا اقرار نہ کیا اسی وجہ سے کہ اسکو حمل رہا - فیکون الولد الثانی من علوق حادث منہ فی العدة - تو دوسرا بچہ عدت کے
اندر شوہر سے حمل جدید ہونے سے پیدا ہوا ہے ف - اور عدت کے بعد حرام وطی سے نہین - لانہا لم تقر بانقضاء العدة کیونکہ
عورت نے انقضاء عدت کا اقرار نہین کیا - فیصیر مراجعا - تو شوہر اس وطی سے مراجعت کرنے والا ہوگیا ف - کیونکہ یہ فعل ہمارے
علماء کے نزدیک مراجعت ہے - وان قال کلما ولدت ولدا فانت طالق - اور اگر کہا کہ ہر بار کہ تو کوئی بچہ جنی تو تو طالقہ ہے
فولدت ثلثة اولاد فی بطون مختلفة - پھر تین بچہ الگ الگ پیٹ سے جنی - فالولد الاول طلاق - والولد الثانی رجعة -
تو پہلا بچہ طلاق ہے اور دوسرا بچہ رجعت ہے ف - یعنی اول کا پیدا ہونا پہلی طلاق ہے اور دوسرے بچہ کا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق
اور وقوع طلاق واقعہ ہے - وکذا الثالث - اور یہی حال تیسرے بچہ کا ہے ف - کہ اسکا پیدا ہونا دلیل رجعت سابق اور وقوع
طلاق ثالث ہے - لانہا اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة - کیونکہ جب عورت کے پہلا بچہ ہوا تو اسپر
ایک طلاق واقع ہوکر وہ عدت بیٹھی - وبالثانی صار مراجعا لما بینا انہ یجعل العلوق بوطی حادث فی العدة ویقع
الطلاق الثانی بولادة الولد الثانی لان الیمین معقودة بکلمة کلما ووجبت العدة - اور دوسرے بچہ کے حمل کے
ساتھ وہ رجعت کرنیوالا ہوگیا کیونکہ ہم کہہ چکے کہ اسکا حمل ایسے وطی سے ٹھہریگا جو عدت کے اندر واقع ہوئی اور دوسرے بچہ کے پیدا ہونے
سے دوسری طلاق پڑیگی کیونکہ قسم تو ہر بار کے لفظ سے معقود ہے اور عدت واجب ہوئی - وبالولد الثالث صار مراجعا
اور تیسرے بچہ کے حمل کے ساتھ مین وہ مراجعت کرنے والا ہوا بوجہ مذکورہ بالا - وتقع الطلقة الثالثة بولادة الثالث

Marfat.com

اور تیسرے بچہ کے پیدا ہونے پر تیسری طلاق واقع ہوگی۔ ووجبت العدة بالاقراء لانها حائل من ذوات الحيض حين وقوع الطلاق۔ اور عدت بشمار حیضوں کے واجب ہوئی کیونکہ یہ عورت حاملہ حیض والیوں میں سے ہے جسوقت کہ طلاق واقع ہوئی ف۔ پھر مبسوط کا مسئلہ لکھا کہ۔ والمطلقة الرجعية۔ اور مطلقہ رجعیہ ف۔ یعنی جو عورت کہ طلاق رجعی کی عدت میں ہے وہ۔ تتشوف وتتزين۔ اپنے آپکو آراستہ و مزین کرے ف۔ یعنی مستحب ہے کہ اپنے شوہر کے واسطے بناؤ سنگار کرے تاکہ وہ رجعت کرے۔ لانها حلال للزوج اذ النكاح قائم بينهما۔ کیونکہ وہ اپنے شوہر کے واسطے حلال ہے اسلیے کہ نکاح دونوں میں قائم ہے۔ ثم الرجعة مستحبة والتزين حامل عليها فيكون مشروعا۔ پھر رجعت کرنا یعنی طلاق سے باندھنا مستحب ہے اور عورت کا سنگار اسپر آمادہ کرنیوالا ہوجاتا ہے تو سنگار بھی مشروع ہوا۔ ويستحب لزوجها ان لا يدخل عليها حتى يؤذنها او يسمعها خفق نعليه۔ اور شوہر کو یہ مستحب ہے کہ عورت پاس اچانک نہ چلا جاوے یہانتک کہ اسکو آگاہ کردے یعنی پکار دے یا اسکو اپنی جوتیوں کی آواز سنادے ف۔ یا کھنکار دے۔ معناه اذا لم يكن من قصده المراجعة۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ شوہر کو یہ حکم اسوقت ہے کہ اسکا رجعت کرنے کا قصد نہو۔ لانها ربما تكون مجردة فيقع بصره على موضع يصير به مراجعا ثم يطلقها فتطول عليها العدة۔ کیونکہ وہ بسا اوقات ننگی ہوجاتی ہے تو شاید اسکی نظر ایسے محل پر پڑے جس سے وہ رجعت کرنے والا ہوجاوے پھر وہ اسکو طلاق دیگا تو عورت پر زمانہ عدت بڑھ جائیگا ف۔ یا یوں کہو اسکو طلاق دینی تو ضرور منظور ہے پھر شاید ظاہری زینت پر دلی خواہش سے بنظر شہوت دیکھے اور جماع کرلے تو رجعت ہوجائیگی پھر اپنا قصد پورا کریگا اور اسکو طلاق دیگا تو عدت بڑھ جائیگی اور جامع صغیر میں ہے کہ۔ وليس له ان يسافر بها حتى يشهد على رجعتها۔ اور شوہر کو روا نہیں ہے کہ عورت کو سفر میں لیجاوے یہانتک کہ اسکے ساتھ رجعت کرنے پر گواہ کرلے۔ وقال زفر له ذلك لقيام النكاح ولهذا له ان يغشاها عندنا۔ اور زفر رح نے کہا کہ اسکو سفر میں لیجانے کا اختیار ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اسی واسطے ہمارے نزدیک شوہر کو جائز ہے کہ عورت کو وطی کرے۔ ولنا قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن الآية۔ اور ہماری حجت قولہ تعالی ولا تخرجوهن الخ ہے یعنی تم مطلقہ رجعیہ کو انکے مسکن سے مت نکالو۔ ولان تراخي عمل المبطل لحاجته الى المراجعة فاذا لم يراجعها حتى انقضت العدة ظهر انه لا حاجة فتبين ان المبطل عمل عمله من وقت وجوده۔ اور اس دلیل سے کہ طلاق کا اثر انقطاع ہونا مراجعت کی ضرورت سے دیر میں ہوتا ہے اور جب اسنے مراجعت نکی یہانتک کہ عدت گذر گئی تو کھل گیا کہ اسکو مراجعت کی ضرورت ہی نہیں تھی تو یہ ظاہر ہوگیا کہ طلاق نے اپنا عمل اسی وقت سے کیا جسوقت سے طلاق کا وجود ہوا ہے۔ ولهذا تحتسب الاقراء من العدة۔ اور اسی جہت سے جو حیض آچکے ہیں وہ سب عدت میں محسوب ہوجاتے ہیں ف۔ اور اگر رجعت کرلیتا تو پھر جب طلاق دیتا اسوقت سے تین حیض شمار ہوتے۔ فلم يملك الزوج الاخراج۔ تو شوہر کو باہر لیجانے کا اختیار نہیں ہوا۔ الا ان يشهد على رجعتها فتبطل العدة ويتقرر ملك الزوج۔ مگر آنکہ شوہر اس سے رجعت پر گواہ کردے تو عدت جاتی رہے اور شوہر کی ملک نکاح مضبوط ہوجاوے۔ وقوله حتى يشهد على رجعتها معناه الاستحباب على ما قدمناه۔ اور یہ جو امام محمد نے فرمایا کہ اسکی رجعت پر گواہ کرے تو معنی یہ کہ گواہ کرلینا مستحب ہے چنانچہ ہم بیان کرچکے ہیں ف۔ اور واجب تو صرف رجعت ہے اگرچہ گواہ نکرے۔ والطلاق الرجعي لا يحرم الوطي۔ اور رجعی طلاق کچھ وطی کرنا حرام نہیں کرتی ہے۔ وقال الشافعي يحرمه۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ حرام کرتی ہے۔ لان الزوجية زائلة لوجود القاطع وهو الطلاق۔ کیونکہ زوجیت جاتی رہی بوجہ قاطع پائے جانے کے اور وہ طلاق ہے ف۔ کیونکہ طلاق تو نکاح قطع کرنے والی چیز ہے۔ ولنا انها قائمة حتى يملك مراجعتها من غير رضاها۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زوجیت قائم ہے حتی کہ شوہر بدون رضامندی عورت کے مراجعت کرسکتا ہے ف۔ پس اگر باقی نہوتی تو عورت کی رضامندی ضرور ہوتی جیسے ابتداے نکاح میں شرط ہے۔ لان حق الرجعة ثبت نظرا للزوج ليمكنه التدارك عند اعتراض الندم۔ اسواسطے کہ رجعت کا حق تو شوہر کے لحاظ سے ثابت ہوا تاکہ ندامت طاری ہونے کیوقت شوہر

Marfat.com

طلاق دینے کا تدارک ممکن ہو ف۔ اور کسی آیت یا حدیث میں عورت کی رضامندی مشروط نہیں ہوئی بلکہ صحاح کی حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہما میں حضرت کو یہی حکم فرمایا کہ اپنے پسر کو حکم دے کہ اسکو رجعت کرلے۔ وہذا المعنی لا یوجب استبدادہ بہ۔ اور
یہ معنی موجب نہیں کہ شوہر اس کام میں مستقل منفرد ہو ف۔ یعنی عورت کے راضی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وذلک یؤذن
بکونہ استدامۃ لا انشاء۔ اور شوہر کا خود مستقل ہونا آگاہ کرتا ہے کہ رجعت کے معنی برابر نکاح کو باقی رکھنا ہے نہ کہ از سر نو پیدا کرنا۔
اذ الدلیل ینافیہ۔ کیونکہ دلیل مذکور اسکی منافی ہے ف۔ کیونکہ از سر نو پیدا کرنا بدون عورت کی رضامندی کے ممکن نہیں اور
دلیل منصوص مفید ہے کہ عورت کی رضامندی کچھ ضرور نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ رجعت بمعنی از سر نو نکاح پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ یعنی نکاح کو برابر
قائم رکھنا ہے اور نکاح ابھی باقی ہے۔ اور طلاق اگرچہ قاطع ہے مگر ابھی نہیں۔ والقاطع اخر عملہ الی مدۃ۔ قاطع نے اپنا اثر ایک
مدت یعنی ختم عدت تک تاخیر کردیا۔ اجماعا۔ بالاجماع۔ او نظرا لہ علی ما تقدم۔ یا بغرض شوہر کے بنابر مذکورہ بالا ف۔ یعنی
ہمارا تمہارا اصطلاح ہے کہ طلاق دیتے ہی انقطاع مطلقاً نہیں ہوا اور نہ تمہارے نزدیک عدت کے اندر قول سے رجعت کرنا جائز ہے
اگرچہ عورت راضی نہو تو ابھی انقطاع نہیں ہوا ہے یا ہم کہتے ہیں کہ قاطع کا عمل بغرض شوہر کے موخر کردیا گیا ہے یہانتک کہ عدت گذر جاوے

فصل فیما تحل بہ المطلقۃ

فصل ایسے امور کے بیان میں جن سے مطلقہ حلال ہوجاتی ہے۔ واذا کان الطلاق
بائنا دون الثلث۔ اور جب تین سے کم طلاق بائن ہو۔ فلہ ان تزوجہا فی العدۃ وبعد انقضائہا۔ تو شوہر کو اختیار
ہے کہ اس عورت سے عدت کے اندر اور بعد عدت کے نکاح کرلے ف۔ واضح ہو کہ مرد کے واسطے سوائے محرمات ابدی ماں بہن وغیرہ
کے جن عورتوں سے نکاح حلال ہے جب کسی عورت سے نکاح کرے تو اسپر تین طلاقوں کا مالک ہے اگر ایکبارگی یا متفرق سب طلاقیں ایک
نکاح یا دو تین نکاح میں دیدے تو یہ عورت اسپر بغیر حلالہ کے جائز نہیں ہے پس تین سے کم بائنہ ہونے کی اول صورت یہ کہ اسکو ایک
یا دو طلاق بائنہ دیدیں یا طلاق بکنایہ دیدی اور تین طلاقوں کی نیت نہیں ہے یا عورت کو خلع دیدیا یا پھر رجعی میں تو مرد خود رجعت
کرسکتا تھا اور بائنہ میں نکاح کی ضرورت ہے وہ برضامندی عورت ہے تو بعد عدت کے ظاہر ہے اور عدت کے اندر بھی مضائقہ نہیں کیونکہ
کسی دوسرے مرد کے نطفہ کا شبہہ نہیں ہے پس عدت و بعد عدت جائز ہے۔ لان حل المحلیۃ باق۔ کیونکہ نکاح کے واسطے محل حلیت
باقی ہے۔ لان زوالہ معلق بالطلقۃ الثالثۃ۔ کیونکہ حلت زائل ہونا تیسری طلاق پر معلق ہے ف۔ لقولہ تعالی فان طلقہا
فلا تحل لہ چنانچہ آیا ہے۔ فینعدم قبلہ۔ تو تیسری طلاق سے پہلے حلت زائل نہیں ہے۔ ومنع الغیر فی العدۃ لاشتباہ النسب
ولا اشتباہ فی اطلاقہ۔ اور دوسرے شوہر کے واسطے عدت میں نکاح منع ہونا بوجہ نطفہ کے مشتبہ ہونے کے ہے اور اسی شوہر کو مطلقاً
عدت و بعد عدت جائز ہونے میں کوئی اشتباہ نہیں ف۔ کیونکہ اگر وہ حاملہ ہوئی تو بھی اسی کا نطفہ ہے۔ وان کان الطلاق ثلثا
فی الحرۃ او ثنتین فی الامۃ لم تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ نکاحا صحیحا ویدخل بہا ثم یطلقہا او یموت عنہا۔ اور اگر
آزاد عورت کو (خواہ مدخولہ ہو یا نہو) تین طلاقیں پوری کردیں یا باندی میں دو طلاقیں پوری کیں تو اب اس شوہر کو حلال نہیں
رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح صحیح کرے اور وہ اسکے ساتھ دخول بھی کرلے پھر اسکو طلاق دیدے یا اسکو چھوڑ کر مرجاوے
ف۔ تب اگر چاہے تو اول شوہر سے بعد عدت کے نکاح کرلے۔ پس حلالہ میں شرط یہ کہ دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہو حتی کہ اگر
فاسد طریقہ کا نکاح کیا تو حلالہ نہوگا اور شرط یہ کہ دوسرا شوہر بعد نکاح صحیح کے دخول کرے تب تین طلاقوں کی جہالت مٹجاوے۔ پھر وہ
طلاق دیدے یا مرے اور عدت گذرے تب اول شوہر سے نکاح حلال ہے۔ اور مدخولہ وغیرمدخولہ میں کچھ فرق نہیں ہے۔ والاصل فیہ
قولہ تعالی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ اور اصل اس مسئلہ میں قولہ تعالی فان طلقہا الخ ہے یعنی
پھر بعد طلاق دوبارہ کے اگر تیسری طلاق دے تو عورت اس شوہر کو حلال نہیں بعد تیسری طلاق کے یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح
کرے ف۔ نکاح بمعنی جماع اور دوسرا شوہر بھی ہوگا کہ اس سے صحیح عقد کرے تو معنی یہ ہوئے کہ دوسرے شوہر سے بعد عقد صحیح کے

Marfat.com

جماع کرے۔ اور اگر نکاح بمعنی عقد صحیح ہے تو وطی کی قید حدیث سے معلوم ہوا چنانچہ آتا ہے۔ پھر تین طلاقیں آزادہ عورت میں ہیں یعنی پوری
طلاقیں۔ **والثنتان فی حق الامۃ کالثلث فی حق الحرۃ**۔ اور باندی کے حق میں دو طلاقیں دینا جیسے آزادہ کو تین
طلاقیں دینا ف۔ کیونکہ باندی کے حق میں پوری طلاقیں دو ہی ہیں۔ **لان الرق منصف لحل المحلیۃ علی ما عرف**۔ کیونکہ
رقیق ہونا محل حلال ہونے کو نصف کرتا ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا ہے ف۔ فقال تعالیٰ فان اتین بفاحشۃ فعلیہن نصف
ما علی المحصنات من العذاب۔ تو جب انکے واسطے عذاب نصف ہے تو نعمت بھی نصف ہے۔ **ثم الغایۃ نکاح الزوج مطلقا**۔
پھر انتہا حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح مطلقا ہے۔ **والزوجیۃ المطلقۃ انما تثبت بنکاح صحیح**۔ اور مطلق زوجیت جبھی
ثابت ہوگی کہ نکاح صحیح واقع ہو ف۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب اس سے دوسرا شوہر نکاح صحیح کر چکے تو یہ عورت شوہر اول کے لیے
حلال ہو جاوے حالانکہ تمنے دخول کی شرط لگائی جواب یہ کہ دلالۃ النص تو صرف نکاح مطلق ہے۔ **وشرط الدخول ثبت باشارۃ
النص**۔ اور دخول کی شرط نص کے اشارہ سے ثبوت ہوئی۔ **وہو ان یحمل النکاح علی الوطی حملا للکلام علی الافادۃ
دون الاعادۃ**۔ اور طریقہ اشارہ یہ ہے کہ نکاح بمعنی وطی لیا جاوے تاکہ کلام افادہ پر محمول ہو نہ اعادہ پر۔ **اذ العقد استفید
باطلاق اسم الزوج**۔ کیونکہ عقد تو شوہر دوم کے اطلاق سے سمجھا گیا ف۔ پس اگر نکاح کے معنی عقد ہوں تو یہ معنی ہوئے
کہ حتی تنکح زوجا غیرہ یہانتک کہ عقد کرے وہ عورت ایسے شخص سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے اور یہ کلام کا اعادہ ہوا بخلاف اسکے
جب بمعنی وطی ہو تو یہ معنی ہوئے کہ یہانتک کہ وطی کرے یہ عورت دوسرے شوہر سے جسکے ساتھ عقد صحیح ہوا ہے۔ اور یہی معنی صحیح
ہیں۔ پھر اس طور پر فرمایا کہ وطی کرنا عورت کی طرف منسوب ہوا حالانکہ مرد وطی کرنے والا ہوتا ہے لیکن اسمیں شک نہیں کہ وطی دونوں
کا فعل ہے۔ **او یزاد علی النص بالحدیث المشہور**۔ یا وطی کی شرط بذریعہ حدیث مشہور سے بڑھائی۔ **وہو قولہ علیہ السلام**
اور حدیث مشہور یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ۔ **لاتحل للاول حتی تذوق عسیلۃ الآخر**۔ کہ عورت مطلقہ ثلثہ پہلے
شوہر پر حلال نہوگی جب تک کہ دوسرے کا کچھ مزہ نہ چکھے۔ **روی بروایات**۔ یہ حدیث متعدد روایات سے مروی ہے ف۔
اور صحابہ و تابعین میں مشہور ہے تو انکو یقین کا مرتبہ پہونچا کہ بیشک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی معنی ارشاد فرمائے ہیں تو
بیشبہ ان کے ساتھ میں قید وطی کی اس حدیث سے بڑھائی۔ اور حدیث صحاح الستہ وغیرہ میں مروی ہے۔ **ولا خلاف
لاحد فیہ**۔ اور اس بات میں کسی کو خلاف بھی نہیں ف۔ تو اہل علم کا اجماع بھی ہو گیا۔ **سوی سعید بن المسیب رحمہ اللہ**
سوائے سعید بن المسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ف۔ جو اکابر تابعین میں سے ہیں چنانچہ سعید بن منصور نے اپنی سنن میں
حضرت سعید بن المسیب سے روایت کی کہ ابن المسیب نے فرمایا کہ لوگ فرماتے ہیں کہ مطلقہ ثلثہ پہلے شوہر کو حلال نہوگی
یہانتک کہ دوسرا اسکو جماع کرے اور میں تو یہی کہتا ہوں کہ جب دوسرے شوہر نے اس سے نکاح صحیح کر لیا تو وہ اول کے
واسطے حلال ہو گئی۔ **وقولہ غیر معتبر**۔ اور سعید بن المسیب کا یہ قول کچھ معتبر نہیں ہے **حتی لو قضی بہ قاض لا ینفذ**۔
حتی کہ اگر کسی قاضی نے اس قول کے موافق حکم کیا تو نہیں نافذ ہوگا ف۔ اور اگر کسی مفتی نے ایسا فتوی دیا تو اسپر اللہ تعالیٰ و ملائکہ
و تمام لوگوں کی لعنت ہے۔ کذا فی الخلاصۃ فتح۔ اور حکم کا ذکر کر کے تعزیر دیا جاوے الخ وغیرہ۔ ابن المنذر نے کہا کہ کسی کو جائز نہیں کہ
سعید بن المسیب کا قول لے اور میں نہیں جانتا کہ علماء [illegible] میں سے کسی کا یہ قول ہو۔ قتادہ [illegible] کہ سعید نے اپنے
اس قول سے رجوع کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ سعید بن المسیب [illegible] اس قول کا ثبوت چاہیے اور ایسی شاذ روایت پر انکی طرف ایسا صریح غلط
قول منسوب کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے اور ظاہر یہ کہ کسی راوی کی سمجھ میں نہیں آیا اور شاید آپ کا مطلب یہ ہو کہ جماع فارغ ہو کر نہیں بلکہ
نکاح یعنی دخول کافی ہے اور یہ اسواسطے کہ اسپر [illegible] کا اشارہ اور حدیث صریح منصوص ہے پس جب یہ احتمال نہیں کہ انکو
[illegible] نہیں پہونچا تو ضرور صاحب [illegible] نے ہرگز حدیث سے مخالفت نہیں کی اور حدیث متعدد روایات و طرق سے مشہور ہے اور میں [illegible]

فوائد کو جمع کرتا ہوں کہ رفاعہ قرظی یعنی یہود قریظہ میں سے جو مسلمان ہوئے تھے انہیں رفاعہ قرظی نے اپنی جورو تمیمہ کو طلاق دیدی پھر اسنے عبدالرحمن بن الزبیر قرظی سے نکاح کیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور کہا کہ عبدالرحمن کے پاس کچھ نہیں مگر جیسے اس کپڑے کا کونا یعنی وہ عنین ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور عبدالرحمن بن زبیر نے کہا کہ یا رسول اللہ میں تو اسکو چمڑے کیطرح رانیتا ہوں واللہ یہ جھوٹی ہے اپنی سرکشی سے چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اور عبدالرحمن کے ساتھ عبدالرحمن کے دو لڑکے دوسری بی بی سے تھے آنحضرت صلعم نے اس عورت سے فرمایا کہ تو چاہتی ہے کہ رفاعہ کے پاس پھر جاوے اسنے کہا کہ ہاں تو آپ نے فرمایا کہ نہیں یہانتک کہ وہ کچھ تیرا شہد چکھے اور تو اسکا شہد چکھے اور فرمایا کہ عبدالرحمن یہ تیرے لڑکے ہیں اسنے عرض کیا کہ جی ہاں پس عورت سے فرمایا کہ تو جو کہتی ہے وہ بکتی ہے یہ دونوں تو عبدالرحمن سے ایسے مشابہ ہیں جیسے کوا کوے سے۔ پھر چند روز بعد وہ آئی اور عرض کیا کہ مجھے دوسرے شوہر نے مساس کر لیا اب میں اول شوہر پاس جاؤں آپ نے فرمایا کہ تو اول مرتبہ جھوٹ بولی اب میں تیرے کلام کی تصدیق نہیں کرونگا پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات فرمائی تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنا حال عرض کیا پس آپ نے فرمایا کہ اری میں اسوقت حاضر تھا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تجھے ارشاد فرمایا ہے پھر جب ابوبکر رضی اللہ عنہ نے انتقال فرمایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس آکر اپنی داستان بیان کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اری تجھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر رضی اللہ عنہ کا ارشاد کافی نہوا کہ تو اپنا قریب میرے بیان لائی ہے خبردار اگر اب کبھی تو نے یہ معاملہ پیش کیا تو تیرا سر پتھروں سے کچلونگا۔ ف ع۔ صحاح الستہ میں صرف اول مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آنے تک روایت ہے اور باقی روایت غیر صحاح ہے۔ اور اسمیں افادہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کا مقصود مثل نکاح کے دائمی ہوتا ہے نہ آنکہ صرف جانوروں کی جفتی کیلئے حلالہ کرے ہاں اگر دوسرے شوہر کو خود ضرورت ہو کہ اس عورت کو طلاق دیدے تو مضائقہ نہیں بشرطیکہ اسکی مدخولہ ہوگئی ہو۔ **والشرط الایلاج دون الانزال لانہ کمال ومبالغۃ فیہ والکمال قید زائد**۔ اور شرط حلت یہ کہ حشفہ کا اندر داخل کرنا پایا جاوے اور انزال شرط نہیں ہے کیونکہ انزال ہونا دخول میں پوری وکامل وطی ہے اور کامل ہونا زائد قید ہے ف۔ اور یہ زیادتی کسی نص سے ثبوت نہیں ہوئی بلکہ نص میں کچھ تیرا شہد چکھے۔ مذکور ہے۔ یہ صریح ہے کہ کامل ہونا ضرور نہیں بلکہ کچھ ہوا اور وہ داخل کرنے سے متحقق ہو جائیگا اور حضرت حسن بصری وانکے بعض شاگردوں نے انزال شرط کیا اور شاید سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے اسی کی تردید کی کہ بعضے لوگ جماع یعنی معروف طور پر مجامعت مع انزال شرط کرتے ہیں اور میں تو فقط نکاح یعنی دخول شرط کہتا ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلا کہ۔ **والصبی المراہق فی التحلیل کالبالغ**۔ اور بالغ ہونے کے قریب جو لڑکا ہو وہ تحلیل کر دینے میں بالغ کیطرح ہے۔ **لوجود الدخول فی نکاح صحیح وہو شرط بالنص**۔ کیونکہ نکاح صحیح کے ساتھ دخول کرنا پایا گیا اور یہی نص صریح سے شرط آئی ف۔ بلکہ مراہق کو لذت بھی حاصل ہوتی ہے تو مزہ چکھنے کے معنی بھی متحقق ہو گئے حتی کہ جس بچہ کو شہوت نہیں اسکا دخول نہیں کافی ہے۔ **ومالک یخالفنا فیہ والحجۃ علیہ ما بیناہ**۔ اور مراہق کے مسئلہ میں امام مالک ہماری مخالفت کرتے ہیں اور ان پر حجت وہی دلیل ہے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ دخول بنکاح صحیح شرط و نص پایا گیا۔ **وفسرہ فی الجامع الصغیر وقال غلام لم یبلغ ومثلہ یجامع جامع امرأۃ وجب علیہا الغسل واحلہا علی الزوج الاول**۔ اور مراہق کی تفسیر امام محمد نے جامع صغیر میں اسطرح بیان کی کہ لڑکا جو بلوغ کو نہیں پہونچا مگر ایسا لڑکا جماع کر سکتا ہے اسنے کسی عورت یعنی بالغہ کو جماع کیا تو عورت پر غسل واجب ہوگا اور اسنے اس عورت کو پہلے شوہر پر حلال کر دیا۔ **ومعنی ہذا الکلام**۔ اور معنی اس قول کے کہ (جماع کر سکتا ہے) **ان یتحرک آلتہ ویشتہی**۔ یہ کہ اسکا عضو تناسل کھڑا ہوتا اور خواہش کرتا ہو۔ **وانما وجب الغسل علیہا لالتقاء الختانین وہو سبب لنزول مائہا**۔ اور عورت ہی پر اس جہت سے غسل واجب ہوا کہ دونوں ختان مل گئے اور یہی عورت کی منی آنے کا سبب ہے۔ **والحاجۃ الی الایجاب فی حقہا**۔ اور واجب کرنے کی حاجت صرف عورت کے حق میں ہے ف۔ کیونکہ بالغہ پر احکام فرض ہوتے ہیں۔

Marfat.com

اما الغسل على الصبي وان كان يؤمر به تخلقا۔ رہا طفل مذکور پر غسل واجب نہیں اگرچہ اسکو نہانے کا حکم دیا جائیگا تاکہ عادت پڑی رہے۔ ف۔ پھر مذکور ہو چکا کہ اگر زوجہ کسی کی باندی ہو اور اسکو دو طلاقیں دین تو حلالہ کے بغیر حرام ہے۔ ووطی المولی امتہ لا یحلہا۔ اور باندی کو اگر اسکے مالک نے وطی کرلیا تو اس سے وہ اپنے طلاق دہندہ شوہر پر حلال نہوگی۔ لان الغایۃ نکاح الزوج۔ کیونکہ انتہائے حرمت تو دوسرے شوہر کا نکاح ہے ف۔ اور مولی تو مالک ہے شوہر نہیں ہے پس تزوجنا حتی تنکح زوجا غیرہ۔ مولی پر صادق نہیں بلکہ دوسرے شوہر سے نکاح شرط ہے۔ واذا تزوجہا بشرط التحلیل فالنکاح مکروہ اور اگر کسی عورت کو اس شرط پر نکاح میں لیا کہ اسکو اول شوہر پر حلال کر دے تو یہ مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل لہ۔ کیونکہ حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے لعنت کرے حلالہ کرنے والے کو اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا۔ ف۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور مخفی نہیں کہ اس حدیث کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ غیر کی مطلقہ ثلثہ سے کوئی نکاح نکرے کیونکہ جو نکاح کریگا ضرور وہ محلل ہو جائیگا جب دخول کرے تو یہ معنی بالاجماع مقصود نہیں ہیں اور دوسری حدیث یہ جو مسئلہ کتاب ہے۔ وہذا ہو محملہ۔ اور یہی اس حدیث کا محمل ہے ف۔ یعنی حدیث محمول ہے کہ اول شوہر پر حلال کرنے کی شرط پر نکاح کرے حالانکہ نکاح تو عفت ومادمت کے لیے ہوتا ہے اور خالی اسواسطے کہ جفتی کھا کر چھوڑ دے تو جانوروں کی خصلت سے مشابہ مکروہ ہے لیکن نکاح چونکہ لغو شرطون سے فاسد نہیں ہوتا ہے لہذا نکاح ہو گیا۔ اور شرط باطل ہو گئی اور پھر چھوڑنا لازم نہیں ہے۔ فان طلقہا بعد وطیہا حلت للاول۔ پھر اگر اسنے بعد وطی کے اس عورت کو طلاق دیدی تو اول شوہر کے واسطے حلال ہو جائیگی۔ لوجود الدخول فی نکاح صحیح اذ النکاح لا یبطل بالشرط۔ کیونکہ دخول کرنا صحیح نکاح میں پایا گیا کیونکہ فاسد شرطون سے نکاح نہیں فاسد ہوتا ہے ف۔ بلکہ شرط تحلیل تو اسکے ارادہ کی راہ سے حرام ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یفسد النکاح لانہ فی معنی الموقت فیہ ولا یحلہا علی الاول لفسادہ۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نکاح فاسد ہوگا کیونکہ یہ نکاح موقت کے معنی میں ہے اور وہ پہلے شوہر پر بھی حلال نہوگی کیونکہ نکاح فاسد ہوا ہے۔ وعن محمد انہ یصح النکاح لما بینا۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ نکاح تو صحیح ہو جائیگا بوجہ اسکے جو بیان ہو چکی ہے یعنی شرط فاسد لگنے سے وہ فاسد نہوا ولا یحلہا علی الاول لانہ استعجل ما اخرہ الشرع فیجازی بمنع مقصودہ کما فی قتل المورث۔ ولیکن ایسے نکاح وطی سے وہ شوہر اول کے واسطے حلال نہوگی کیونکہ شوہر اول کے واسطے جس چیز کو شرع نے تاخیر سے کیا تھا اسکو اسنے جلدی کرلیا تو اسکے سزا میں اپنی مراد سے روک دیا گیا جیسے مورث کے قتل میں ہے ف۔ توضیح یہ کہ شرع نے یہ حکم دیا تھا کہ جب دوسرا شوہر اسکو طلاق دے تب اسکے ساتھ شوہر اول نکاح کرلے لیکن اسنے یہ جلدی کی کہ دوسرے کے ساتھ اسی شرط پر نکاح کیا کہ وہ فقط تحلیل کر دے یعنی ایک بار وطی کر کے طلاق دے پس اسکی سزا یہ کہ اپنی مراد کو پہنچنے سے محروم کیا جاوے جیسے وارث نے مورث کو قتل کیا تو شرع میں حکم ہے کہ قاتل میراث سے محروم ہو کیونکہ اگر مورث خود مرتا تو یہ وارث ہوتا مگر اسنے جلدی کر کے اسکو قتل کیا تاکہ جلدی میراث ملجاوے پس محروم رکھا گیا۔ اور یہ اشارہ ہے کہ وارث قاتل کے محروم کرنے میں یہ مصلحت صریح ہے کہ مالدار مورث قتل کیا جاوے۔ واذا طلق الحرۃ تطلیقۃ او تطلیقتین وانقضت عدتہا۔ اور اگر آزاد عورت کے شوہر نے اسکو ایک یا دو طلاقیں دین یعنی پوری تین نہیں دین اور اسکی عدت گذر گئی ف۔ اور حلالہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے اس سے نکاح کرے مگر نکاح نہیں کیا۔ وتزوجت بزوج آخر۔ اور عورت نے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا ف۔ اور اسنے چند روز بعد اپنی مصلحت سے اسکو طلاق دیدی اور عدت گذر گئی۔ ثم عادت الی الاول۔ پھر یہ عورت پہلے شوہر کے پاس آگئی ف۔ شوہر اول نے اس سے نکاح کر لیا حالانکہ اول مرتبہ کی ایک طلاق پہلے شوہر کی باقی رہی تھی تو کیا اب اسی ایک طلاق کا مالک رہیگا یا جدید طور پر تین طلاق کا مالک ہوگا تو جواب دیا کہ۔ عادت بثلث تطلیقات ویہدم الزوج الثانی ما دون الثلث

Marfat.com

کما یہدم الثلث۔ یہ عورت اپنے اول شوہر کے پاس پورے تین طلاقوں سے واپس آویگی اور دوسرا شوہر تین سے کم طلاقوں
کو بھی ہدم کردیگا جیسے وہ پوری طلاقوں کو ہدم کردیتا ہے ف۔ حتی کہ اگر تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح میں جاکر پھر
وہاں سے مطلقہ ہوکر اول شوہر کے نکاح میں آئی تو پھر شوہر اول پھر تین طلاقوں کا مالک ہوتا اسی طرح اگر تین سے کم دو تک طلاق
دی ہوں مگر وہ شوہر دوم کے نکاح میں گئی تو پھر اسکے حلالہ سے جب شوہر اول کے پاس آئی تو نئے طور پر تین طلاقوں کے ساتھ آئی
حتی کہ اگر ایک یا دو طلاق دے تو رجعت کرسکتا ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ حکم پوری طلاقوں سے واپس
آنے کا ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا یہدم مادون الثلث۔ اور امام محمد نے کہا کہ دوسرا شوہر تین طلاقوں
سے کم کو ہدم نہیں کرتا ف۔ پس شوہر اول کی جو طلاق باقی ہو اسی کا مالک ہوگا لیکن اگر شوہر اول نے ایک طلاق دی تھی
دوسرے شوہر کے نکاح میں گئی یا دو دی ہوں پھر جب شوہر اول کے نکاح میں آئی تو اول صورت میں دو طلاق کا مالک ہوگا
اور دوسری صورت میں ایک طلاق کا حتی کہ اگر کبھی اس عورت کو ایک طلاق دی تو یہ مغلظہ ثلثہ ہوجائیگی اور رجعت نہیں
کرسکتا اور حلالہ شرط ہوگا۔ لانہ غایۃ للحرمۃ بالنص۔ دلیل امام محمد یہ ہے کہ دوسرا شوہر تو حرمت کی انتہا ہے بحکم نص قرآنی
ف۔ کیونکہ قرآن میں فرمایا۔ فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ۔ یعنی یہ عورت بعد تین طلاقوں کے اس شوہر کو حلال نہیں
رہی یہانتک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی حرام رہیگی اس حد تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو معلوم ہوا کہ دوسرا شوہر
تو حرمت غلیظہ کی حد انتہا ہے بنص قرآنی۔ فیکون منہیا۔ تو دوسرا شوہر حرمت غلیظہ کا ختم کرنے والا ہوا ف۔ اور جب ایسا
ہوگا کہ پہلے حرمت غلیظہ ہو تب وہ انتہا ہوکر ختم کرے۔ ولا انہاء للحرمۃ قبل الثبوت۔ حرمت کو ختم کرنا حرمت غلیظہ
موجود ہونے سے پہلے نہیں ہوسکتا ف۔ اور مسئلہ میں صرف ایک یا دو طلاق ہیں تینوں طلاقیں نہیں ہیں تو دوسرا شوہر
کیونکر ختم کرنے والا ہوگا۔ بلکہ یہ عورت اپنے پہلے شوہر پر بغیر دوسرے شوہر کے حلال ہے تو دوسرا شوہر کس حرمت غلیظہ کو
ختم کرنے والا ہوگا بلکہ جیسے وہ شوہر اول پر حلال تھی ویسی حلال رہی۔ ولہما قولہ علیہ السلام لعن اللہ المحلل والمحلل
لہ۔ اور شیخین کی دلیل قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا اللہ تعالی نے حلالہ کرنے والے پر اور جسکے لیے حلالہ کیا گیا ہے لعنت
فرمائی۔ سماہ محللا وہو المثبت للحل۔ اس حدیث میں دوسرے شوہر کو حلال کرنے والا کہا گیا اور حلال کرنے والا وہ ہے
حلت کو ثابت کرے ف۔ تو دوسرا شوہر نئی حلت کو ثابت کرتا ہے لیکن یہ نہیں کہ محلل اسوقت کہا جب حرمت غلیظہ ہوکر حلالہ ہوا
تھا اور جبکہ شوہر اول نے تین طلاقیں نہیں دیں تو اس صورت میں وہ محلل نہیں ہوا پس دلیل امام محمد قوی ہے واللہ تعالی
اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ جب حلالہ دوسرے شوہر کرنے سے ہوگا اور یہ عورت کا کام ہے تو اگر عورت حلالہ ہوجانے کی خبر دے تو کیا
قبول کرنا جائز ہے یا کہ نہیں جائز ہے تو فرمایا۔ واذا طلقہا ثلثا فقالت قد انقضت عدتی وتزوجت ودخل بی الزوج
وطلقنی وانقضت عدتی والمدۃ تحتمل ذلک۔ اور اگر مرد نے اپنی عورت آزادہ کو تین طلاقیں دیں پھر کچھ مدت
کے بعد اسنے کہا کہ میری عدت گذر گئی میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا تھا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر مجھے طلاق دیدی
اور میری عدت گذر گئی اور حال یہ کہ جو مدت بیان کرتی ہے یہ مدت ایسی ہے کہ ان سب باتوں کو محتمل ہے جاز للزوج ان یصدقہا
اذا کان فی غالب ظنہ انہا صادقۃ۔ تو شوہر اول کو جائز ہے کہ عورت کے بیان کی تصدیق کرلے بشرطیکہ شوہر کے غالب گمان
میں یہ عورت سچی معلوم ہوتی ہو ف۔ یعنی اسکے دل میں یہ جمی کہ اسنے سچ کہا ہے۔ لانہ معاملۃ او امر دینی لتعلق الحل بہ
ایسی تصدیق جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات جو عورت نے بیان کی دو حال سے خالی نہیں یا تو دنیاوی معاملہ باہمی نکاح کا ہے
یا امر دینی ہے کیونکہ حلالہ کے ساتھ حلت متعلق ہے۔ وقول الواحد فیہما مقبول۔ اور ایک مسلمان کا قول معاملہ دنیاوی
معاملہ دینی دونوں میں قبول ہوتا ہے ف۔ تو اس معاملہ میں جو بطور قرار دو بہر حال اس عورت مسلمہ کا قول قبول ہوگا۔ وہی

Marfat.com

مستنکرا فکانت المدۃ مختلفۃ - اور جب مدت اتنی گزری ہو کہ یہ باتیں ہو سکتی ہیں تو عورت کا کہنا قابل سماع اور انکار نہیں ہے
ف - بخلاف اسکے جب مثلاً ایک مہینہ کے اندر یہ سب باتیں بیان کرے تو قول مردود مستنکر ہے - واختلفوا فی ادنیٰ
ہذہ المدۃ وسنبینہا فی باب العدۃ - اور فقہاء نے اس مدت کی کمتر مقدار میں اختلاف کیا ہے اور ہم اسکو باب العدۃ میں
انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے ف - اور واضح ہو کہ اگر عورت کتابیہ ہو اور ایسا بیان کرے تو دلیل مقتضی ہے کہ اسکا قول ایسا
نہ ہو نظر بر وجہ کے اگرچہ عورت اسکی معتقد نہیں مگر شوہر قبول نہیں کر سکتا -

باب الایلاء

یہ باب ایلاء کے بیان میں ہے - واضح ہو کہ ایلاء قسم کھانا کہ اپنی جورو سے قربت نہ کرونگا پس اگر چار ماہ سے کم ہو تو ایلاء شرعی نہیں
ہے اور اس سے بحث نہیں ہے اور اگر چار ماہ یا زیادہ یا مطلق ہو تو یہی ہماری بحث فقہ میں مورث احکام ہے لہذا آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے جو اپنی ازواج مطہرات سے ایک ماہ ایلاء کیا تھا وہ واقعی ایلاء شرعی نہیں تھا جیسا کہ بعضے لوگ گمان کرتے ہیں فافہم
اور اس سے ایلاء کی تعریف معلوم ہو گئی - اور چاروں اماموں کے نزدیک بدون قسم و تعلیق کے ایلاء نہیں ہوتا اور بعض علماء
کے نزدیک اگر چار ماہ تک زوجہ سے وطی نہ کرے تو ایلاء ہے اور یہ شاذ و مخالف اجماع ہے ذکرہ العینی - واذا قال الرجل لامرأتہ
واللہ لا اقربک - اگر شوہر نے اپنی جورو سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا ف یعنی وطی نہ کرونگا - او قال واللہ
لا اقربک اربعۃ اشہر یا کہا کہ واللہ تجھسے چار ماہ تک قربت نہ کرونگا - فہو مول - تو یہ شخص ایلاء کرنے والا ہو جائیگا لقولہ
تعالیٰ للذین یؤلون من نسائہم تربص اربعۃ اشہر الآیۃ - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا للذین یؤلون الخ یعنی جو لوگ
کہ اپنی عورتوں سے ایلاء کرتے ہیں انکے لیے چار ماہ کا انتظار ہے آخر تک ف خلاصہ یہ کہ چار ماہ کے اندر اگر رجوع یعنی جماع
کر لیا تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور اگر عزم طلاق کیا تو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے - فان وطیہا فی الاربعۃ الاشہر حنث فی
یمینہ ولزمتہ الکفارۃ - پھر اگر چار ماہ میں عورت کو وطی کر لیا تو قسم میں حانث ہوا اور اسپر کفارہ لازم آیا - لان الکفارۃ
موجب الحنث - کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوتا ہے - وسقط الایلاء - اور ایلاء ساقط ہو گیا - لان الیمین یرتفع
بالحنث - کیونکہ قسم بوجہ حانث ہو جانے کے ساقط ہو جاتی ہے ف - اور یہ چاروں اماموں کا قول ہے - وان لم یقربہا حتی
مضت اربعۃ اشہر بانت منہ بتطلیقۃ - اور اگر اس عورت سے قربت نہیں کی حتیٰ کہ چار ماہ گذر گئے تو وہ مرد سے ایک طلاق
کے ساتھ بائنہ ہو گئی ف - یعنی حکم قاضی کی ضرورت نہیں ہے - وقال الشافعی تبین بتفریق القاضی - اور شافعی رحمہ اللہ نے
کہا کہ قاضی کے جدا کرنے سے جدا ہوگی - لانہ مانع حقہا فی الجماع فینوب القاضی منابہ فی التسریح کما فی الجب
والعنۃ - کیونکہ مرد اس عورت کے حق جماع کا مانع ہے تو اسکا چھٹکارا کرنے میں قاضی بجائے اس مرد کے قائم ہوگا جیسے مجبوب
ہونے اور عنین ہونے میں ہے ف - کہ جب مرد اپنی عورت سے جماع نہیں کر سکتا تو قاضی اس مرد کی درخواست پر ایکسال
کی مہلت دے پھر جب نہ کر سکا تو عورت کی رضامندی پر اسکو مرد سے بائنہ کر دے اسی طرح جب عمداً وطی کرنے سے منکر ہوا
تو قاضی جدا کریگا - ولنا انہ ظلمہا بمنع حقہا - اور ہماری دلیل یہ کہ مرد نے عورت کو اسکا حق وطی روک کر ظلم کیا - فجازاہ الشرع
بزوال نعمۃ النکاح عند مضی المدۃ - پس شرع نے مرد کو بدلا دیا کہ مدت چار ماہ گزرنے پر نعمت نکاح زائل ہو جائیگی
وہو المأثور عن عثمان وعلی والعبادلۃ الثلاثۃ وزید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین وکفی بہم قدوۃ
اور یہی قول حضرت عثمان و علی و عبد اللہ بن مسعود و عبد اللہ بن عباس و عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم
اجمعین سے منقول ہے اور ان بزرگوں کا پیشوا ہونا ہمکو کافی ہے ف - عبدالرزاق نے روایت کی کہ حضرت علی و ابن مسعود و ابن عباس

کہتے تھے کہ جب چار ماہ گزر جاویں تو یہ ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ رواہ عبدالرزاق عن معمر عن قتادہ
یہ اسناد صحیح ہے اور قتادہ کا مرسل کرنا مضر نہیں اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن سعید بن جبیر
عن ابن عباس و ابن عمر قالا الخ یعنی ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ جب مرد نے اپنی عورت سے ایلاء کیا پھر
رجوع نہ کیا یعنی وطی نہ کی حتی کہ چار ماہ گزر گئے تو یہ ایک بائنہ طلاق ہے۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن بخاری نے ابن عمرؓ سے نقل کیا
کہ اسوقت توقف کیا جاوے یعنی اسپر لازم کیا جاوے کہ رجوع کرے یا طلاق بائنہ دے اور ابن ابی شیبہ نے جیسا ابن عباس
و ابن عمر سے روایت کیا یہی قول محمد بن الحنفیہ و شعبی و نخعی و مسروق و حسن بصری و محمد بن سیرین و قبیصہ بن ذویب و سالم
بن عبداللہ و ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کیا۔ اور عبدالرزاق نے کہا کہ حدثنا معمر عن عطاء الخراسانی عن ابی سلمہ
بن عبدالرحمن ان عثمان بن عفان و زید بن ثابت الخ یعنے عثمان و زید بن ثابت کہتے کہ جب ایلاء میں چار ماہ گزر گئے تو
ایک طلاق ہے اور عورت اپنی ذات کی احق ہے۔ اس اسناد میں عطاء الخراسانی کے حفظ میں کچھ کلام ہے وہ دور ہو گیا کہ ابو سلمہ کا
تو یہی مذہب ہے لیکن بخاری رح نے حضرت عثمان و علی و ابن عمر وغیرہم سے توقف روایت کیا۔ اور موطا میں جعفر صادق
عن محمد الباقر عن علی رضی اللہ عنہ توقف مروی ہے لیکن اسمیں انقطاع ہے کیونکہ محمد باقر نے حضرت حسین کو نہیں پایا تو حضرت
علیؓ کو بدرجہ اولی نہیں پایا پس جو روایات کہ متصل اسناد سے صحیح ہیں وہ اوضح ہیں اور بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہیں کہ حضرت
عثمان و علی و ابن عمر سے دونوں طرح کی روایات ہیں اور بر تقدیر کہ طلاق بائنہ ہو تو اب وطی کرنا حرام ہے اور بر تقدیر کہ توقف
ہو تو اسکو بھی وطی کر لے پس ہمنے تحریم کو ترجیح دی کیونکہ بدون عورت کے نکاح جدید سے حلت پیدا ہوتی ہے بخلاف اسکے کہ بدون
نکاح کے وطی کرنے میں اگر حرام ہو تو مرتکب معصیت ہوگا لہذا یہی مختار ہوا کہ چار ماہ گزرنے پر طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ ولانہ
کان طلاقا فی الجاہلیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمانہ جاہلیت میں ایلاء کرنا طلاق تھا ف۔ کبھی سال اور کبھی دو سال
تک۔ فحکم الشرع بتاجیلہ الی انقضاء المدۃ۔ تو شرع نے اسکی حد اس مدت گزرنے تک مقرر کر دی ف۔ پس
یہ مدت دراز مقرر کرنا اسکے غور و فکر کے واسطے کافی ہے پھر کسی مدت کی حاجت نہیں رہی۔ و رواہ الواحدی عن ابن عباس
وکذا عن ابن المسیب۔ فان کان حلف علی اربعۃ اشہر فقد سقطت الیمین۔ پس اگر چار ماہ پر قسم کھائی تھی تو
قسم بھی اتر گئی۔ لانہا کانت موقتۃ بہ۔ کیونکہ قسم اسی مدت کے واسطے موقت تھی ف۔ یعنی جب چار ماہ بغیر وطی کے
گزرے تو زوجہ بائنہ ہو گئی اور قسم بھی اتر گئی بشرطیکہ اسی قدر ہو کہ واللہ تجھسے چار ماہ وطی نہ کرونگا کیونکہ اسنے قسم پوری کر دی
و ان کان حلف علی الابد۔ اور اگر اسنے ابدی قسم کھائی ہو مثلاً کہ واللہ تجھسے وطی نہ کرونگا۔ فالیمین باقیۃ۔ تو قسم باقی
ہے۔ لانہا مطلقۃ۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے ف۔ یونہی اگر کہا کہ واللہ تجھسے کبھی وطی نہ کرونگا۔ ولم یوجد الحنث لترتفع بہ۔ اور
ابھی قسم توڑنا نہیں پایا گیا تاکہ قسم دور ہو جاتی ف۔ کیونکہ اگر ایک بار بھی وطی کرتا تو قسم ٹوٹ جاتی۔ پس اسکا مقتضا یہ تھا کہ
ہر چار ماہ گزرنے پر طلاق پڑا کرے۔ الا انہ لا یتکرر الطلاق قبل التزوج۔ لیکن بات یہ کہ نکاح میں لانے سے پہلے مکرر طلاق
نہیں واقع ہوگی۔ لانہ لم یوجد منع الحق بعد البینونۃ۔ کیونکہ بعد بائنہ ہو جانے کے عورت کا حق روکنا نہیں پایا گیا کیونکہ بعد
بائنہ ہو جانے کے اسنے نکاح جدید نہیں کیا۔ فان عاد فتزوجہا عاد الایلاء۔ اور اگر اسنے بعد بائنہ ہو جانے کے پھر اس
عورت سے نکاح کر لیا تو ایلاء بھی پھر آیا ف۔ حتی کہ یا تو اس عورت سے چار ماہ کے اندر وطی کرے یا چار ماہ گزرنے پر پھر بائنہ
ہوگی۔ کیونکہ قسم تو مطلق ہے۔ فان وطیہا۔ پس اگر وطی کر لی ف۔ تو خیر قسم ٹوٹ گئی اور کفارہ قسم لازم آیا۔ والا وقعت بمضی
اربعۃ اشہر تطلیقۃ اخری۔ اور اگر وطی نہ کی تو چار ماہ گزرنے پر دوسری طلاق واقع ہوگی۔ لان الیمین باقیۃ لاطلاقہا۔ تو
قسم تو مطلق ہونے کی وجہ سے ابھی باقی ہے۔ وبالتزوج ثبت حقہا فیتحقق الظلم ویعتبر ابتداء ہذا الایلاء من وقت التزوج

Marfat.com

اور نکاح کر لینے کی وجہ سے عورت کا حق ثبوت ہو گیا تو ظلم متحقق ہوگا اور اس ایلا کی ابتداء دوبارہ نکاح میں آنے کے وقت سے شروع
ہوگی۔ پھر جب دوبارہ بائنہ ہو گئی۔ فان تزوجہا ثالثا عاد الایلاء۔ پھر اگر تیسری بار اس سے نکاح کیا تو ایلاء عود کریگا ف کیونکہ
قسم مطلق ہے۔ ووقعت بمضی اربعۃ اشہر اخری ان لم یقربہا لما بیناہ۔ اور چار مہینے گزرنے پر تیسری طلاق واقع ہوگی بشرطیکہ
چار مہینے کے اندر عورت سے قربت نکی ہو بدلیل مذکورۂ بالا ف پھر تین طلاقوں کے بعد اس مرد کو یہ عورت حلال نہیں یہانتک کہ دوسرے
شوہر سے حلالہ کرنے کے بعد اسکے نکاح میں آوے م۔ فان تزوجہا بعد زوج آخر لم یقع بذلک الایلاء طلاق۔ پھر اگر
دوسرے شوہر کے بعد اس عورت سے نکاح کیا تو اس ایلاء کی وجہ سے کوئی طلاق واقع نہوگی۔ لتقییدہ بطلاق ہذا الملک۔ کیونکہ
یہ ایلاء صرف پہلی ملک کے ساتھ مقید تھا ف کیونکہ ایلاء تو بمنزلہ تعلیق طلاق کے ہے م۔ وہی فرع مسئلۃ التنجیز الخلافیۃ۔ اور
یہ مسئلہ اختلافی تنجیزی مسئلہ کی فرع ہے ف۔ وقد مر من قبل۔ اور یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ف یعنی طلاق کے قسم کھانے کے بیان
میں گزرا کہ امام زفر کے نزدیک تعلیق باطل نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک باطل ہو جاتی ہے مبسوط میں لکھا کہ جسنے اپنی عورت سے
ایلاء کیا کہ واللہ تجھسے قربت نکرونگا پھر اوسکو تین طلاقیں دیدیں تو ہمارے نزدیک ایلاء باطل ہو گیا اور زفر کے نزدیک نہیں باطل
ہوا اور اسیطرح اگر وہ اس ایلاء سے تین بار بائنہ ہوئی پھر دوسرے شوہر کے بعد اوس سے نکاح کیا تو بھی ہمارے نزدیک ایلاء مذکور
ساقط ہو گیا م۔ والیمین باقیۃ۔ اور قسم ابھی تک باقی ہے۔ لاطلاقہا وعدم الحنث۔ کیونکہ قسم مطلق ہے کسی ملک کے ساتھ مقید
نہیں اور حال یہ کہ ابھی تک اُسنے قسم نہیں توڑی ف تو برابر باقی رہیگی جبتک وطی سے اُسکو نہ توڑے م۔ فان وطیہا
کفر عن یمینہ۔ پھر اگر اس عورت سے وطی کرے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے۔ لوجود الحنث۔ کیونکہ قسم توڑنا اب پایا گیا م۔
فان حلف علی اقل من اربعۃ اشہر لم یکن مولیا۔ پھر اگر چار مہینے سے کم وطی نکرنے پر قسم کھائی تو ایلاء کرنے والا نہوگا
ف حتی کہ اگر کہے کہ واللہ میں تجھسے ایکدن کم چار ماہ وطی نکرونگا تو یہ ایلاء نہیں ہے بلکہ صرف قسم ہے حتی کہ اگر درمیان میں وطی
کی تو اسپر کفارۂ قسم لازم ہوگا اور اگر چار ماہ گذر گئے تو قسم میں سچا رہا اور عورت بھی بائنہ نہوگی کیونکہ یہ ایلاء نہ تھا۔ لقول ابن عباس
لا ایلاء فیما دون اربعۃ اشہر۔ کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ چار ماہ سے کم میں ایلاء نہیں ہوتا ہے ف یعنی
ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح ابن عباس سے روایت کی اور یہی چاروں فقہا اور جمہور علما کا مذہب ہے م ت ع۔ ولان الامتناع
عن قربانہا فی اکثر المدۃ بلا مانع وبمثلہ لا یثبت حکم الطلاق فیہ۔ اور اس دلیل سے کہ مدت کے زیادہ حصہ میں عورت
کی وطی سے باز رہنا بدون کسی مانع کے ہے اور ایسے باز رہنے میں طلاق کا حکم نہیں ثابت ہوتا ف یعنی مثلاً ایک یا دو ماہ قربت
نکرنے کی قسم کھائی تو باقی چار مہینے کی مدت میں وہ بغیر کسی روک کے وطی کر سکتا ہے تو حکم طلاق نہوگا م۔ ولو قال واللہ لا اقربک
شہرین وشہرین بعد ہذین الشہرین فہو مول۔ اور اگر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ اور بعد ان دو ماہ کے دو دو ماہ میں تو یہ شخص
ایلاء کرنے والا ہوگا۔ لانہ جمع بینہما بحرف الجمع۔ کیونکہ اسنے دونوں کو حرف جمع کے ساتھ جمع کر دیا ف یعنی دو مہینہ کو حرف عطف
سے جمع کیا۔ فصار کجمعہ بلفظ الجمع۔ تو ایسا ہو گیا گویا اُسنے لفظ جمع کے ساتھ جمع کیا یعنی کہا کہ واللہ تجھسے دو مہینہ کے ساتھ اُسکے بعد والی دو مہینہ تک
وطی نہیں کرونگا م۔ ولو مکث یوما ساعۃ اگر وہ ایکدن ٹھہرا ف یعنی پہلے کہا کہ واللہ میں تجھسے دو ماہ قربت نکرونگا پھر ایک دن ٹھہر کر
ثم قال واللہ لا اقربک شہرین بعد الشہرین الاولین لم یکن مولیا۔ پھر کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا دو مہینہ
بعد پہلے دونوں مہینوں کے تو یہ شخص ایلاء کرنے والا نہیں ہوگا ف کیونکہ درمیان کا ایک روز چار ماہ سے کم ہو گیا۔ لان الثانی
ایجاب مبتدأ۔ کیونکہ دوسری قسم تو شروع سے ایجاب ہے ف یعنی پہلی قسم سے ملحق نہیں ہے۔ وقد صار ممنوعا بعد الاولی
شہرین۔ حالانکہ وہ پہلی قسم کے بعد دو مہینہ کی وطی سے ممنوع ہوا سو بعد الثانیۃ اربعۃ اشہر الا یوما مکث فیہ۔ اور دوسری
قسم کے بعد چار مہینے سے ممنوع ہو گیا سوائے ایکدن کے جسمیں ٹھہر رہا تھا ف یعنی کل قسم ایکدن کم چار ماہ کی ہوئی م

فلم تکامل مدۃ المنع - تو انکا کی مدت پوری نہوئی ف - بلکہ یہ دو قسم ہوئیں کہ اگر اول کے دو ماہ یا دوسرے دو ماہ میں
وطی کر بیگا تو کفارہ قسم لازم ہوگا اور اگر دونوں مدتیں گذر گئیں تو بدون ایلاء و کفارہ کے قسم میں بچا رہا - م - ولو قال واللہ
لا اقربک سنۃ الا یوما لم یکن مولیا - اور اگر کہا واللہ میں تجھسے قربت نہیں کرونگا ایک سال سوائے ایک روز کے تو وہ ایلاء
کرنے والا نہوگا - خلافا لزفر وہو یصرف الاستثناء الی آخرہا اعتبارا بالاجارۃ فتمت مدۃ المنع - امام زفر کا
اختلاف ہے وہ مستثنی کو آخر سال کیطرف پھیرتے ہیں بقیاس اجارہ کے تو انکار کی مدت پوری ہو جاتی ہے ف - یعنی جیسے کہ ایک
سال میں کسی نے ایک دن کم ایک سال کے واسطے کرایہ دیا تو وہ چیز برابر لگاتار اسکے کرایہ میں رہیگی ایک سال تک لیکن سال کا
آخری دن مستثنی ہوگا اسیطرح یہاں برابر سال بھر وطی سے ممنوع ہوگا سوائے آخری روز کے پس ابتداء سے دو بار چار چار ماہ کی مدت
پوری ممنوع ہوئی پس ایلاء ہوگیا - ولنا ان المولی من لا یمکنہ القربان اربعۃ اشہر الا بشئی یلزمہ - اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جو بدون اپنے اوپر کچھ لازم ہوئے اپنی عورت سے وطی نکر سکے ف - یعنی بغیر کفارہ قسم لازم
ہونے وطی نکر سکے - ویمکنہ ہہنا لان المستثنی یوم منکر - اور یہاں بے لازم ہوئے وطی کر سکتا ہے کیونکہ جو دن مستثنی کیا وہ کوئی
دن نکرہ ہے ف - یعنی وہ ہر چار ماہ کے اندر جس ایک دن چاہے وطی کرے تو کوئی مدت پوری نہوئی - بخلاف الاجارۃ لان
الصرف الی الآخر لتصحیحہا فانہا لا تصح مع التنکیر - اور یہ قسم کا مسئلہ عقد اجارہ کے برخلاف ہے قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ اجارہ
میں آخری سال کیطرف پھیرنا اجارہ کو صحیح کرنے کے واسطے ہے کیونکہ اجارہ ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح نہیں ہو سکتا -
ولا کذلک الیمین - اور قسم کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی قسم ایک نکرہ دن نکالنے کے باوجود صحیح ہو جاتی ہے - ولو قربہا
فی یوم والباقی اربعۃ اشہر او اکثر صار مولیا - اور اگر عورت سے کسی دن قربت کر لی حالانکہ سال میں سے چار مہینے یا
زیادہ باقی ہیں تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا - لسقوط الاستثناء - کیونکہ استثنا ساقط ہو گیا ف - یعنی اب جو ایام باقی ہیں
ان میں قربت نہیں کر سکتا کیونکہ استثناء کا دن پہلے گذر گیا - ولو قال وہو بالبصرۃ واللہ لا ادخل الکوفۃ وامراتہ بہا
لم یکن مولیا - اور اگر ایسی حالت میں کہ وہ بصرہ میں موجود ہے اسنے کہا کہ واللہ میں کوفہ میں داخل نہونگا حالانکہ اسکی زوجہ کوفہ میں
ہے تو بھی وہ ایلاء کرنے والا نہوگا - لانہ یمکنہ القربان من غیر شئی یلزمہ بالاخراج من الکوفۃ - اسواسطے کہ وہ عورت سے
قربت کر سکتا ہے بدون اسکے کہ اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم آوے اسطرح کہ عورت کو کوفہ سے باہر نکال لے ف - یعنی اپنا وکیل یا نائب
بھیجکر عورت کو کوفہ سے باہر لا سکتا ہے - قال ولو حلف بحج او بصوم او بصدقۃ او عتق او طلاق فہو مول - شیخ مصنف
نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے حج یا روزہ یا صدقہ یا آزاد کرنے یا طلاق کی قسم کھائی تو وہ ایلاء کرنے والا ہوگیا ف - یعنی مثلا اپنی ہندہ
جورو سے کہا کہ اگر میں تجھسے قربت کروں تو مجھپر حج خانہ کعبہ لازم ہے یا ایک ماہ کے روزے لازم ہیں یا دس درم صدقہ لازم ہے یا
اپنا کلو غلام آزاد کرنا لازم ہے یا میری سلیمہ بی بی کو طلاق ہے تو یہ ایلاء ہوگیا - لتحقق المنع بالیمین وہو ذکر الشرط والجزاء
کیونکہ قربت سے باز رہنا بوجہ قسم کے متحقق ہوا اور قسم یہی شرط و جزا کا بیان ہے ف - یعنی اگر قربت کروں تو حج الخ - وہذہ الاجزیۃ
مانعۃ لما فیہا من المشقۃ - اور یہ جزائیں جو اپنے اوپر لازم کیں اسکو قربت سے مانع ہوئیں کیونکہ انمیں سخت تکلیف واقع
ہوگی ف - حتی کہ اگر قربت کرے تو شاید حج کرنا پڑے وعلی ہذا القیاس روزہ وغیرہ - وصورۃ الحلف بالعتق ان یعلق
بقربانہا عتق عبدہ - اور آزاد کرنے کی قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ عورت کی قربت کے ساتھ اپنے غلام کا آزاد ہونا معلق کرے
ف - یعنی کہے کہ اگر تجھسے قربت کروں تو میرا کلو غلام آزاد ہے - وفیہ خلاف ابی یوسف فانہ یقول یمکنہ البیع ثم
القربان فلا یلزمہ شئی - اور اسمیں ابو یوسف کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جائز ہے کہ غلام کو بیچ ڈالے پھر زوجہ سے قربت کرے
تو اسکے ذمہ کچھ کفارہ لازم نہوگا ف - اور جب کچھ کفارہ لازم نہوا تو یہ ایلاء بھی نہوا - وہما یقولان البیع موہوم فلا یمنع

Marfat.com

المانعیۃ فیہ۔ اور امام ابوحنیفہ اور محمد کہتے ہیں کہ بیچ کرنا امر موہوم ہے یعنے شاید نہو تو وہ قربت سے مانع ہونے سے نہ رکا۔
ف۔ اور جب قربت سے مانع پایا گیا تو یہی ایلاء ہے۔ والحلف بالطلاق ان یعلق بقربانہا طلاقہا او طلاق ضرتہا
وکل ذلک مانع۔ اور طلاق کے ساتھ قسم کھانے کی یہ صورت ہے کہ اس زوجہ کی قربت کے ساتھ اسی کی طلاق یا اسکی سوت
کی طلاق معلق کرے اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک بات اسکے ساتھ قربت کرنے سے روکنے والی ہے ف۔ مثلاً کہا کہ اگر
تجھسے قربت کروں تو تو طالقہ یا میری فلانہ بی بی طالقہ ہے تو بخوف طلاق اُس سے قربت نہیں کر سکتا پس ایلاء ہو گیا لہذا چار ماہ
کی مہلت ہے اگر اسنے قربت کر لی تو طالقہ ہوئی ورنہ بعد چار ماہ کے یہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائیگی۔ وان آلی من المطلقۃ
الرجعیۃ کان مولیا وان آلی من البائنۃ لم یکن مولیا۔ اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو رجعی طلاق دے چکا ہے
تو ایلاء کرنے والا ہو جائیگا اور اگر اپنی ایسی زوجہ سے ایلاء کیا جسکو طلاق بائنہ دی ہے تو ایلاء کرنے والا نہوگا۔ لان الزوجیۃ
قائمۃ فی الاولی دون الثانیۃ ومحل الایلاء من تکون من نسائنا بالنص۔ اسواسطے کہ مطلقہ رجعیہ میں زوجیت
موجود ہے اور مطلقہ بائنہ میں نہیں ہے اور حال یہ کہ ایلاء کا محل وہی عورتیں ہوتی ہیں جو ہماری زوجہ ہوں بنص قرآنی ف۔ یعنی
قولہ تعالیٰ۔ للذین یؤلون من نسائہم الایۃ۔ تو ہمیں ہماری زوجہ ہونا صحیح ہے پس مطلقہ رجعیہ کے ساتھ عدت میں ایلاء
صحیح ہے۔ فلو انقضت العدۃ قبل انقضاء مدۃ الایلاء سقط الایلاء لفوات المحلیۃ۔ پھر اگر ایلاء کی مدت چار ماہ گذرنے
سے پہلے مطلقہ رجعیہ کی عدت گذر گئی تو ایلاء بھی ساقط ہو گیا کیونکہ وہ ایلاء کا محل نہیں رہی ف۔ کیونکہ عدت گزرنے سے بائنہ
ہو گئی۔ ولو قال لاجنبیۃ واللہ لا اقربک۔ اور اگر کسی اجنبیہ یعنی غیر منکوحہ عورت سے کہا کہ واللہ میں تجھسے قربت نکرونگا
ف۔ یعنی غیر منکوحہ سے ایلاء کیا۔ او انت علی کظہر امی۔ یا اس اجنبیہ سے کہا کہ تو مجھپر مثل ظہر میری ماں کے ہے ف۔ یعنی
اجنبیہ سے ظہار کیا۔ ثم تزوجہا لم یکن مولیا ولا مظاہرا۔ پھر اس عورت کو نکاح میں لایا تو اس عورت سے ایلاء کرنے والا
نہوگا اور ظہار کرنے والا بھی نہوگا۔ لان الکلام فی مخرجہ وقع باطلا لانعدام المحلیۃ فلا ینقلب صحیحا بعد ذلک۔ کیونکہ جو
کلام بولا وہ اپنے نکلنے کے وقت لغو پڑ گیا کیونکہ اسوقت اجنبیہ عورت محل ایلاء یا ظہار کا محل نہیں تھی تو بعد اسکے یہ کلام پلٹ کر صحیح
نہوگا ف۔ لیکن اسکے ذمہ قسم لازم ہوئی۔ وان قربہا کفر۔ اور اگر اس عورت سے قربت کریگا تو قسم کا کفارہ دے
لتحقق الحنث اذ الیمین منعقدۃ فی حقہ۔ کیونکہ قسم توڑنا پایا گیا اسلئے کہ اس مرد کے حق میں قسم بندھ چکی تھی ف۔ حتی کہ وہ اس
عورت سے اگر نکاح نہ کرتا تو بھی قسم میں جھوٹا ہوتا۔ ومدۃ ایلاء الامۃ شہران۔ اور باندی زوجہ کے ساتھ ایلاء کی مدت دو ماہ ہے
ف۔ چنانچہ اگر اپنی باندی زوجہ سے ایلاء کیا تو بعد دو ماہ کے وہ بائنہ ہو جائیگی اگر رجوع نکرے۔ لان ہذہ مدۃ ضربت اجلا للبینونۃ
فتتنصف بالرق کمدۃ العدۃ۔ اسلئے کہ چار مہینہ کی مدت تو بائن ہونے کے واسطے میعاد لگائی گئی ہے پس وہ لونڈی ہونے
کی وجہ سے آدھی ہو جائیگی جیسے عدت کی مدت کا حال ہے ف۔ چنانچہ آزاد عورت سے باندی کی عدت آدھی ہے۔ وان کان المولی
مریضا لا یقدر علی الجماع او کانت مریضۃ او رتقاء او صغیرۃ لا تجامع او کانت بینہما مسافۃ لا یقدر ان یصل الیہا
فی مدۃ الایلاء ففیئہ ان یقول بلسانہ فئت الیہا فی مدۃ الایلاء۔ اور اگر ایلاء کرنے والا ایسا بیمار ہو کہ اس زوجہ سے
جماع نہیں کر سکتا یا یہ عورت ہی ایسی بیمار ہو یا اسکو پیدائشی رتق ہو یا ہنوز ایسی چھوٹی ہو کہ اسکے ساتھ جماع نہیں ہو سکتا یا مرد
اور عورت کے درمیان اتنی دوری ہو کہ چار مہینہ میں عورت تک نہیں پہنچ سکتا ہے حالانکہ مرد نے چاہا کہ میں عورت کی طرف رجوع
کروں تو اسکے رجوع کا یہ طریقہ ہے کہ چار ماہ کے اندر اپنی زبان سے کہے کہ میں نے اس عورت کی طرف رجوع کیا۔ فان قال ذلک
سقط الایلاء۔ پھر اگر ایسے کہہ لیا تو ایلاء مٹ گیا۔ وقال الشافعی رح لا فیئ الا بالجماع۔ اور امام شافعی نے کہا کہ رجوع کرنا
صحیح نہیں ہوتا سوائے جماع کے ساتھ۔ والیہ ذہب الطحاوی۔ اور مشائخ حنفیہ میں سے طحاوی بھی اسی طرف گئے ہیں

Marfat.com

لانہ لو کان فیئا لکان حنثا۔ اس دلیل سے کہ اگر زبانی کہنا رجوع ہوتا تو یہ قسم ٹوٹنا ہو جاتا ف۔ کیونکہ جب ایلا میں عورت سے وطی کی تو کفارۂ قسم ہوتا ہے حالانکہ زبانی رجوع کرنے میں بالاتفاق کفارہ نہیں ہے تو یہ رجوع بھی نہیں ہے۔ شیخ الملحی نے کہا یہی قول مختار ہے۔ ع۔ ولنا انہ اذاہا بذکر المنع فیکون ارضاؤہا بالوعد باللسان واذا ارتفع الظلم لایجازی بالطلاق۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مرد نے اپنی زوجہ کو انکار کرکے اذیت دی تھی تو زوجہ کو راضی کرنا زبان کے وعدہ کے ساتھ ہو جائیگا اور جب ظلم دور ہوگیا تو طلاق ہو جانے کی سزا اُسکو نہ دیجائیگی ف۔ کیونکہ شوہر جب جماع سے عاجز ہے تو اُسکا قصد عورت کو ضرر پہونچانے کا نہوا کیونکہ بیماری میں عورت کا حق جماع نہیں ہوتا تو جیسے زبانی پریشان کیا ویسے ہی زبانی راضی کرلیا۔ ولو قدر علی الجماع فی المدۃ بطل ذلک الفئ وصار فیئہ بالجماع۔ ہاں اگر زبانی رجوع کے بعد اسی چار مہینے کے اندر وہ جماع کرنے پر قادر ہوگیا تو یہ زبانی رجوع کرنا مٹ گیا اور اُسکا رجوع کرنا جماع کے ساتھ ہوگیا۔ لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالخلف۔ اسواسطے کہ خلیفہ کے ذریعہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا ف۔ یعنی جماع اصل ہے اس سے عاجزی کے وقت زبانی رجوع کرنا اسکا خلیفہ کیا گیا تھا تاکہ چار ماہ گذر کر عورت طالقہ نہو جائے اور جب چار ماہ کے اندر وہ جماع پر قادر ہوگیا تو خلیفہ جاتا رہا اور حکم اصل جماع کا رہا۔ واذا قال لامرأتہ انت علی حرام سئل عن نیتہ فان قال اردت الکذب فہو کما قال۔ سو اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے تو اُسکی نیت دریافت کیجائے پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے جھوٹ بولنے کا قصد کیا تھا تو ایسا ہی ہوگا جیسا وہ کہتا ہے۔ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ وقیل لایصدق فی القضاء لانہ یمین ظاہرا۔ کیونکہ اُسنے اپنے کلام کے حقیقی معنے مراد لیے اور طحاوی و کرخی نے کہا کہ قاضی اُسکے قول کی تصدیق نکریگا کیونکہ یہ ظاہر میں قسم ہے ف۔ اور قاضی پر ظاہر کی پابندی کرنا شرعا واجب ہے۔ وان قال اردت الطلاق فہی تطلیقۃ بائنۃ الا ان ینوی الثلث۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی مگر جبکہ اُسنے تین طلاقوں کی نیت کی ہو ف۔ تو اُسکی نیت کے موافق تین طلاقیں ہو جائینگی۔ وقد ذکرناہ فی الکنایات۔ اور ہم اسکو باب کنایات الطلاق میں ذکر کرچکے۔ وان قال اردت الظہار فہو ظہار۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے ظہار کا قصد کیا تھا تو یہ ظہار ہوگا ف۔ اور ظہار یہ ہے کہ اپنی جورو کو یا اُسکے کسی عضو کو جسکا نام بدن میں چھوتا ہو ایسی عورت سے مانند ماں بہن بیٹی وغیرہ کے جو اُسپر دائمی حرام ہے تشبیہ دے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور اسکا ظہار ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لیس بظہار لانعدام التشبیہ بالمحرمۃ وہو الرکن فیہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ ظہار نہیں ہے کیونکہ اسمیں دائمی حرام عورت کے ساتھ تشبیہ نہ دارد ہے حالانکہ تشبیہ ہونا ظہار میں رکن ہے۔ ولہما انہ اطلق الحرمۃ وفی الظہار نوع حرمۃ والمطلق یحتمل المقید۔ اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے مطلق حرام کہا اور ظہار میں بھی ایک طرح کی حرمت ہوتی ہے اور مطلق میں مقید کا احتمال ہوتا ہے ف۔ تو اُسنے اپنے کلام سے ایسے معنی مراد لیے جسکا احتمال موجود ہے لہذا اُسکے قول کی تصدیق ہوگی۔ وان قال اردت التحریم اولم ارد شیئا فہو یمین یصیر بہ مولیا۔ اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے اس عورت کو حرام کرلینا مراد لیا یا کہا کہ میں نے کچھ بھی مراد نہیں لی تو یہ قسم ہے کہ اسکی وجہ سے ایلا کرنیوالا ہو جائیگا ف۔ حتی کہ اگر زوجہ سے قربت کرے تو کفارہ دے اور اگر چار مہینے بغیر قربت گذریں تو بائنہ ہو جائیگی کیونکہ اسطرح حرام کرنا قسم ہوگیا۔ لان الاصل فی تحریم الحلال انما ہو یمین عندنا وسنذکرہ فی الایمان انشاء اللہ۔ کیونکہ حلال کو حرام کرلینے میں اصل ہمارے نزدیک یہی ہے کہ وہ قسم ہوجاتی ہے اور عنقریب اسکو ہم باب القسم میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ف۔ اور یہاں اُسنے اپنی حلال زوجہ کو اپنے اوپر حرام کرلیا تو قسم ہوکر ایلاء ہوگیا۔ ومن المشائخ من یصرف لفظۃ التحریم الی الطلاق من غیر نیۃ بحکم العرف واللہ اعلم بالصواب۔ اور مشائخ میں سے بعضے لوگ لفظ تحریم کو بدون نیت کے طلاق کیطرف پھیرتے ہیں بوجہ رواج کے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف۔ یعنی ہمارے زمانہ میں یہ عادت جاری ہے کہ جیسے ابنی

Marfat.com

زوجہ کو اپنے اوپر حرام کیا اُسکی یہ مراد ہوتی ہے کہ طلاق دی ہے یہی قول شیخ ابوجعفر اور ابوبکر اسکاف و ابوبکر بن سعید کا ہے فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں اور اگر کہا کہ ہر حلال مجھ پر حرام ہے یا حلال اللہ مجھ پر حرام ہے یا حلال المسلمین مجھ پر حرام ہے تو بھی یہی حکم ہے اور ذخیرہ میں کہا کہ یہ بالاتفاق طلاق بائن ہے ع - اور خلاصہ میں کہا کہ یہی اشبہ ہے شیخ ابن الہمام نے کہا اشبہ یہ ہے کہ اگر اسکے ایک جورو ہو تو حکم کیا اور اگر چار ہوں تو ہر ایک پر ایک طلاق ہوگی اور اگر کوئی نہ ہو تو کفارۂ قسم لازم ہے۔ کما فی الفتاوے۔ م

باب الخلع

یہ باب خلع کے بیان میں ہے۔ لغت میں خلع کے معنی الگ کرنا اور نکال ڈالنا جیسے قولہ تعالی۔ فاخلع نعلیک۔ یعنی اپنی جوتیاں اتار دے اور شرع میں خلع کے یہ معنی کہ دور کرنا ملک نکاح کو بلفظ خلع۔ اسکا حاصل یہ کہ شوہر مال لیکر زوجہ سے ملک نکاح زائل کردے اور خلع کی شرط وہی ہے جو طلاق کی شرط ہے اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خلع کرنے سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے تو قسم کا حکم لحاظ کیا جائے اور زوجہ کی جانب سے معاوضہ ہے تو اُسکی جانب سے معاوضہ کا لحاظ رکھا جائیگا اور یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک دونوں طرف سے قسم ہے۔ واذا تشاق الزوجان وخافا ان لا یقیما حدود اللہ فلا باس بان تفتدی نفسہا منہ بمال یخلعہا بہ۔ اور جب شوہر و زوجہ باہم جھگڑا کریں اور دونوں کو یہ خوف ہو کہ ہم اللہ تعالی کے حدود کی بحالی حد پر قائم نہ رہینگے تو مضائقہ نہیں ہے کہ عورت اپنی جان کو شوہر سے فدیہ کرے بذریعہ مال کے جسکے عوض شوہر اُسکو خلع دیدے ف۔ یعنی اگر دیکھیں کہ جو حقوق اللہ تعالے نے زوجہ کے ذمہ لازم کیے ہیں وہ اُنکو پورا نکر سکی تو اُسکو مال کے عوض خلع لینے میں مضائقہ نہیں۔ لقولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا کہ شوہر و زوجہ پر گناہ نہیں اس معاملہ میں جسکے ساتھ عورت نے اپنے آپ کو فدیہ کر لیا ف۔ یعنی شوہر کو یہ مال لینے میں اور زوجہ کو دینے میں گناہ نہیں اور مصنف کے کلام میں اشارہ ہے کہ عورت کو خلع لینا بہتر نہیں ہے اور ثوبان رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت نے اپنے شوہر سے طلاق مانگی بغیر کسی لاچاری کے تو اُسپر جنت کی خوشبو حرام ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن۔ ولیکن ضرورت کے وقت مضائقہ نہیں ہے چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ ثابت بن قیس کی زوجہ نے حاضر ہو کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں ثابت بن قیس کے نیک برتاؤ اور خلق و دین میں کچھ عیب نہیں لگاتی ہوں ولیکن مجھے ایمان کے ساتھ نفاق رکھنا ناگوار ہے۔ اُسکی یہ مراد تھی کہ وہ ثابت بن قیس کی صورت سے نفرت کرتی تھی۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تو اُسکو اُسکا باغ پھیر دیگی اُسنے عرض کیا کہ جی ہاں پس آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا کہ تو اپنا باغ قبول کرلے اور اسکو طلاق دیدے۔ کما رواہ البخاری اور اسی بارہ میں قرآن کی آیت نازل ہوئی ہے اور یہی پہلا خلع تھا جو اسلام میں واقع ہوا اور اس عورت کا نام حبیبہ بنت سہل ہے ع - فاذا فعل ذلک وقع بالخلع تطلیقۃ بائنۃ ولزمہا المال۔ پھر جب ایسا کیا تو خلع کی وجہ سے عورت پر ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی اور عورت کے ذمہ مال واجب ہوگا۔ لقولہ علیہ السلام الخلع تطلیقۃ بائنۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خلع دینا ایک طلاق بائن دینا ہے ف۔ اس حدیث کو دارقطنی اور بیہقی نے ابن عباس سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں ایک راوی ضعیف ہے اور بہتر دلیل حدیث ثابت بن قیس ہے کہ اسمیں آپ نے طلاق دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس عورت کی راہ چھوڑ دے اور عورت کو عدت کا حکم دیا تو یہ دلیل ہے کہ وہ طلاق بائنہ تھی ورنہ راہ نہ چھوٹتی۔ ولانہ یحتمل الطلاق حتی صار من الکنایات والواقع بالکنایات بائن الا ان ذکر المال اغنی عن النیۃ ہہنا۔ اور اس دلیل سے کہ خلع دینے میں طلاق کا احتمال موجود ہے یہاں تک کہ وہ کنایہ کی طلاقوں میں سے ہو گیا تو اور کنایہ کی لفظ سے جو طلاق

پڑتی ہے وہ بائنہ ہوتی ہے لیکن بیان مال ذکر کرنے کی وجہ سے نیت کی حاجت نہیں رہی ف۔ و خلع میں بدون نیت کے
طلاق بائن ہو گئی۔ ولانها لا تبذل المال الا لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة۔ اور اس دلیل سے کہ عورت اپنے ذمہ
مال کو نہیں قبول کرتی مگر اسی واسطے کہ اسکی جان اسکے قابو میں ہو جائے اور ایسا جبھی ہوگا کہ وہ بائنہ ہو جاوے ف۔ اور
یہی قول حضرت عثمان و علی و ابن مسعود و ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم کا اور حسن بصری و سعید ابن مسیب و عطاء و شریح و عامر
و مجاہد و ابو سلمہ و ابراہیم نخعی و زہری و اوزاعی رحمہ اللہ و سفیان ثوری و مالک و شافعی کا قول ہے ترمذی رحمہ اللہ نے کہا کہ اکثر
صحابہ و تابعین و فقہا کے نزدیک خلع لینے والی عورت کی عدت مثل مطلقہ کے ہے اور یہی سفیان ثوری و اہل کوفہ کا مذہب ہے اور یہی
احمد و اسحاق کا قول ہے اور بعضے صحابہ وغیرہم کے نزدیک خلع والی کی عدت ایک حیض ہے اور اسحاق نے کہا کہ یہ مذہب بھی قوی ہے
وان كان النشوز من قبله يكره له ان ياخذ منها عوضا۔ اور اگر سرکشی شوہر کیجانب سے ہو تو شوہر کو مکروہ ہے کہ زوجہ سے عوض
لے ف۔ یعنی زوجہ سے مال لینا مکروہ ہے بلکہ یوں ہی طلاق دیدے۔ لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان
زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا۔ یعنی اللہ تعالی نے حکم دیا کہ اگر تم ایک زوجہ کی جگہ دوسری زوجہ بدلنا
چاہو حالانکہ پہلے ایک زوجہ کو ڈھیر بھر دیا ہے تو اس میں سے کچھ مت لو۔ ولانه اوحشها بالاستبدال فلا يزيد في وحشتها
باخذ المال۔ اور اس وجہ سے نہ لیوے کہ اسنے زوجہ کو بدلنے کے ساتھ وحشت و پریشانی ڈالی تو اسکی پریشانی پر مال لیکر زیادہ
نکرے۔ وان كان النشوز منها كرهنا له ان ياخذ منها اكثر مما اعطاها۔ اور اگر سرکشی زوجہ کی طرف سے ہو تو طلاق المبسوط
کے موافق ہم شوہر کے واسطے مکروہ جانتے ہیں کہ زوجہ سے اس سے زیادہ لے جو دیا ہے ف۔ یعنی مقدار مہر سے زیادہ نہ لے۔ وفي
رواية الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا بدءاً۔ اور جامع صغیر کی روایت میں مہر سے بڑھتی لینا بھی جائز
ہے بدلیل اس آیت کے جو ہم سابق میں تلاوت کر چکے ف۔ یعنی قولہ تعالی فلا جناح عليهما فيما افتدت به۔ کیونکہ اسمیں مطلقاً فدیہ
کی اجازت دی خواہ مہر سے کم ہو یا زیادہ ہو۔ وجه الاخرى قوله عليه السلام في امرأة ثابت بن قيس بن شماس
اما الزيادة فلا وقد كان النشوز منها۔ اور دوسری روایت یعنی روایت مبسوط کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ثابت ابن
قیس کی عورت کے بارہ میں یہ فرمانا کہ اس سے زیادتی نہیں حالانکہ سرکشی عورت ہی کیطرف سے تھی اس حدیث کو ابو داؤد نے
مراسیل میں عطاء سے مرسل روایت کیا اور دارقطنی نے ابو الزبیر سے مرسل روایت کیا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن
قیس کی زوجہ سے کہا کہ کیا تو اسکو اسکا باغ واپس کریگی تو اسنے عرض کیا کہ جی ہاں اور اسپر زیادہ بھی تب آپ نے فرمایا کہ تیری زیادتی
نہیں لیکن اسکا باغ واپس دے۔ ہمارے نزدیک حدیث مرسل حجت ہوتی ہے اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کی جسکے آخر
میں مذکور ہے کہ آپ نے ثابت ابن قیس کو فرمایا کہ اپنا باغ واپس لے اور زیادتی مت لے ورواہ احمد اور یہ مسئلہ علمائے صحابہ رضی اللہ
عنہم میں اختلافی تھا چنانچہ عبد الرزاق نے معمر سے اسنے عبد اللہ ابن محمد ابن عقیل سے روایت کی کہ ربیع بنت معوذ بن عفراء نے مجھے
بیان کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے ہر ایسی چیز پر کہ جسکی میں مالک تھی خلع لیا پس یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا
تو آپ نے اسکی اجازت دی اور میرے شوہر کو فرمایا کہ اسکے سر کا موباف اور اس سے کم تک لے لے اور عبد الرزاق نے معمر سے اسنے
لیث سے اسنے حکم ابن عتیبہ سے اسنے حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ آپ فرماتے تھے کہ جو دیا ہے اس سے
زیادہ نہ لیوے اور یہی طاؤس کا قول ہے مترجم کے نزدیک توفیق یہ معلوم ہوتی ہے کہ شوہر کو مہر سے زیادتی پر خلع ٹھہرانا نہ چاہیے لیکن اگر
زیادتی پر قرارداد ہو کر طلاق دی تو زیادتی عورت کے ذمہ لازم ہو گی پھر مرد کو بہتر ہے کہ وہ زیادتی کو واپس کر دے واللہ تعالی اعلم۔
ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء۔ اور اگر شوہر نے مہر سے زیادہ لے لیا تو قاضی کے حکم میں جائز ہے ف۔ کیونکہ جب مرد نے
اس کل مال پر اسکو طلاق دی ہے تو عورت کے ذمہ سب لازم ہوا تو لا محالہ قاضی یہی حکم دیگا۔ وكذلك اذا اخذ والنشوز منه

لا

Marfat.com

اور اسی طرح جس حالت مین شوہر کی طرف سے سرکشی ہو تو بھی حکم قضا مین اُسکو زیادتی لینا جائز ہی۔ لان مقتضی ما تلونا شیئان
الجواز حکما والاباحۃ وقد ترک العمل بہ فی حق الاباحۃ لمعارض فبقی معمولا فی الباقی۔ اسواسطے کہ جو آیت ہمنے تلاوت
کی وہ دو باتون کو مقتضی ہی ایک تو حکما جائز ہوتا اور دوسرے مباح ہونا اور حال یہ ہی کہ معارضہ کی وجہ سے اباحت کے حق مین
عمل چھوڑ دیا گیا تو باقی کے حق مین آیت پر عمل رہا ف۔ اسکی توضیح یہ ہی کہ قولہ تعالے فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ اس سے
نکلتا ہی کہ زیادتی لینا حکم قضا مین جائز ہی اور گناہ نہونے سے یہ نکلتا ہی کہ وہ اللہ تعالے کے نزدیک بھی مباح ہی لیکن دوسری
آیت قولہ تعالی فلا تاخذوا منہ شیئا سے یہ نکلتا ہی کہ لینا نہین جائز ہی تو پہلے حکم سے معارضہ ہوا مگر صرف دیانت کی راہ سے اور جو
نکلتا تو حکم قاضی کی راہ سے جائز باقی رہا۔ وان طلقہا علی مال فقبلت وقع الطلاق ولزمہا المال۔ اور اگر شوہر نے
اُسکو مال پر طلاق دی پس اُسنے قبول کرلی تو طلاق پڑ گئی اور عورت کے ذمہ مال لازم ہوا ف۔ مثلاً کہا کہ تجھکو بعوض ہزار درم
کے یا ہزار درم پر طلاق ہی پس زوجہ نے کہا کہ مین نے قبول کی تو واقع ہو جائیگی اور مال لازم ہوگا۔ لان الزوج یستبد بالطلاق
تنجیزا او تعلیقا وقد علقہ بقبولہا۔ کیونکہ شوہر کو فی الحال طلاق یا معلق طلاق دینے کا مستقل اختیار ہی اور یہان اُسنے
طلاق کو عورت کے قبول پر معلق کیا ہی ف۔ لیکن اس طلاق مین عورت کے ذمہ مال لازم آتا ہی لہذا اُسکا قبول کرنا شرط ہی پس
اگر قبول کرے تو طلاق واقع اور مال لازم ہی۔ والمراۃ تملک التزام المال لولایتہا علی نفسہا۔ اور عورت کو اپنے ذمہ
مال لازم کر لینے کا اختیار حاصل ہی کیونکہ وہ اپنے نفس پر مختار ہی۔ وملک النکاح مما یجوز الاعتیاض عنہ وان لم یکن مالا
کالقصاص۔ اور ملک نکاح ایسی چیز ہی کہ اُسکا عوض لینا جائز ہی اگرچہ وہ مال نہو جیسے قصاص ف۔ کہ قصاص اگرچہ مال
نہین ہی مگر جب کسی پر حق قصاص ثابت ہوا تو جائز ہی کہ قصاص چھوڑ کر اسکے عوض مال دیدے جبکہ قاتل منظور کر لے
اسیطرح اگر یہان عورت نے ملک نکاح کے عوض مال اپنے ذمہ لیا تو جائز ہی اور طلاق واقع ہو جائیگی۔ وکان الطلاق بائنا
اور یہ طلاق بائنہ ہوگی۔ لما بینا۔ بدلیل اسکے کہ جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی عورت تو جبھی مال اپنے ذمہ لیتی ہی کہ اُسکی ذات خودمختار
ہو جائے اور یہ جبھی ہوگا کہ طلاق بائنہ ہو۔ ولانہ معاوضۃ المال بالنفس وقد ملک الزوج احد البدلین فتملک
ہی الآخر وہو النفس تحقیقا للمساواۃ اور اس دلیل سے کہ یہ معاملہ تو ذات کا معاوضہ مال سے ہی اور حال یہ ہی کہ دونون
بدل مین سے شوہر ایک کا مالک ہوا یعنی مال کا تو عورت دوسرے بدل کی مالک ہوگی اور وہ اُسکی ذات ہی تاکہ دونون مین برابری
ٹھیک ہو۔ قال وان بطل العوض فی الخلع مثل ان یخالع المسلم علی خمر او خنزیر او میتۃ فلا شیٔ للزوج والفرقۃ
بائنۃ وان بطل العوض فی الطلاق کان رجعیا۔ قدوری نے منجملہ فرق خلع وطلاق کے بیان فرمایا کہ اگر خلع مین عوض
باطل ہو جیسے مسلمان نے اپنی زوجہ سے شراب یا سور یا مردار پر خلع کیا تو شوہر کے لیے کچھ عوض نہوگا اور یہ جدائی بائنہ ہوگی اور
اگر طلاق مین عوض باطل ہوا تو طلاق رجعی ہوگی ف۔ مثلاً زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھکو ایک من شراب پر خلع دیا اور زوجہ
نے قبول کیا تو طلاق بائنہ واقع ہوئی اور شوہر مسلمان کے واسطے شراب نہوگی اور اگر کہا کہ مین نے تجھے ایک من شراب پر طلاق
دی اور عورت نے قبول کی تو شراب کا عوض باطل ہی لیکن طلاق رجعی ہوئی حتی کہ چاہے رجوع کرلے پس طلاق دونو صورتون مین
واقع ہوئی اور عوض بھی دونو صورتون مین باطل ہی لیکن خلع کی صورت مین طلاق بائنہ ہی اور دوسری صورت مین رجعی ہی۔ فوقوع
الطلاق فی الوجہین للتعلیق بالقبول۔ پس دونون صورتون مین طلاق واقع ہونا اسوجہ سے ہوا کہ وہ عورت کے قبول
کرنے پر موقوف تھی ف۔ پس جب عورت نے قبول کی واقع ہوگئی۔ وافتراقہما فی الحکم لانہ لما بطل العوض کان العامل
فی الاول لفظ الخلع وہو کنایۃ وفی الثانی الصریح وہو یعقب الرجعۃ۔ اور دونون طلاقون کا حکم مین مختلف ہونا یعنی ایک
بائنہ اور دوسری رجعیہ ہی اسوجہ سے ہوا کہ جب عوض باطل ٹھہرا تو پہلی صورت مین عمل کرنے والا لفظ خلع ہی اور یہ کنایہ ہی یعنی

مثل کنایات کے اس سے بائنہ طلاق ہوگی اور دوسری صورت مین عمل کرنے والا صریح لفظ طلاق ہے تو صریح طلاق کے پیچھے رجعت
لگی ہوتی ہے۔ وانما لم یجب للزوج شیئ علیہا لانہا ما سمت مالا حتی تصیر غارۃ لہ۔ اور رہا شوہر کے واسطے عورت پر
کچھ واجب نہوا تو اسوجہ سے کہ عورت نے کوئی مال قیمت دار بیان نہین کیا تاکہ مرد کو دھوکا دینے والی ٹھہرے۔ ولانہ لا وجہ الی
ایجاب المسمی للاسلام ولا الی ایجاب غیرہ لعدم الالتزام۔ اور اسوجہ سے کہ جس چیز کا نام لیا گیا اُسکو واجب کرنے کی کوئی
صورت نہین کیونکہ شوہر مسلمان ہے وہ شراب وغیرہ کا مالک نہین ہو سکتا اور بیان کی ہوئی چیز کے سواے دوسری چیز کے لازم کرنے
کی بھی کوئی صورت نہین کیونکہ عورت نے اسکو اپنے ذمہ قبول نہین کیا ف۔ تو معلوم ہوا کہ شراب یا سور یا مردار لازم نہین آوے گی
اور دوسری چیز بھی لازم نہین ہوگی لہذا شوہر کے لیے کچھ لازم نہین ہوا۔ بخلاف ما اذا خالع علی خل بعینہ فظہر انہ خمر لانہا
سمت مالا فصار مغرورا۔ بخلاف اُس صورت کے جب شوہر نے کسی معین سرکہ پر اُسکو خلع دیا ہو پھر ظاہر ہوا کہ وہ تو شراب
ہے تو اس صورت مین اسکے مثل سرکہ واجب ہوگا کیونکہ عورت نے مال کا نام لیا تھا تو شوہر دھوکا کھانے والا ہو گیا۔ وبخلاف
ما اذا کاتب او اعتق علی خمر حیث تجب قیمۃ العبد لان ملک المولی فیہ متقوم وما رضی بزوالہ مجانا۔ اور بخلاف
اُس صورت کے جب اپنے غلام کو شراب پر مکاتب یا آزاد کیا کہ اس صورت مین غلام کی قیمت واجب ہوگی اسواسطے کہ غلام مین
مالک کی ملک قیمت سے موجود ہے اور مالک اس ملک کو مفت زائل کرنے پر راضی نہین ہوا ہے ف۔ تو جو کچھ قیمت اس غلام
کی تھی وہ غلام کو ادا کرنی پڑیگی پس غلام کے ملک مین اور زوجہ کے ملک مین یہ فرق ہے کہ جب غلام کو اپنی ملک سے نکالا تو وہ قیمت دار
مال تھا۔ واما ملک البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم علی ما نذکر۔ اور رہی عورت کی بضع تو وہ طلاق سے خلع ہونے کی
حالت مین کچھ قیمتی مال نہین ہے چنانچہ ہم ذکر کرینگے۔ وبخلاف النکاح لان البضع فی حالۃ الدخول متقوم۔ اور برخلاف شراب
پر نکاح کرنے کے ہان مہر لازم آتا ہے اسوجہ سے کہ عورت کی بضع شوہر کی ملک مین آنے کی حالت مین قیمتی مال ہوتا ہے۔ والفقہ
انہ شریف فلم یشرع تملکہ الا بعوض اظہارا لشرفہ فاما الاسقاط فنفسہ شریف فلا حاجۃ الی ایجاب المال
اور بھید اسکے اندر یہ ہے کہ بضع عورت ایک شریف چیز ہے تو شرع نے اُسکا ملک مین لانا بغیر عوض نہین رکھا تاکہ اسکی شرافت
ظاہر ہو اور رہا اُس سے ملک کو ساقط کرنا تو وہ اپنی ذات مین شریف ہے پھر مال واجب کرنے کی کوئی حاجت نہین ہے۔ قال
وما جاز ان یکون مہرا جاز ان یکون بدلا فی الخلع شیخ قدوری نے فرمایا کہ جو چیز مہر ہو سکتی ہے وہ بالاجماع خلع کا عوض ہو سکتی ہے۔ لان
ما یصلح عوضا للمتقوم اولی ان یصلح لغیر المتقوم۔ اسوجہ سے کہ جو چیز قیمتی بضع کا عوض ہو سکے تو بدرجہ اولی غیر قیمتی کا عوض ہو سکتی ہے۔ فان
قالت لہ خالعنی علی ما فی یدی فخالعہا ولم یکن فی یدہا شیئ فلا شیئ علیہا۔ پس اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے
ہاتھ مین ہے پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا حالانکہ عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت پر کچھ واجب نہوگا۔ لانہا لم تغرہ
بتسمیۃ المال۔ کیونکہ عورت نے شوہر کو مال کا نام لیکر دھوکا نہین دیا۔ وان قالت خالعنی علی ما فی یدی من
مال فخالعہا فلم یکن فی یدہا شیئ ردت علیہ مہرہا۔ اور اگر زوجہ نے کہا کہ مجھے خلع دیدے اس چیز پر جو میرے ہاتھ مین
از قسم مال ہے پس شوہر نے اُسکو خلع دیدیا پھر دیکھا تو عورت کے ہاتھ مین کچھ نہ تھا تو عورت اُسکو مہر واپس کرے۔ لانہا لما سمت
مالا لم یکن الزوج راضیا بالزوال الا بعوض ولا وجہ الی ایجاب المسمی وقیمتہ للجہالۃ ولا الی قیمۃ البضع
اعنی مہر المثل لانہ غیر متقوم حالۃ الخروج فتعین ایجاب ما قام بہ علی الزوج دفعا للضرر عنہ۔ اسواسطے کہ جب
عورت نے مال بیان کیا ہے تو شوہر بغیر عوض لیے ملک نکاح دور کرنے پر راضی نہین ہوا پھر عوض مین جو مال بیان کیا وہ لازم کرنے
کی کوئی صورت نہین اور نہ اُسکی قیمت لازم ہو سکتی ہے کیونکہ وہ تو بالکل مجہول ہے اور عورت کی بضع کی قیمت یعنی مہر مثل لازم کرنے کی
بھی صورت نہین ہے کیونکہ ملک سے نکلتے وقت بضع کی قیمت نہین ہوتی رہی مہر اکرنے مین شوہر کا جو دیا ہے وہ واجب کیا ہے

یعنی مہر تاکہ شوہر سے ضرر دور ہو۔ ولو قالت خالعنی علی ما فی یدی من دراہم او من الدراہم ففعل فلم یکن فی یدہا شئی
فعلیہا ثلثۃ دراہم۔ اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے خلع دے اس چیز پر جو میرے ہاتھ میں از قسم درم ہے پس شوہر نے ایسا کیا مگر
عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو عورت پر تین درم واجب ہونگے ف۔ یہ اُسوقت کہ عربی زبان میں کہا ہو۔ لانہا سمت الجمع
واقلہ ثلاثۃ۔ کیونکہ عورت نے لفظ جمع بیان کیا یعنے دراہم اور کمتر جمع تین ہیں ف۔ اس سے کم نہیں ہو سکتے تو یہ مقدار قطعی ہے
وکلمۃ من ہہنا للصلۃ دون التبعیض لان الکلام یختل۔ اور حرف من اس مقام پر صلہ کے واسطے ہے اور تبعیض بیان کرنے
کے لیے نہیں ہے کیونکہ بدون اسکے کلام میں خلل پیدا ہوا جاتا ہے ف۔ اور جس کلام میں حرف من نکالنے سے خلل پیدا ہو وہ بیان
کے لیے ہوتا ہے۔ وان اختلعت علی عبد لہا ابق علی انہا بریۃ من ضمانہ لم تبرأ وعلیہا تسلیم عینہ ان قدرت وتسلیم
قیمتہ ان عجزت۔ اور اگر زوجہ نے شوہر سے ایسے غلام پر خلع لیا جو بھاگا ہوا ہے اس شرط پر کہ عورت اس غلام کی ضمانت سے
پاک ہے تو وہ پاک نہوگی اور اُسپر واجب ہوگا کہ اگر قادر ہو تو بعینہ یہی غلام سپرد کرے اور اگر عاجز ہو تو اُسکی قیمت دیوے۔ لان عقد
المعاوضۃ یقتضی سلامۃ العوض واشتراط البراءۃ عنہ شرط فاسد فیبطل۔ کیونکہ خلع باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے تو مقتضی
ہے کہ جو عوض ٹھہرا ہے وہ سپرد کرے اور عوض سے پاک ہونے کی شرط فاسد ہے تو وہ باطل ہو جائیگی۔ الا ان الخلع لا یبطل بالشروط
الفاسدۃ۔ لیکن خلع کی حالت یہ ہے کہ وہ فاسد شرطیں لگانے سے باطل نہیں ہوتا ہے۔ وعلی ہذا النکاح۔ اور اسی تفصیل سے
نکاح کا حکم ہے ف۔ چنانچہ اگر بھاگے ہوئے غلام پر کسی عورت سے نکاح کیا بشرطیکہ شوہر اُسکی ضمانت سے بری ہے تو ضمانت
سے بری نہوگا اور یہ شرط باطل ہے اور نکاح صحیح رہا پھر اگر یہی غلام ہاتھ آوے تو یہی دے ورنہ اسکی قیمت دے۔ واذا قالت
طلقنی ثلثا بالف فطلقہا واحدۃ فعلیہا ثلث الالف۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو مجھے تین طلاق بعوض ہزار کے دیدے
پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو عورت پر ہزار کی تہائی واجب ہوگی۔ لانہا لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت کل
واحدۃ بثلث الالف۔ کیونکہ عورت نے جب تین طلاقیں بعوض ہزار کے مانگیں تو اسنے ہر طلاق بعوض تہائی ہزار کے مانگی۔
وہذا لان حرف الباء تصحب الاعواض والعوض ینقسم علی المعوض۔ اور یہ اسوجہ سے ہے کہ حرف با عوضوں پر
داخل ہوتی ہے اور عوض اپنے معوض پر تقسیم ہوتا ہے ف۔ تو ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم ہوئے پس ہر طلاق کے عوض ہزار
کی تہائی پڑی۔ وانما کان الطلاق بائنا لوجوب المال۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ اسکے عوض مال واجب ہوا ہے۔ وان قالت
طلقنی ثلثا علی الف فطلقہا واحدۃ فلا شئی علیہا عند ابی حنیفۃ ویملک الرجعۃ وقالا ہی واحدۃ بائنۃ بثلث الالف
اور اگر عورت نے کہا کہ مجھے تین طلاق ایک ہزار پر دیدے پس شوہر نے اُسکو ایک طلاق دی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت پر
کچھ واجب نہیں اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہے اور صاحبین نے کہا کہ ایک طلاق بائنہ بعوض تہائی ہزار کے واقع ہوگی۔ لان کلمۃ
علی بمنزلۃ الباء فی المعاوضات حتی ان قولہم احمل ہذا الطعام بدرہم او علی درہم سواء۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے
کہ حرف علی بھی معاوضہ کے معاملات میں بمنزلہ حرف با کے ہوتا ہے حتی کہ لوگوں میں یہ محاورہ کہ یہ اناج اُٹھالے بعوض ایک درم کے
یا ایک درم پر یہ دونوں یکساں ہیں۔ ولہ ان کلمۃ علی للشرط قال اللہ تعالیٰ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف علی واسطے شرط
کے آتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا۔ یعنی اے رسول اللہ یہ عورتیں تجھسے بیعت کریں اس
شرط پر کہ شریک نہ بناویں اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی چیز کو ف۔ پس اسمیں حرف علی بمعنی شرط آیا ہے۔ ومن قال لامرأتہ
انت طالق علی ان تدخل الدار کان شرطا۔ اور جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے اس بات پر کہ تو اس گھر میں جاوے تو یہ شرط
ہے ف۔ یعنی اگر وہ اس گھر میں گئی تو طالقہ ہے۔ وہذا لانہ للزوم حقیقۃ واستعیر للشرط لانہ یلازم الجزاء۔ اور اسکی وجہ یہ
ہے کہ حرف علی درحقیقت لزوم کے لیے آتا ہے اور اسکو شرط کے لیے اسواسطے استعارہ کیا کہ شرط اپنی جزا کے ساتھ لازم ہوتی ہے ف۔

Marfat.com

ہوا نہیں ہوتی جائے تو جب شرط پائی جاوے تو ساتھ ہی جزا پائی جائیگی۔ واذا کان للشرط فالمشروط لا یتوزع علی اجزاء الشرط
بخلاف الباء لانہ للعوض علی ما مر۔ اور جب کلمہ علیٰ شرط کے واسطے ٹھہرا تو جس چیز کی شرط ہو وہ شرط کے اجزا پر تقسیم نہیں ہوتی
یعنی ہزار درم تین طلاقوں پر تقسیم نہونگے بخلاف حرف باء کے کہ وہ تو عوض کے لیے ہوا کرتی ہے جیسا کہ گذر چکا ف۔ اور عوض اپنے معوض
پر تقسیم ہوتا ہے۔ واذا لم یجب المال کان مبتدأ فوقع الطلاق وتملک الرجعۃ۔ اور جب مال واجب نہوا تو یہ طلاق شوہر
کیطرف سے ابتدائی ہوگئی پس طلاق پڑ جائیگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا۔ ولو قال الزوج طلقی نفسک ثلثا بالف او
علی الف فطلقت نفسہا واحدۃ لم یقع شئ۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ تو اپنے آپ کو تین طلاقیں بعوض ہزار کے
یا ہزار پر دیدے پس عورت نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی تو کچھ واقع نہوگی۔ لان الزوج ما رضی بالبینونۃ الا لیسلم الالف
کلہا بخلاف قولہا طلقنی ثلثا بالف لانہا لما رضیت بالبینونۃ بالف کانت لبعضہا ارضی۔ اسوجہ سے کہ شوہر اسکے بائن
کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا مگر اسی طور پر کہ شوہر کو پورے ہزار درم ملیں بخلاف اسکے جب عورت نے درخواست کی کہ تو مجھے
تین طلاقیں بعوض ہزار درم کے دیدے تو ایک واقع ہوتی ہے کیونکہ عورت جب ہزار درم کی عوض بائنہ ہونے پر راضی ہوئی تو
ہزار کے جزو یعنی ایک تہائی پر بائنہ ہونے میں بدرجہ اولےٰ رضامند ہوگی ف۔ خلاصہ یہ کہ مرد کا مقصود ہزار درم ملنا ہے تو
ہزار کے جزو پر رضامندی ظاہر نہوگی اور عورت کا مقصود بائنہ ہونا تو جسقدر کم مال پر حاصل ہو اُسکی عین خوشی ہے۔ ولو قال
انت طالق علی الف فقبلت طلقت وعلیہا الالف وہو کقولہ انت طالق بالف۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تو ہزار
درم پر طالقہ ہے پس عورت نے قبول کیا تو طالقہ ہو جائیگی اور اُسپر ہزار درم لازم ہونگے اور یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ تو بعوض ہزار درم
کے طالقہ ہے۔ ولا بد من القبول فی الوجہین لان معنی قولہ بالف بعوض الف یجب لی علیک ومعنی قولہ علی الف
علی شرط الف یکون لی علیک والعوض لا یجب بدون قبولہ والمعلق بالشرط لا ینزل قبل وجودہ والطلاق
بائن لما قلنا۔ اور خواہ ہزار پر کہے یا ہزار کے عوض کہے دونوں صورتوں میں عورت کا قبول کرنا ضرور ہے کیونکہ بعوض ہزار کہنے کے
یہ معنی کہ بعوض ایسے ہزار کے جو میرے تجھپر واجب ہونگے اور ہزار پر کہنے کے یہ معنی کہ ایسے ہزار کی شرط پر کہ جو میرے تجھپر لازم ہونگے
اور عوض بغیر قبول کیے واجب نہیں ہوتا ہے اور جو چیز شرط پر معلق ہے وہ جبھی لازم ہوتی ہے کہ شرط پائی جاوے اور واقع ہوکر یہ طلاق بائنہ
ہوگی بوجہ اس دلیل کے جسکو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی یہ طلاق معاوضہ بمال لازم ہوکر پڑی تو بائنہ ہوگی تاکہ مرد کو مال
اور عورت کو اُسکی ذات پر اختیار کامل حاصل ہو۔ ولو قال لامرأتہ انت طالق وعلیک الف فقبلت او قال
لعبدہ انت حر وعلیک الف فقبل عتق العبد وطلقت المرأۃ ولا شئ علیہما عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر شوہر نے اپنی زوجہ
سے کہا کہ تو طالقہ ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں اُس عورت نے قبول کیا یا مالک نے اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد ہے اور تجھپر ہزار درم ہیں پس غلام
نے قبول کیا تو غلام آزاد ہوا اور عورت طالقہ ہوئی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ان دونوں پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ فکذا اذا لم
یقبلا۔ اور اسیطرح اگر دونوں نے قبول نکیا ف۔ یعنی عورت طالقہ اور غلام آزاد ہو جائیگا اور جب قبول کرنے کی صورت میں کچھ واجب
نہوا تو قبول نکرنے میں بدرجہ اولی واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ وقالا علی کل واحد منہما الالف اذا قبل
واذا لم یقبل لا یقع الطلاق والعتاق۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ عورت اور غلام ہر ایک پر ہزار درم لازم ہونگے جبکہ اُسنے
قبول کر لیا ہو اور اگر نہ قبول کیا تو عورت پر طلاق نہوگی اور غلام آزاد نہوگا۔ لان ہذا الکلام یستعمل للمعاوضۃ فان قولہم احمل
ہذا المتاع ولک درہم بمنزلۃ قولہم بدرہم۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کلام محاورہ میں معاوضہ کے لیے آتا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ تو
اس اسباب کو اُٹھا لیچل اور تیرے واسطے ایک درم ہے بمنزلہ اس قول کے ہے کہ تو اسکو اُٹھا لیچل بعوض ایک درم کے۔ ولہ انہ جملۃ
تامۃ فلا ترتبط بما قبلہ الا بدلالۃ اذ الاصل فیہا الاستقلال ولا دلالۃ لان الطلاق والعتاق ینفکان عن المال

Marfat.com

بخلاف البیع والاجارة لانهما لا یوجدان دونه - اور امام ابو حنیفہ کی یہ دلیل ہے کہ تجھ پر ہزار درم کہنا جملہ تامہ ہے وہ اپنے ماسبق
کلام سے نہیں باندھا جائیگا مگر جبکہ کوئی دلیل ہو اسواسطے کہ دوسرے جملہ میں اصل یہ ہے کہ وہ خود مستقل ہو اور یہاں کوئی دلیل موجود
نہیں ہے اسواسطے کہ طلاق دینا اور آزاد کرنا بغیر مال کے بھی ہوا کرتے ہیں بخلاف بیع کے اور کرایہ کے کہ یہ دونوں بغیر بدل کے نہیں
پائے جاتے ہیں ف - خلاصہ یہ ہے کہ صاحبین نے یہ معنی لیے کہ تجھ پر طلاق ہے اس حالت میں کہ تجھ پر ہزار درم ہیں یا تو آزاد ہے درحالیکہ
تجھ پر ہزار درم ہیں مگر امام ابو حنیفہ نے کہا کہ اس جملہ کو حال ٹھہرانا بغیر دلیل ہے لہذا طلاق وعتاق واقع ہو جانے کے بعد شوہر و مولیٰ پر
ہزار درم رکھے حالانکہ اسکے رکھنے سے نہیں لازم نہ ہو جائینگے اگرچہ وے قبول کریں - ولو قال انت طالق علی الف علی
انی بالخیار او علی انک بالخیار ثلثة ایام فقبلت فالخیار باطل اذا کان للزوج وہو جائز اذا کان للمرأة - اور اگر شوہر
نے کہا کہ تو طالقہ ہزار درم پر اس شرط پر ہے کہ تین روز تک مجھے اختیار ہے یا تجھے اختیار ہے پس عورت نے قبول کیا پس اگر یہ خیار
شوہر نے اپنے لیے رکھا ہو تو اختیار باطل ہے اور عورت طالقہ ہو جائیگی - اور اگر یہ خیار عورت کے واسطے ہو تو جائز ہے - فان ردت
الخیار فی الثلث بطل وان لم ترد طلقت ولزمها الالف وہذا عند ابی حنیفة وقالا الخیار باطل فی الوجہین
والطلاق واقع وعلیہا الف درہم - پھر اگر عورت نے تین دن کے اندر اپنا اختیار رد کر دیا تو طلاق باطل ہو گئی اور اگر اسنے
رد نہ کیا تو وہ طالقہ ہوئی اور اسپر ہزار درم لازم ہوئے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین نے کہا دونوں صورتوں میں خیار
باطل ہے خواہ مرد کی جانب ہو یا عورت کی جانب ہو اور طلاق پڑ گئی اور عورت پر ہزار درم لازم ہیں - لان الخیار للفسخ بعد الانعقاد
لا للمنع من الانعقاد والتصرفان لا یحتملان الفسخ من الجانبین لانہ فی جانبہ یمین ومن جانبہا شرط - کیونکہ خیار تو
بعد منعقد ہونے کے معاملہ کو رد کر دینے کے لیے ہوتا ہے اور اسواسطے نہیں ہوتا کہ معاملہ منعقد نہ ہو اور یہاں شوہر کا کہنا اور عورت کا قبول کرنا
دونوں طرف سے دونوں تصرف اس قابل نہیں کہ ٹوٹ سکیں کیونکہ شوہر کی جانب سے خلع دینا قسم ہے اور زوجہ کی جانب سے
قبول کرنا شرط ہے ف - اور یہ کوئی قابل فسخ نہیں ہے - ولابی حنیفة رحمہ اللہ ان الخلع فی جانبہا بمنزلة البیع حتی یصح رجوعہا
ولا یتوقف علی ما وراء المجلس فیصح اشتراط الخیار فیہ اما فی جانبہ یمین حتی لا یصح رجوعہ ویتوقف علی ما وراء المجلس
ولا خیار وجانب العبد فی العتاق مثل جانبہا فی الطلاق - اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی یہ دلیل ہے کہ عورت کی جانب سے
خلع لینا بمنزلہ بیع مول لینے کے ہے حتی کہ عورت کا درخواست خلع سے رجوع کر لینا جائز ہے اور مجلس خلع کے بعد اسکا توقف نہیں ہے تو
تو خلع میں خیار کی شرط کرنا صحیح ہوا اور رہا شوہر کی جانب تو خلع قسم ہے حتی کہ شوہر کا اس سے رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا اور مجلس کے بعد
پر متوقف ہوتا ہے اور قسم میں خیار جائز نہیں ہے اور واضح ہو کہ عورت کی جانب طلاق میں جو حال ہے وہی عتاق میں غلام کی جانب
ہوتا ہے ف - توضیح یہ ہے کہ جب مرد نے کہا کہ میں نے تجھے ہزار درم پر خلع دیا تو گویا یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم دینا قبول کرے
تو تجھے بائن طلاق ہے یہ کلام شرطیہ ہے کہ اس سے رجوع نہیں ممکن ہے تو اسمیں شوہر جائز کرنے کے طور پر اپنے واسطے کسی وقت تک
خیار نہیں رکھ سکتا بلکہ یہ دائمی لازم ہے حتی کہ اگر عورت بعد اس جلسہ کے کسی وقت قبول کرے تو شرط پوری ہونے سے طلاق پڑ جائیگی
لیکن عورت کا اسکو قبول کرنا گویا اپنے آپ کو شوہر سے بعوض ہزار کے خریدنا ہے تو اسکے حق میں یہ بمنزلہ بیع کے ہے کہ اسنے ہزار دیکر
بدلے اپنی بضع پائی لہذا بیع کے احکام معتبر ہوئے چنانچہ اگر اس مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو مرد کا ایجاب باطل ہو گیا اور جیسے بیع
میں خیار جائز ہے پس مشتری جائز کر لیتا ہے اسیطرح عورت کو بھی تین روز کا جائز کرنا جائز ہے اور اسیطرح اگر غلام نے اپنے آپکو اپنے مولیٰ
سے خریدا اس شرط پر کہ مجھے تین روز خیار ہے تو جائز ہے اور اگر مولیٰ نے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے بشرطیکہ مجھے تین روز خیار ہے تو مولیٰ
کا خیار باطل ہے اور اگر کہا کہ بشرطیکہ تجھے تین روز خیار ہے تو غلام کا اختیار جائز ہے پس خلع میں جو حال عورت کی جانب ہے وہی
عتق مالی میں غلام کی جانب ہے - ومن قال لامرأتہ طلقتک امس علی الف درہم فلم تقبلی فقالت قبلت فالقول

Marfat.com

قول الزوج ومن قال لغیرہ بعت منک ہذا العبد بالف درہم امس فلم تقبل فقال قبلت فالقول قول المشتری
جس شخص نے اپنی زوجہ سے کہا کہ مین نے تجھے کل کے روز ہزار درہم پر طلاق دی تھی مگر تو نے قبول نہ کی پس عورت نے کہا کہ مین نے
قبول کر لی تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا اور جسنے دوسرے سے کہا کہ مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ بعوض ہزار درم کے کل کے روز فروخت
کیا تھا مگر تو نے قبول نہین کیا پس دوسرے نے کہا مین قبول کر چکا ہون تو قول مشتری کا قبول ہوگا ف — پس حاصل یہ ہوا
کہ طلاق کے مسئلہ مین شوہر بیچنے والا اور زوجہ خرید نے والی ہو حالانکہ قول شوہر کا قبول ہو اور زوجہ کے گواہ مطلوب ہونگے
اور دوسرے مسئلہ یعنی غلام بیچنے مین خرید نے والے کا قول مقبول ہو اور بائع پر گواہ لازم ہین تو دونون مسئلہ مین فرق ہو
و وجہ الفرق ان الطلاق بالمال یمین من جانبہ فالاقرار بہ لا یکون اقرارا بالشرط لصحتہ بدونہ اما البیع فلا یتم
الا بالقبول والاقرار بما لا یتم الا بہ فانکارہ القبول رجوع منہ۔ اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ مال کے عوض طلاق دینا شوہر کی جانب
سے شرطیہ قسم ہو تو قسم کا اقرار کرنا شرط پائے جانے کا اقرار نہین ہوگا کیونکہ قسم تو بدون شرط پائے جانے کے صحیح ہوتی ہو اور رہی
بیع تو وہ بدون قبول کیے تمام نہین ہوتی کہ جب بائع نے بیع واقع ہونے کا اقرار کیا تو ایسی چیز کا بھی اقرار کیا جسکے بغیر بیع
پوری نہین ہوتی یعنے مشتری کا قبول تو پھر مشتری کے قبول سے انکار کرنا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا ف — توضیح یہ کہ جب بائع
نے کہا مین نے یہ غلام تیرے ہاتھ کل بیچا تھا تو اقرار کیا کہ تو نے قبول کیا تھا کیونکہ بیچنا بدون قبول مشتری کے نہین ہوتا پھر
یہ کہنا کہ تو نے قبول نہین کیا اپنے اقرار سے پھرنا ہوا تو مفید نہوگا جو مشتری کہے وہی مانا جائیگا اور اگر شوہر نے زوجہ کو خلع
دیا یا مال پر طلاق دی تو یہ اپنی قسم کھانے کا اقرار ہو یعنے اگر تو ایسا کرے تو تجھے طلاق ہو اور اس سے یہ لازم نہین کہ عورت
نے ایسا کیا لہذا عورت پر لازم ہو کہ اپنے قبول کے گواہ لاوے ورنہ مرد کا انکار کرنا قبول ہو۔ قال والمباراۃ کالخلع کلاہما
یسقطان کل حق لکل واحد من الزوجین علی الآخر مما یتعلق بالنکاح عند ابی حنیفۃ رح۔ قدوری نے فرمایا کہ باہم
شوہر و زوجہ کا ایک دوسرے کو بری کرنا خلع کے مانند ہو کہ مبارات و خلع دونون مین سے ہر ایک ایسا ہو کہ شوہر و زوجہ کو ہر حق سے
جو نکاح کے متعلق ہو بری کر دیتا ہو یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو ف — مراد ہر حق سے مہر اور گذشتہ ایام کا نان نفقہ جو مقدر
ہو چکا ہو ورنہ خلع کی عدت کے نفقہ و سکنی سے برات نہوگی لیکن نفقہ عدت پر خلع کیا تو وہ بھی ساقط ہو جائیگا مگر سکنی حق شرعی
ہو وہ ساقط نہوگا اور اگر شوہر نے کہا کہ مین نے تجھے خلع دیا اس عورت نے قبول کیا اور کوئی چیز بیان نہ کی تو ابو حنیفہ رح کے
قول پر صحیح یہ کہ فقط مہر ساقط ہو جائیگا خواہ عورت مدخولہ ہو یا نہو اور خواہ عورت نے مہر وصول کیا ہو یا نہ کیا ہو اور شوہر بھی اس سے
واپس نہین لے سکتا۔ مت۔ اور جو قرضہ کہ بسبب نکاح کے نہو بلکہ کسی دوسرے سبب سے شوہر یا زوجہ کا دوسرے پر ہو تو ظاہر الروایۃ
کے موافق وہ ساقط نہوگا اور عینی نے لکھا کہ اگر خلع دیا اور مال ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ مین مہر سے
کچھ ساقط نہوگا ب — اور کہا گیا کہ جس مکان مین طلاق پڑی اسمین عدت چھوڑنا گناہ ہو لیکن اُسکے کرایہ سے شوہر کو بری کرنا جائز
ہو اور یہی صحیح ہو ف — اور اگر خلع دینا خرید و فروخت کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر نے کہا کہ مین نے تیری ذات کو تیرے ہاتھ
بعوض ہزار درم کے فروخت کیا پس عورت نے کہا مین نے خرید لی تو فتاوی صغری مین ہو کہ صحیح یہ کہ وہ بھی مثل خلع دینے
کے ہو۔ اگر خلع کے معاوضہ مین دونون مین یہ شرط کی کہ شوہر اس بچہ کے دودھ پلائی کی اُجرت سے بری ہو تو منتقی مین ہو کہ اگر مدت
بیان کی تو اس مدت تک مثلاً دو برس تک دودھ پلاوے اور فتاوی مین ہو کہ اگر وقت مقرر کیا تو صحیح ہو ورنہ نہین مع — قال
محمد رح لا یسقط فیہما الا ما سمیاہ وابو یوسف رح معہ فی الخلع ومع ابی حنیفۃ رح فی المباراۃ — اور امام محمد نے فرمایا کہ
خلع و مبارات دونون مین ہر حق نکاح نہین ساقط ہوگا سوائے اُسکے جسکو دونون بیان کرین اور ابو یوسف کا قول خلع کی صورت مین
مثل قول امام محمد ہو اور مبارات کی صورت مین مثل قول ابی حنیفہ ہو۔ لمحمد ان ہذہ معاوضۃ وفی المعاوضات یعتبر المشروط

Marfat.com

لا غیرہ - امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ہر ایک خلع و مبارات ایک معاوضہ ہے اور جملہ معاوضات مین اسی امر کا اعتبار ہوتا ہے جو شرط
کر لیا جاوے اور اُسکے سوائے معتبر نہین ہے ف۔ تو جس حق کا ساقط ہونا شرط کیا ہو وہ ساقط ہوگا - ولابی یوسف رح
ان المبارأۃ مفاعلۃ من البراءۃ فتقتضیہا من الجانبین وانہ مطلق قیدناہ بحقوق النکاح لدلالۃ الغرض
اما الخلع فمقتضاہ الانخلاع وقد حصل فی نقض النکاح ولا ضرورۃ الی انقطاع الاحکام - اور ابو یوسف کی دلیل
یہ ہے کہ مبارات کے معنے یہ ہین کہ بری ہونا جانبین سے ہو تو یہ مقتضی ہے کہ شوہر حق زوجہ سے اور زوجہ حق شوہر سے بری ہو جاوے
لیکن حق مطلق تھا ہمنے اُسکو حقوق نکاح سے مقید کیا بدلیل اُنکی غرض کے اور رہا خلع تو وہ بالکل الگ ہو جانے کو مقتضی ہے اور
یہ بات نکاح ٹوٹنے سے حاصل ہوگی تو دوسرے احکام بھی منقطع ہونے کی ضرورت نہ رہی - ولابی حنیفۃ رح ان الخلع ینبئ
عن الفصل ومنہ خلع النعل وخلع العمل وہو مطلق کالمبارأۃ فیعمل باطلاقہما فی النکاح واحکامہ وحقوقہ - اور امام
ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع کے معنے سے جدا کرنا نکلتا ہے جیسے خلع النعل کے معنے جوتے پاؤن سے الگ کرنا اور خلع العمل کے
معنے کام سے الگ ہونا اور وہ مطلق ہے جیسے مبارات تو نکاح اور اسکے احکام اور اُسکے حقوق مین خلع و مبارات کی اطلاق پر عمل
کیا جائیگا ف۔ یعنی مطلقاً ہر ایک حق و حکم نکاح سے خلع و برئیت ہو جائیگی - ومن خلع ابنتہ وہی صغیرۃ بمالہا لم یجز
علیہا - اور جس شخص نے اپنی دختر کا خلع بعوض دختر کے مال کے کرایا حالانکہ دختر صغیرہ ہے تو یہ معاملہ دختر پر جائز نہوگا ف۔
بلکہ خلع کا مال باپ اپنے پاس سے ادا کرے - لانہ لا نظر لہا فیہ اذ البضع فی حالۃ الخروج غیر متقوم والبدل متقوم بخلاف
النکاح لان البضع متقوم عند الدخول ولہذا یعتبر خلع المریضۃ من الثلث ونکاح المریض بمہر المثل من جمیع
المال واذا لم یجز لا یسقط المہر ولا یستحق مالہا - اسوجہ سے کہ خلع لینے مین دختر صغیرہ کے واسطے کوئی بہتری نہین ہے کیونکہ
نکاح سے نکلنے کی حالت مین عورت کی بضع کچھ قیمتی مال نہین ہوتی ہے اور خلع کا جو عوض دیا گیا وہ قیمتی مال ہے برخلاف نکاح کے
یعنے باپ کا اپنی دختر صغیرہ کو کسی کے نکاح مین دینا جائز ہے اسوجہ سے کہ ملک نکاح مین جاتے وقت عورت کی بضع ایک قیمتی چیز
ہوتی ہے اور اسیوجہ مذکورہ کے سبب سے اگر مریض عورت نے ایسے مرض مین خلع لیا جسمین وہ مر گئی تو اُسکا خلع اُسکے تہائی ترکہ
سے معتبر ہوگا اور اگر کسی ایسے مریض نے نکاح کیا جو اسی مرض مین مر گیا تو مہر المثل پر نکاح اس مریض کے تمام ترکہ سے معتبر ہے
پھر جب معلوم ہوا کہ باپ کا خلع لینا جائز نہین ہے تو دختر کا مہر ساقط نہوگا اور شوہر اُسکے مال کا مستحق نہوگا - ثم یقع الطلاق فی
روایۃ وفی روایۃ لا یقع والاول اصح لانہ تعلیق بشرط قبولہ فیعتبر بالتعلیق بسائر الشروط - اور واضح ہو کہ باپ کے اپنی
دختر کے اسطرح خلع لینے مین ایک روایت مین طلاق واقع ہوگی اور دوسری مین نہین اور پہلی اصح ہے کیونکہ شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ
کے قبول کرنے پر مشروط تھا تو اسکا قیاس دیگر مشروطات پر ہوگا ف۔ یعنی جیسے ہر مشروط اپنی شرط پائے جانے پر واقع ہوتا ہے ایسے ہی
شوہر کا یہ طلاق دینا زوجہ کے باپ کے قبول پر مشروط تھا یعنی اگر باپ قبول کرے تو مین نے طلاق دی حالانکہ باپ نے قبول کر لیا تو
طلاق واقع ہوگئی صدر شہید شیخ عتابی نے شرح جامع صغیر مین اسی کو اصح لکھا ہے ع - وان خالعہا علی الف علی انہ
ضامن فالخلع واقع والالف علی الاب - اور اگر شوہر نے زوجہ کو ہزار درم پر اس شرط سے خلع دیا کہ زوجہ کا باپ اس مال کا
ضامن ہے تو خلع واقع ہو جائیگا اور باپ پر ہزار درم لازم ہونگے - لان اشتراط بدل الخلع علی الاجنبی صحیح فعلی الاب اولی
ولا یسقط مہرہا لانہ لم یدخل تحت ولایۃ الاب - اسلیے کہ معاوضہ خلع کی شرط کسی اجنبی پر لگانا صحیح ہے تو باپ پر یہ شرط لگانا بدرجہ
اولی صحیح ہے اور عورت کا مہر ساقط نہوگا کیونکہ وہ باپ کی ولایت مین داخل نہین ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے اگر شوہر زوجہ کے سوائے کسی
دوسرے شخص سے کہا کہ تو اگر اپنی زوجہ کو خلع دیوے تو ہزار درم خلع کا عوض مجھپر ہے پس شوہر نے اس شرط پر خلع دیا تو خلع صحیح ہو جاویگا
عوض خلع ایک اجنبی شخص پر ہوا پس اگر زوجہ کے باپ نے عوض خلع اپنے ذمہ رکھا تو بدرجہ اولی صحیح ہے اور باپ کو یہ عوض دینا ہوگا

اور عورت کا مہر اسواسطے ساقط نہوگا کہ باپ کو اسکے مال پر ایسا حکم اختیار نہیں ہے۔ وان شرط الالف علیہا توقف علی قبولہا ان کانت من اہل القبول فان قبلت وقع الطلاق لوجود الشرط ولا یجب المال۔ اور اگر شوہر نے اس ہزار درم عوض خلع کو اسی زوجہ صغیرہ پر شرط کیا ہو جبکہ باپ نے خلع کرایا ہے تو خلع کا جائز ہونا خود صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے بشرطیکہ وہ قبول کی لیاقت رکھتی ہو یعنی یہ سمجھتی ہو کہ خلع سے نکاح زائل ہو کر چھٹکارا ہوتا مگر مال دینا پڑتا ہے پس اگر صغیرہ نے قبول کیا تو طلاق پڑجائیگی کیونکہ شرط قبول پائی گئی اور مال نہیں واجب ہوگا۔ انہا لیست من اہل الغرامۃ فان قبلہ الاب عنہا ففیہ روایتان۔ کیونکہ صغیرہ اس لائق نہیں ہے کہ اسپر کوئی مال تاوان لازم ہو پھر اگر باپ نے اسکی طرف سے عوض خلع قبول کرلیا تو اسمیں دو روایتیں ہیں ف۔ ایک روایت میں خلع صحیح ہے کیونکہ محض نفع ہے اسلیئے کہ صغیرہ بغیر ضمانت مال کے ملکیت نکاح سے چھوٹی جاتی ہے تو باپ کی طرف سے قبول کرنا صحیح ہے جیسے یہ قبول کرنا صحیح ہے لیکن اس روایت میں تامل ہے اور دوسری روایت میں یہ خلع نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ قسم قبول کرنے کے معنی میں ہے اور اسمیں نیابت جاری نہیں ہوتی ہے ع و۔ وکذا ان خالعہا علی مہرہا ولم یضمن الاب المہر توقف علی قبولہا فان قبلت طلقت ولا یسقط المہر۔ اور یونہی اگر شوہر نے اس صغیرہ کو اسکے مہر پر خلع دیا اور اسکا باپ اسکے مہر کا ضامن نہوا تو بھی اس صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہے پس اگر اسنے قبول کیا تو طالقہ ہوگئی اور مہر ساقط نہوگا ف۔ کیونکہ تاوان اٹھانے کے لائق نہیں ہے۔ وان قبل الاب عنہا فعلے الروایتین۔ اور اگر باپ نے اسکی طرف سے قبول کیا تو اسکا حکم دونوں روایتوں مذکورہ بالا پر ہے ف۔ یعنی ایک روایت میں خلع صحیح ہے اور اسمیں تامل ہے اور دوسری روایت میں نہیں صحیح ہے ۱۲۔ اور تاج الشریعۃ نے کہا کہ یعنی باپ کا مہر قبول کرنا بروایت مختار عامہ مشائخ صحیح ہے اور دوسری میں نہیں۔ وان ضمن الاب المہر وہو الف درہم طلقت۔ اور اگر صغیرہ کے باپ نے مہر کی ضمانت کرلی اور وہ ہزار درم ہیں تو عورت طالقہ ہوجائیگی۔ لوجود قبولہ وہو الشرط کیونکہ باپ کا قبول کرنا پایا گیا اور یہی شرط تھا ف۔ اور چونکہ عورت صغیرہ ہے لہذا یہ طلاق اسکے مدخولہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تو نصف مہر واجب ہوا لہذا مہر کی ضمانت بیان اسیقدر ہوئی اگرچہ مہر ہزار درم ٹھہرا ہو چنانچہ فرمایا۔ وعلیہ خمس مائۃ استحسانا وفی القیاس یلزمہ الالف۔ اور باپ کے ذمہ پانچ سو درم لازم ہونگے اور یہ استحسان ہے۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ ہزار درم لازم ہوں۔ وصلہ فی الکبیرۃ اذا اختلعت قبل الدخول علی الف ومہرہا الف ففی القیاس علیہا خمس مائۃ زائدۃ وفی الاستحسان لاشئ علیہا لانہ یراد بہ عادۃ حاصل ما یلزم لہا۔ اور اس مسئلہ کی اصل بالغہ عورت کے حق میں ہے جبکہ اسنے دخول ہونے سے پہلے ہزار درم پر خلع لیا حالانکہ اسکا مہر بھی ہزار درم ہے تو قیاس مقتضی ہے کہ عورت پر نصف مہر پانسو درم سے زائد بھی پانسو درم واجب ہوں ولیکن استحسان کی دلیل سے اسپر کچھ واجب نہوگا کیونکہ ایسے خلع سے از روے عادت یہ مراد ہوتی ہے کہ جو کچھ عورت کے واسطے شوہر پر حاصل رہا ہے اس مال پر خلع لیا ف۔ یعنی جبکہ اسکا مہر ہزار درم تھا تو قبل دخول طلاق دینے میں شوہر کے ذمہ صرف پانسو درم لازم ہونگے تو جب شوہر نے مہر ہزار درم پر خلع دیا تو مقصود یہ ہے کہ جو کچھ اسکا مہر میرے ذمہ ہوتا میں اس سے بری ہوں پس جبکہ عورت کا مہر صرف پانسو درم ہوا تو وہ اس سے بری ہوگیا اور اس سے زائد عورت پر کچھ واجب نہوگا (فروع) اگر عورت نے کہا کہ میں نے تجھے خلع دیا اور کچھ عوض ذکر نہ کیا اور عورت نے قبول کیا تو ظاہر الروایۃ میں کچھ مہر ساقط نہوگا اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ جو کچھ عورت نے وصول کیا وہ اسکا رہا اور جو باقی ہے وہ شوہر سے ساقط ہوا ۱۲۔م

باب الظہار

یہ باب ظہار کے بیان میں ہے۔ اصل ظہار میں یہ ہے کہ اپنی زوجہ کو ان کے کہ تو مجھ پر مثل میری ماں کی ظہر کے ہے اور ظہر پیٹھ کو کہتے

چونکہ پیٹھ سواری کی چیز ہے اور زوجہ اپنے شوہر کی سواری ہوتی ہے تو اس سواری کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو دائمی حرام ہے
پس یہ تشبیہ دینا ظہار میں رکن ہے حتی کہ اگر تشبیہ نہو جیسے زوجہ کو کہے کہ تو میری ماں ہے تو ہر چند یہ لفظ فحش ہے مگر ظہار نہیں ہے
حاصل یہ ہوا کہ اپنی زوجہ کو کسی دائمی حرام عورت سے مثل ماں یا بہن یا خالہ یا پھوپھی نسبی یا رضاعی کے ساتھ تشبیہ دینا ظہار ہے
خواہ نیت ہو یا نہو اسیطرح زوجہ کے کسی عضو کو محرمہ کے کسی عضو سے تشبیہ دینا بشرطیکہ یہ عضو ایسا ہو جسکے ساتھ تمام بدن کی
تعبیر کرنا جائز ہے یا جزو شائع ہو جیسا کہ طلاق میں مذکور ہوا یہی ظہار ہے اور شرط یہ ہے کہ مرد مسلمان ہو تو کافر کا ظہار صحیح نہیں اور
شرط ہے کہ عورت منکوحہ ہو تو باندی یا ام ولد سے ظہار نہو گا اور شرط ہے کہ شوہر کو تمام تصرفات کی لیاقت ہو یعنی عاقل بالغ ہو
لہذا بالاجماع طفل کا ظہار صحیح نہیں ہے اور جب ظہار متحقق ہوا تو حکم یہ ہے کہ اصل نکاح باقی رہنے کے باوجود جبتک کفارہ نہ دے عورت
سے وطی کرنا یا ایسی بات جس سے وطی تک نوبت پہونچ جاتی ہے حرام ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ واذا قال الرجل لامرأته
انت علی کظهر امی فقد حرمت علیه لا یحل له وطیها ولا مسها ولا تقبیلها حتی یکفر عن ظهاره۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ
سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے تو یہ عورت اسپر حرام ہوگئی تو اسکے ساتھ اسکو وطی کرنا یا اسکو مساس کرنا یا اسکا بوسہ لینا
حلال نہیں ہے یہانتک کہ اپنے ظہار کا کفارہ دے۔ لقوله تعالی والذین یظاهرون من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر
رقبة من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون به والله بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شهرین متتابعین من قبل ان یتماسا
فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا۔ کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا جو لوگ ظہار کرتے ہیں اپنی عورتوں سے پھر اسی کام کی طرف
جھکتے ہیں جسکو منہ سے کہا تو انپر فرض ہے کہ ایک بردہ آزاد کریں باہمی مساس سے پہلے یہ ایسی بات ہے جسکی تم نصیحت کیے جاتے ہو اور اللہ تعالی
جو تم کرتے ہو اس سے خوب آگاہ ہے پھر جسنے بردہ نہ پایا تو اسپر دو ماہ کے پے درپے روزے واجب ہیں باہمی مساس سے پہلے پھر جسکو
یہ طاقت نہو تو اسپر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا فرض ہے۔ ف۔ اس آیت کے نازل ہونے کا سبب یہ ہوا تھا جو ام المومنین عائشہ
رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ خولہ بنت ثعلبہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر شکایت کی کہ یا رسول اللہ میں نے
اپنے شوہر کے پیچھے اپنا شباب کھویا جب میں بوڑھی ہوئی تو اب اسنے مجھسے ظہار کیا اب میں اپنے اللہ ہی سے شکایت کرتی ہوں
حضرت ام المومنین فرماتی ہیں کہ یہ عورت ہنوز ہٹی نہ تھی کہ جبرئیل علیہ السلام یہ آیت لیکر نازل ہوئے۔ قد سمع الله قول التی
تجادلک فی زوجها وتشتکی الی الله الآیة۔ ع۔ والظهار کان طلاقا فی الجاهلیة فقرر الشرع اصله ونقل حکمه الی
تحریم موقت بالکفارة غیر مزیل للنکاح۔ اور زمانہ جاہلیت میں ظہار کی طلاق ہوتی تھی پس شرع نے اسکی اصلیت برقرار
رکھی اور اسکا حکم بدل کر حرام کر دینا کفارہ کے وقت تک رکھا درحالیکہ وہ نکاح کو زائل کرنے والا نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ظہار کو قائم رکھا
لیکن زمانہ جاہلیت والے ظہار کو طلاق قرار دیتے تھے جو کہ نکاح کا زوال اور حرمت ہے اس حکم کو بدل دیا کہ نکاح زائل نہیں ہوتا
مگر اس قول فحش کا کفارہ دینے تک زوجہ سے وطی کرنا حرام ہے۔ وهذا لانه جنایة لکونه منکرا من القول وزورا فیناسب
المجازاة علیها بالحرمة۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہے کہ ظہار کرنا ایک جرم اسی جہت سے ہے کہ یہ قول منکر فحش و جھوٹ ہے تو مناسب
ہے کہ ایسا کہنے پر مرد کو حرام کیے جانے سے بدلا دیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ درحقیقت یہ عورت اسکی ماں کے پیٹھ سے مشابہ نہیں بلکہ
یہ زوجہ ہے حالانکہ پہلے وہ اسی عورت سے وطی کر چکا تو اسنے جھوٹ کہا اور ماں سے تشبیہ دینے میں فحش گفتگو کی پس حرام کر دیگئی یہانتک کہ
وہ کفارہ دے۔ وارتفاعها بالکفارة۔ اور اس حرمت کا دور ہونا کفارہ کے ساتھ ہوا۔ ثم الوطی اذا حرم حرم بدواعیه
کیلا یقع فیه کما فی الاحرام بخلاف الحائض والصائم۔ پھر جب وطی کرنا اس عورت سے حرام ہوا تو ایسی چیزوں کے ساتھ
حرام ہوا جو وطی کی جانب پہونچاتی ہیں تاکہ وہ ان چیزوں کے ذریعے وطی میں مبتلا نہو جاوے جیسے احرام میں ہے برخلاف
حائضہ کے اور روزہ دار کے۔ ف۔ چنانچہ جب زوجہ حائضہ ہو تو اسکا بوسہ لینا وغیرہ جائز ہے جیسے صائم کو جائز ہے سوائے فرج کے

Marfat.com

دخول کے کہ یہ حرام ہے اور احرام میں فرج کا دخول حرام اور بوسہ ومساس وغیرہ جن سے وطی تک پڑ جانے کا خوف ہوتا ہے یہ بھی حرام
ہیں تاکہ وہ بوسہ وغیرہ کی جوش شہوت سے وطی میں مبتلا نہ ہو جاوے اسی طرح یہاں بھی عورت پاک صاف موجود ہے اگر بوسہ وغیرہ سے
تو شاید کہ وطی میں مبتلا ہو جاوے لہذا جیسے وطی حرام ہے ایسی چیزیں جو وطی کیطرف پہونچاتی ہیں وہ بھی حرام ہیں - تو حاصل یہ ہوا کہ ظہار
میں کفارہ سے پہلے وطی کیطرح دواعی بھی حرام ہیں جو وطی تک نوبت پہونچاتی ہیں - اور حائضہ کا بوسہ ومساس یا روزہ دار کا اپنی زوجہ
کو بوسہ لینا ومساس کرنا جائز ہے - لانہ یکثر وجودہما فلو حرم الدواعی یفضی الی الحرج ولا کذلک الظہار والاحرام - کیونکہ
حیض اور روزہ کا وجود بارہا ہوتا ہے پس اگر بوسہ ومساس وغیرہ جو وطی تک پہونچانے والی چیزیں ہیں حرام کی گئیں ہوں تو تکلیف حد
تک نوبت پہونچ جائے اور ظہار واحرام کا یہ حال نہیں ہے ف - یعنی انکا وقوع کبھی کبھی شاذ ونادر ہوتا ہے - فان وطیہا قبل
ان یکفر استغفر اللہ ولا شیء علیہ غیر الکفارۃ الاولی ولا یعاود حتی یکفر لقولہ علیہ السلام للذی واقع فی ظہارہ قبل
الکفارۃ استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر - پھر اگر کفارہ دینے سے پہلے زوجہ سے وطی کرلے تو اللہ تعالی سے استغفار کرے
اور سوائے پہلے کفارہ کے اُسپر کوئی دوسری چیز واجب نہوگی اور چاہیے کہ پھر وطی نکرے جبتک کفارہ نہ دے کیونکہ جس شخص نے
ظہار میں قبل کفارہ کے وطی کرلی تھی اُسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار کر اور پھر ایسا نکر
یہانتک کہ کفارہ دیدے ف - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ لیکن اس حدیث میں استغفار کا حکم مذکور نہیں ہے
اور اسی پر جمہور فقہا کا عمل ہے - ولو کان شیء آخر واجبا لبینہ علیہ السلام - اور اگر کوئی دوسری چیز واجب ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ضرور اُسکو بیان فرماتے - قال وہذا اللفظ لا یکون الا ظہارا لانہ صریح فیہ - مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ایسا
کہنا یعنی تو مجھپر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہے یہ صرف ظہار ہی ہوگا کیونکہ یہ ظہار کے معنے میں صریح ہے - ولو نوی بہ الطلاق لا یصح
اور اگر اُسنے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے - لانہ منسوخ فلا یتمکن من الاتیان بہ کیونکہ اسکا طلاق ہونا منسوخ
ہے تو اُسکو ایسا کرنے کا اختیار نہوگا ف - یعنی شرع نے اس لفظ کو ظہار کے معنی میں موضوع کیا ہے تو اسکو طلاق کے معنی میں لینا
شرع کا بدلنا ٹھہرا اور یہ اختیار کسی بندہ کو نہیں ہے اور واضح ہو کہ اگر زوجہ کو اپنے باپ یا چچا کسی مرد قریب کی شرمگاہ سے تشبیہ دی
تو بدائع کے موافق یہ ظہار نہوگا - واذا قال انت علی کبطن امی او کفخذہا او کفرجہا فہو مظاہر - اور اگر زوجہ سے کہا
تو مجھپر مثل میری ماں کے شکم یا ران یا فرج کے ہے تو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائیگا - لان الظہار لیس الا تشبیہ المحللۃ بالمحرمۃ
وہذا المعنی یتحقق فی عضو لا یجوز النظر الیہ - کیونکہ ظہار تو اسی کا نام ہے کہ حلال زوجہ کو ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دے جو ابدی
دائمی حرام ہے اور ایسی تشبیہ ہر ایسے عضو میں ہو جائیگی جسکو دیکھنا جائز نہیں ہے - وکذا ان شبہہا بمن لا یحل لہ النظر الیہا
علی التابید من محارمہ مثل اختہ او عمتہ او امہ من الرضاعۃ - اور اسیطرح ظہار ہو جائیگا اگر زوجہ کو اپنے محارم میں سے
ایسی عورت کے ساتھ تشبیہ دی کہ اُسکو شہوت سے دیکھنا دائمی حرام ہے جیسے اپنی بہن یا پھوپھی یا رضاعی ماں ف - یا دودھ
شریکی بہن غرضکہ جو عورتیں رضاعت سے مثل نسب کے دائمی حرام ہو جاتی ہیں - لانہن فی التحریم المؤبد کالام - کیونکہ
یہ عورتیں ماں کیطرح دائمی حرام ہیں - وکذلک اذا قال راسک علی کظہر امی او فرجک او وجہک او رقبتک او
نصفک او ثلثک - اور اسیطرح اگر زوجہ کو کہا کہ تیرا سر مجھپر مثل میری ماں کی پیٹھ کے یا تیری فرج یا تیرا چہرہ یا تیری گردن یا تیرا نصف
بدن یا تیرا تہائی بدن مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو یہ ظہار ہے - لانہ یعبر بہا عن جمیع البدن ویثبت الحکم فی الشائع ثم
یتعدی کما بیناہ فی الطلاق - کیونکہ یہ اعضا ایسے ہیں کہ ان سے تمام بدن مراد ہوتا ہے اور نصف وغیرہ جزو شائع میں پہلے حکم اس
جزو میں ثابت ہو کر تمام بدن میں ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم طلاق میں بیان کر چکے - ولو قال انت علی مثل امی او کامی
یرجع الی نیتہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھپر میری ماں کے مثل یا میری ماں کے مانند ہے تو اُسکی نیت کی طرف رجوع کیا جائیگا ف

Marfat.com

حکم - تاکہ اسکا حکم ظاہر ہو ف - یعنی جیسی نیت بیان کرے ویسا حکم ہوگا - فان قال اردت الکرامۃ فھو کما قال
پس اگر اُسنے کہا کہ میں نے کرامت مراد لی تھی تو اسکے کہنے کے موافق ہوگا - ف - یعنی اُسنے کہا کہ جیسے میں اپنی ماں کو معظمہ کر کے
سمجھتا ہوں اسی طرح تو بھی کرمہ ہے تو یہ ظہار نہوگا اور نہ کوئی گناہ ہے - لان التکریم بالتشبیہ فاش فی الکلام - کیونکہ بات چیت
میں کرامت کی راہ سے تشبیہ دینا بہت مروج ہے - وان قال اردت الظہار فھو ظہار - اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے ظہار کی
نیت کی تھی تو یہ ظہار ہے - لانہ تشبیہ بجمیعہا وفیہ تشبیہ بالعضو لکنہ لیس بصریح فیفتقر الی النیۃ - کیونکہ یہ ماں کے پورے
بدن سے تشبیہ ہے اور اسمیں عضوی تشبیہ بھی موجود لیکن یہ صریح نہیں ہے تو نیت کی حاجت ہوئی ف - پس اگر اُسنے کہا کہ حرام طور
پر اعضا کی تشبیہ میری نیت تھی تو صریح ہو کر ظہار ہوگیا - وان قال اردت الطلاق فھو طلاق بائن - اور اگر اسنے کہا
کہ میں نے صرف کی نیت کی تھی تو یہ بائن طلاق ہے - لانہ تشبیہ بالام فی الحرمۃ فکانہ قال انت علی حرام ونوی الطلاق
کیونکہ حرام ہونے میں یہ ماں کے ساتھ تشبیہ ہے تو گویا اُسنے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے اور اس سے طلاق کی نیت کی ف - حالانکہ اس سے
طلاق بائنہ پڑجاتی ہے جیسا کہ کنایات الطلاق میں گذرا - وان لم یکن لہ نیۃ فلیس بشیٔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف -
اور اگر اسکی کچھ نیت نہو تو ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ کلام کچھ نہیں ہے ف - یعنی اس پر کفارہ متعلق نہیں ہوگا -
لاحتمال الحمل علی الکرامۃ - کیونکہ شاید کرامت کے معنے پر محمول ہو ف - لیکن ایسا بیہودہ کلام کرنا ادب سے بعید ہے -
وقال محمد یکون ظہارا لان التشبیہ بعضو منہا لما کان ظہارا فالتشبیہ بجمیعہا اولی - اور امام محمد نے کہا کہ یہ قول
ظہار ہوجائیگا کیونکہ جب زوجہ کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ظہار ہوجاتا ہے تو ماں کے پورے بدن سے تشبیہ دینا بدرجۂ اولیٰ
ظہار ہوگا ف - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے اور ظاہر محیط میں اسیکو ترجیح دی - ع ج - وان عنی بہ التحریم لا غیر
فعند ابی یوسف ھو ایلاء لیکون الثابت بہ ادنی الحرمتین وعند محمد ظہار لان کاف التشبیہ تختص بہ - اور اگر
اُسنے مثل ماں یا مانند ماں کہنے سے زوجہ کو فقط حرام کرنا مراد لیا تو ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء ہے تاکہ ظہار کی حرمت اور ایلاء کی
حرمت ان دونوں میں سے کم درجہ کی حرمت اس قول سے ثابت ہو یعنی اسقدر یقینی ہے اور امام محمد کے نزدیک یہ ظہار ہے کیونکہ مثل
یا مانند کی تشبیہ دینا ظہار ہی کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے ف - لیکن یہ اختلاف بعض مشائخ کا قول ہے اور صدر شہید نے فرمایا کہ یہ
بالاجماع ظہار ہے اور قاضی خان نے کہا کہ اسکے ظہار ہونے میں اختلاف نہونا چاہیے - فـع - ولو قال انت علی حرام ونوی
ظہارا او طلاقا فھو علی ما نوی - اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں اور اس سے ظہار یا طلاق کی نیت کی تو اسکی نیت
کے موافق ہوگا - لانہ یحتمل الوجہین الظہار لمکان التشبیہ والطلاق لمکان التحریم والتشبیہ تاکید لہ وان لم تکن
لہ نیۃ فعلی قول ابی یوسف رح ایلاء وعلی قول محمد رح ظہار والوجہان بیناہما - اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ظہار اور طلاق دونوں کا
احتمال رکھتا ہے ظہار کا اس وجہ سے کہ تشبیہ موجود ہے اور طلاق کا اس وجہ سے کہ حرام کیا ہے اور تشبیہ اسی حرام کرنے کی تاکید ہے اور اگر ایسا ہو کہ
اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو ابو یوسف کے قول پر ایلاء ہے اور امام محمد کے قول پر ظہار ہے اور دونوں جہتیں ہم بیان کرچکے - وان قال انت
علی حرام کظہر امی ونوی بہ طلاقا او ایلاء لم یکن الا ظہارا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو علی ما نوی لان التحریم یحتمل کل ذلک
علی ما بینا غیر ان عند محمد اذا نوی الطلاق لا یکون ظہارا وعند ابی یوسف رح یکونان جمیعا وقد عرف فی موضعہ
ولابی حنیفۃ انہ صریح فی الظہار فلا یحتمل غیرہ ثم ہو محکم فیرد التحریم الیہ - اور اگر شوہر نے کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے جیسے میری ماں
کی پیٹھ اور اس سے اُسنے طلاق یا ایلاء کی نیت کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ سوائے ظہار کے اور کچھ نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ جو اسکی
نیت ہو وہ ہوگا اس دلیل سے کہ حرام کرنا ہر ایک بات کو محتمل ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کرچکے مگر صاحبین میں اتنا اختلاف ہے کہ امام محمد
کے نزدیک اگر اُسنے طلاق کی نیت کی تو وہ ظہار نہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک وہ طلاق اور ظہار دونوں ہوجائینگے اور یہ اپنے موقع پر

Marfat.com

ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام ظہار کے معنے میں صریح ہے تو دوسری چیز نہیں ہو سکتی پھر وہ حکم ہے دیں حرام کرنا ظہار کی حرمت پر حکم
دیا جائیگا۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے امام ابو یوسف کے قول کو ضعیف کہا کیونکہ بائن طلاق واقع ہونے کے بعد ظہار نہیں ہو سکتا
تو دونوں جمع ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قال ولا یکون الظہار الا من الزوجۃ حتی لو ظاہر من امتہ لم یکن مظاہرا
لقولہ تعالی من نسائہم ولان الحل فی الامۃ تابع فلا تلحق بالمنکوحۃ ولان الظہار منقول عن الطلاق ولا طلاق
فی المملوکۃ۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ ظہار کسی عورت سے نہیں ہوتا سوائے زوجہ منکوحہ کے حتی کہ اگر اپنی باندی سے ظہار کیا
تو ظہار کرنے والا نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ یظاہرون من نسائہم۔ یعنی نساء کا اطلاق منکوحات پر ہوتا ہے اور اس
دلیل سے کہ مملوکہ کی حلت اسکے مملوک ہونے کے تابع ہے تو اسکو منکوحہ کے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے اور اس دلیل سے کہ ظہار کو طلاق
سے نقل کیا گیا ہے یعنے عرب کی لغت میں ظہار بمعنی طلاق تھا وہ نقل ہو کر ظہار کے شرعی معنے میں آیا اور حال یہ ہے کہ مملوکہ عورت کے
بارہ میں طلاق نہیں وارد ہے۔ ف۔ تو جب اصل نہ وارد ہے تو منقول یعنے ظہار بھی نہیں ہو سکتا۔ فان تزوج امرأۃ بغیر امرہا ثم
ظاہر منہا ثم اجازت النکاح فالظہار باطل لانہ صادق فی التشبیہ وقت التصرف فلم یکن منکرا من القول
والظہار لیس بحق من حقوقہ حتی یتوقف بخلاف اعتاق المشتری من الغاصب لانہ من حقوق الملک۔ اور
اگر کسی عورت سے نکاح کیا اسطرح کہ کسی فضولی نے بدون عورت کے حکم کے عورت کا نکاح اس مرد سے کر دیا پھر اس مرد نے اس
عورت سے ظہار کیا پھر عورت نے اس نکاح کی اجازت دی تو ظہار باطل ہے کیونکہ جسوقت مرد نے اس عورت کو حرام ہونے کی تشبیہ
دی تھی اسوقت سچا تھا کیونکہ عورت بغیر اجازت دے اسکی منکوحہ نہوگی تو اس مرد پر حرام تھی تو اسکا ظہار کرنا کوئی بد قول نہیں ہوا اور
یہ ظہار متوقف بھی نہیں رہا کیونکہ ظہار کوئی حق شوہر کے حقوق میں سے نہیں ہے تاکہ متوقف رہتا یعنی جب عورت اجازت نکاح دیتی تب
صحیح ہو جاتا برخلاف اس مسئلہ نکاح موقوف کے بیع موقوف کی یہ صورت کہ جسنے دوسرے کا غلام غصب کیا اور اس سے کسی
مشتری نے خرید کر آزاد کر دیا تو یہ آزاد کرنا بھی متوقف ہے حتی کہ اگر اصل مالک نے بیع غاصب کی اجازت دی تو آزادی نافذ ہو جائیگی
اسواسطے کہ آزاد کرنا ملک کے حقوق میں سے ہے۔ ف۔ کیونکہ جسنے غلام آزاد کیا تو یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ یہ غلام اسکی پوری ملک ہو جائے
اسواسطے کہ اپنی غیر ملک کا غلام آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ بیع موقوف میں غلام آزاد کرنا حق ملک ہے تو متوقف رہتا ہے حتی کہ
بعد اجازت کے نافذ ہو جاتا ہے اور نکاح موقوف میں ظہار کرنا چونکہ مرد کا کوئی حق نہیں لہذا موقوف نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے
ومن قال لنسائہ انتن علی کظہر امی کان مظاہرا منہن جمیعا لانہ اضاف الظہار الیہن فصار کما اذا اضاف
الطلاق۔ اور جس مرد نے اپنی زوجات سے کہا کہ تم مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مانند ہو تو ان سب سے ظہار کرنے والا ہو جائیگا اسو
اسطے کہ اسنے ظہار کو ان سب عورتوں کی طرف نسبت دیا تو ظہار ایسا ہوگیا جیسے سب عورتوں کی طرف طلاق کو نسبت کیا۔ ف۔
اور اگر تم سب طالقہ ہو تو سب پر طلاق پڑجاتی ہے اسیطرح اگر سب کو ظہار کیا تو سب سے ظہار ہو جائیگا۔ وعلیہ لکل واحدۃ کفارۃ
اور ان میں ہر ایک عورت کے واسطے کفارہ لازم ہوگا۔ لان الحرمۃ تثبت فی حق کل واحدۃ۔ اسواسطے کہ حرمت تو
ہر ایک عورت کے حق میں ثابت ہوگئی۔ والکفارۃ لانہاء الحرمۃ فیتعدد بتعددہا۔ اور کفارہ اسواسطے ہوتا ہے کہ حرمت کو ختم
کر دے تو جتنی حرمتیں ہونگی اسیقدر کفارے ہونگے۔ بخلاف الایلاء منہن لان الکفارۃ فیہ لصیانۃ حرمۃ الاسم ولم یتعدد
ذکر الاسم۔ برخلاف ظہار کے اگر ان زوجات سے ایلاء کیا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ ایلاء میں کفارہ لازم ہوتا اللہ تعالے
کے نام کی تعظیم و حرمت نگاہ رکھنے کے لئے ہے اور حال یہ کہ سب سے ایک ایلاء کرنے میں اللہ تعالے کا نام متعدد مذکور نہیں ہوا
ف۔ بلکہ ایک بار مذکور ہوا تو ایک ہی کفارہ لازم ہوا (فروع) اگر کہا کہ تو مجھ پر مثل خون یا شراب یا سور یا غیبت یا چغلی یا زنا یا
یا رشوت یا مانند مسلمان قتل کرنے کے ہے بلا طلاق یا ظہار کی نیت کی تو صحیح یہ کہ اسکی نیت کے موافق ہوگا الخانیۃ۔ اگر تجھ سے نکاح کروں

۔ تو مجھ پر مثل میری ماں کی پیٹھ کے ہے تو ظہار صحیح ہے حتی کہ اگر نکاح میں لایا تو کفارہ دے اور اگر کہا کہ تو سو بار ایسی ہی ہے تو سو کفارے لازم ہونگے۔ اور اگر زوجہ سے کئی بار ظہار کیا خواہ ایک مجلس میں یا کئی مجلسوں میں تو ہر ظہار میں کفارہ لازم ہوگا اور اگر اُسنے ایک ہی ظہار کی تاکید و تکرار کا قصد کیا ہو پس اگر مجلس واحد ہو تو تصدیق قاضی ہوگی ورنہ نہیں۔ ت د۔ واضح ہو کہ ایلاء و ظہار میں کفارہ جب ہی واجب ہوتا ہے کہ وطی حلال ہونے کا قصد کرے ورنہ ظہار میں جو فحش قول زبان سے نکالا وہ محض کبیرہ گناہ ہے جو صرف توبہ و استغفار سے معاف ہوگا اور کفارہ صرف اسوقت لازم ہے کہ جب زوجہ سے وطی کا قصد کرے۔ اگر زوجہ نے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ کے مثل ہے یا یوں کہ میں تجھ پر تیری ماں کی پیٹھ کے مثل ہوں تو امام محمد نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و اسحاق وغیرہم کا ہے اور اگر شوہر نے کہا کہ تو میری ماں ہے تو ظہار نہوگا۔ اگر شوہر نے کفارہ ظہار دینے میں تاخیر کی تو عورت کو مطالبہ کا اختیار ہے اور قاضی اُسکے شوہر کو مجبور کریگا اور عورت کو اختیار ہے کفارہ سے پہلے شوہر کو وطی کرنے اور مساس و بوسہ وغیرہ لینے سے منع ہو۔ اگر شوہر نے کہا میں نے کفارہ ادا کر دیا تو اسکے قول کی تصدیق کیجائیگی بشرطیکہ جھوٹ بولنے میں معروف نہو اور اگر اُسنے کفارہ دینے سے انکار کیا حالانکہ عورت نے مطالبہ کیا تو قاضی اُسکو قید کرے پھر اگر انکار کرے تو اُسکو مارے پس اس مطالبہ میں مارا جائیگا حالانکہ قرضہ کے بارہ میں نہیں مارا جاتا ہے۔ ع۔

فصل :: الکفارۃ

۔ یہ فصل کفارہ کے بیان میں ہے مشائخ نے اختلاف کیا کہ اس کفارہ کا سبب کیا ہے اور جمہور مشائخ کے نزدیک اسکا سبب ظہار اور وطی کی طرف رجوع کرنا۔ د۔ اور عینی میں مذکور ہے کہ قول فحش صرف توبہ سے معاف ہوگا فعلی ہذا کفارہ کا سبب صرف وطی کی طرف رجوع ہوا لیکن بنظر تحقیق کچھ مخالفت نہیں ہے اسواسطے کہ وطی کی طرف رجوع کرنا جب ہی اس کفارہ کا سبب ہے کہ اسنے فحش قول زبان سے نکالا تھا تو ظہار و رجوع دونوں اس کفارہ کا سبب ہیں۔ رہا یہ امر یہ کفارہ کیونکر اور کس چیز سے ہوگا کتاب میں بیان فرمایا کہ۔ **وکفارۃ الظہار عتق رقبۃ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین فان لم یستطع فاطعام ستین مسکینا**۔ اور کفارہ ظہار ایک بردہ آزاد کرنا پھر اگر بردہ نہ پاوے تو پے در پے دو ماہ کے روزے رکھے پھر اگر اسکو یہ طاقت نہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ **للنص الوارد فیہ فانہ یفید الکفارۃ علی ہذا الترتیب**۔ بدلیل نص قرآنی کے جو کفارہ ظہار کے باب میں وارد ہے کیونکہ نص مذکور نے افادہ فرمایا کہ اسی ترتیب سے یہ کفارہ ہے ف۔ یعنی روزے اسوقت جائز ہیں کہ بردہ آزاد کرنا ممکن نہو اور اگر روزے رکھنے کی بھی طاقت نہو تب اسکو ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینے سے ادا کرنا جائز ہے۔ **قال وکل ذلک قبل المسیس**۔ اور یہ ہر ایک امر اسکے وطی کرنے سے پہلے ہے۔ **وہذا فی الاعتاق والصوم ظاہر للتنصیص علیہ**۔ اور وطی سے پہلے ہونا آزاد کرنے و روزہ رکھنے میں ظاہر ہے کیونکہ اسپر صریح نص ہے ف۔ یعنی قولہ من قبل ان یتماسا۔ یعنی فرمایا کہ باہم مساس سے پہلے۔ یہ بردہ آزاد کرنے اور روزہ رکھنے دونوں صورتوں میں منصوص فرمایا چنانچہ آیت اوپر گذری۔ **وکذا فی الاطعام لان الکفارۃ فیہ منہیۃ للحرمۃ فلا بد من تقدیمہا علی الوطی لیکون الوطی حلالا**۔ اور یہی حکم طعام دینے میں ہے کہ قبل مساس کے طعام دے اسواسطے کہ ظہار میں کفارہ دینا حرمت کو ختم کرنے والا ہے تو اسکا وطی سے مقدم ہونا ضرور ہے تاکہ وطی حلال واقع ہو ف۔ یعنی جب معلوم ہوا کہ ظہار کرنے سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہاں تک کہ کفارہ دے تو کفارہ دینا اس وطی کو حلال کر دیتا ہے جیسے حیض سے وطی حرام ہو جاتی ہے یہانتک کہ پاک ہو جاوے پس معلوم ہوگیا کہ جب تک کفارہ نہ دے وطی حلال نہیں پس بردہ و روزہ و طعام انمیں سے کسی چیز سے کفارہ دے وہ وطی سے پہلے ہوگی تاکہ بعد کفارہ کے وطی حلال واقع ہو۔ **قال وتجزی فی العتق الرقبۃ الکافرۃ والمسلمۃ والذکر والانثی والصغیر والکبیر**۔ اور فرمایا کہ بردہ آزاد کرنے میں ایک بردہ کافی ہے خواہ کافر مملوک ہو یا مسلمان ہو اور خواہ نر ہو یا مادہ ہو اور خواہ بالغ ہو یا نابالغ ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلق رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا تو یہ ہر ایک جائز ہے۔ **لان اسم الرقبۃ یطلق علی ہولاء**

اذ ہی عبارۃ عن الذات المرقوقۃ المملوکۃ من کل وجہ۔ کیونکہ رقبہ کا لفظ ان سب پر بولا جاتا ہے کیونکہ رقبہ وہ انسانی ذات جو رقیق اور ہر طرح مملوک ہو ف۔ خواہ صغیر یا کبیر خواہ نر ہو یا مادہ خواہ کافر ہو یا مسلم ہو۔ والشافعی یخالفنا فی الکافرۃ ویقول الکفارۃ حق اللہ تعالیٰ فلا یجوز صرفہ الی عدو اللہ تعالیٰ کالزکوۃ۔ اور امام شافعیؒ رقبہ کافرہ کی صورت میں ہماری مخالفت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کفارہ دینا ایک حق الٰہی ہے تو اسکو دشمن خدا یعنی کافر کی طرف صرف کرنا نہیں جائز ہے جیسے کافر کو زکوٰۃ دینا نہیں جائز ہے ف۔ لہذا جیسے کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ کی قید ہے وہ یہاں بھی معتبر ہوگی اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ قتل میں رقبہ مومنہ صریح مذکور ہے اور یہاں مطلق رقبہ ہے کوئی قید نہیں ہے تو کفارہ قتل میں اسی طرح رہا اور یہاں مطلق رہا۔ ونحن نقول المنصوص علیہ اعتاق الرقبۃ وقد تحقق۔ اور ہم کہتے ہیں کہ جس چیز پر نص وارد ہے وہ ایک رقبہ آزاد کرنا اور وہ کافر کے آزاد کرنے سے متحقق ہو گیا ف۔ ہاں کافر کے ذمہ البتہ گمراہی بڑھ گئی۔ وقصد من الاعتاق التمکن من الطاعۃ۔ اور کفارہ دینے والے کا قصد اس کافر مملوک کے آزاد کرنے سے یہی کہ یہ اپنے خالق عزوجل کی طاعت پر اچھی طرح قابو پاوے ف۔ پھر اگر پھر آزاد ہو جانے کے اسنے ایسا نکیا تو یہ اسکی بدبختی ہے لہذا فرمایا ثم مقارنۃ المعصیۃ تحال بہ الی سوء اختیارہ۔ پھر معصیت سے ملا رہنا اس رقبہ کافرہ کے بدراہ اختیار کرنے پر محمول ہے ف۔ یعنی مملوک کافر نے بعد آزاد ہونے کے راہ طاعت الٰہی اختیار نکی بلکہ کفر و معصیت کی راہ اپنی بدبختی سے اختیار کی اور اس سے آزاد کرنے والے کی کچھ خرابی نہیں ہے۔ ولا تجزی العمیاء ولا المقطوعۃ الیدین والرجلین۔ اور ایسا رقبہ آزاد کرنا نہیں جائز ہے جو اندھا ہو یا اسکے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں کٹے ہوں۔ لان الفائت جنس المنفعۃ وہی البصر او البطش او المشی وہو المانع۔ کیونکہ اس رقبہ میں منفعت کی جنس جاتی رہی اور وہ بینائی یا گرفت یا چال ہے اور یہی ادائے کفارہ سے مانع ہے ف۔ یعنی جب کسی منفعت کی جنس زائل ہو تو ایسا بردہ نہیں جائز ہے۔ واما اذا اختلت المنفعۃ فہو غیر مانع۔ اور اگر اسکی منفعت میں خلل ہو تو یہ مانع نہیں ہے۔ حتی یجوز العوراء ومقطوع احدی الیدین واحدی الرجلین من خلاف۔ اور یہی یہ صورت کہ منفعت میں خلل واقع ہو تو وہ ادائے کفارہ سے مانع نہیں ہے حتی کہ کانا بردہ یا جسکا ایک ہاتھ اور دوسری طرف کا ایک پاؤں کٹا ہوا ہو تو وہ جائز ہے۔ لانہ ما فات جنس المنفعۃ بل اختلت۔ کیونکہ جنس منفعت بالکل زائل نہیں ہوئی بلکہ خلل پذیر ہو گئی ہے۔ بخلاف ما اذا کانتا مقطوعتین من جانب واحد حیث لا یجوز لفوات جنس منفعۃ المشی فہو علیہ متعذر۔ برخلاف اسکے جب ایک ہاتھ اور ایک پاؤں دونوں ایک ہی جانب سے کٹے ہوں کہ ایسا بردہ نہیں جائز ہے کیونکہ چلنے کی منفعت اپنی جنس سے زائل ہو گئی اسلئے کہ ایسے بردہ پر چلنا متعذر ہے۔ ویجوز الاصم والقیاس ان لا یجوز وہو روایۃ النوادر لان الفائت جنس المنفعۃ الا انا استحسنا الجواز لان اصل المنفعۃ باق فانہ اذا صیح علیہ یسمع حتی لو کان بحال لا یسمع اصلا بان ولد اصم وہو اخرس لا یجزیہ۔ اور بہرہ بردہ آزاد کرنا جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو اور یہی نوادر کی روایت ہے کیونکہ جنس منفعت زائل ہو گئی لیکن ہمنے استحسان کی دلیل سے جائز ہونا نکالا کیونکہ اصل منفعت باقی ہے چنانچہ جب چلا کر اس سے کلام کیا جاوے تو وہ سن لیتا ہے حتی کہ اگر اسکی حالت ایسی ہو کہ بالکل نہیں سنتا مثلاً مادرزاد بہرا ہو اور وہی گونگا ہوتا ہے تو اسکا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز مقطوع ابہامی الیدین۔ اور جسکے دونوں ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوں اسکا آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ لان قوۃ البطش بہما فبفواتہما یفوت جنس المنفعۃ۔ کیونکہ گرفت کی قوت انہیں دونوں انگوٹھوں کے ساتھ ہے تو انکے زائل ہونے سے جنس منفعت زائل ہو جائیگی۔ ولا یجوز المجنون الذی لا یعقل۔ ایسا مجنون بردہ نہیں جائز ہے جسکو عقل نہو۔ لان الانتفاع بالجوارح لا یکون الا بالعقل فکان فائت المنافع۔ کیونکہ اعضاء سے نفع اٹھانا کسی طرح نہیں ممکن ہے سوائے عقل کے ذریعہ سے تو ایسا بردہ اس حالت میں ہے کہ اسکی منفعت بالکل زائل ہے

Marfat.com

والذي يجن ويفيق يجزيه لان الاختلال غير مانع - اور جو بردہ کبھی مجنون ہو جاتا اور کبھی اُسکو افاقہ ہوتا ہو تو حالت افاقہ
مین اُسکو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ اسمین جو خلل ہے وہ مانع نہین ہے - ولا یجزی عتق المدبر وام الولد لاستحقاقهما الحرية بجهة
فكان الرق فيهما ناقصا - اور اگر بردہ مملوک ایسا ہو جسکی نسبت یہ کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یعنی مدبر کیا یا مالک کی اس سے
اولاد ہوئی ہو تو کفارہ مین اسکا آزاد کرنا کافی نہین ہے کیونکہ ایک راہ سے ان دونون کا ذاتی استحقاق آزادی کا ہے تو انکا مملوک
ہونا ناقص ٹھہرا ف۔ حالانکہ کامل مملوک آزاد کرنا منصوص ہے کیونکہ نص قرآنی مین مطلق رقبہ سے مراد کامل مملوک ہوگا - وكذا
المكاتب الذي ادى بعض المال لان اعتاقه يكون ببدل - وكذلك اگر مملوک کو نوشتہ لکھ دیا کہ جب اسقدر مال ادا کرے
تب تو آزاد ہے تو کفارہ ظہار مین اسکا آزاد کرنا بھی جائز نہین جبکہ اُسنے کچھ مال ادا کر دیا ہو کیونکہ اسکو آزاد کرنا کچھ مال کے بدلے ہو جائیگا
وعن ابي حنيفة انه يجزيه لقيام الرق من كل وجه ولهذا تقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما
لا يحتملان الانفساخ - اور امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ایسے مکاتب کو آزاد کرنا کافی ہے کیونکہ مملوک ہونا اسمین ہر وجہ سے باقی ہے
اور اسی وجہ سے نوشتہ اس قابل ہوتا ہے کہ فسخ کر دیا جائے برخلاف اُس باندی کے جس سے مالک کی اولاد ہوئی ہو یا جس مملوک کو
مدبر کیا ہو کہ ان دونون کی ملکیت ناقص ہے کیونکہ انکا استحقاق اس قابل نہین کہ فسخ کیا جاوے ف۔ لیکن یہ روایت نادرہ ہے
اور ظاہر الروایۃ وہی پہلی روایت ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد و زفر کا ہے - فان اعتق مكاتبا لم يؤد شيئا جاز
اور اگر ایسا مکاتب آزاد کیا جسنے کچھ مال ادا نہین کیا ہے تو جائز ہے - خلافا للشافعي له انه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه
المدبر - اسمین امام شافعی نے اختلاف کیا اُنکی دلیل یہ ہے کہ ایسا مکاتب بوجہ نوشتہ دیدینے کے آزادی کا مستحق ہوا تو مدبر
کے مشابہ ہوگیا ف۔ اور مدبر کو بیچنا اور کفارہ مین آزاد کرنا اُنکے نزدیک جائز ہے تو ایسے مکاتب کا آزاد کرنا بھی جائز ہے جسنے
ابھی کچھ مال ادا نہین کیا ہے اور ہمین حنفیہ پر الزام ہے کہ تم مدبر کو ایک جہت سے آزادی کا مستحق ٹھہرا کر کفارہ مین جائز نہین کہتے ہو
حالانکہ یہ مکاتب بھی نوشتہ کی جہت سے آزادی کا مستحق ہے تو یہ بھی جائز نہونا چاہیے لیکن یہ اعتراض اسوجہ سے پورا نہین ہے کہ
کتابت فسخ ہو سکتی ہے اور مدبر کرنا فسخ نہین ہوتا ہے تو دونون مین فرق ہوگیا - ولنا ان الرق قائم من كل وجه على ما بينا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب مین ہر طرح سے ملکیت قائم ہے چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے - ولقوله عليه السلام المكاتب عبد
ما بقي عليه درهم - اور یہ دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مملوک کو نوشتہ لکھ دیا جائے وہ غلام رہتا ہے جبتک
اُسپر ایک درم باقی رہے ف۔ رواہ ابو داؤد وغیرہ - والكتابة لا تنافيه فانه فك الحجر بمنزلة الاذن في التجارة الا انه
بعوض فيلزم من جانبه ولو كان مانعا ينفسخ لمقتضى الاعتاق اذ هو يحتمله الا انه يسلم له الاكساب والاولاد لان العتق في
الفصل بجهة الكتابة او لان الفسخ ضروري لا يظهر في حق الولد والكسب - اور نوشتہ دینا ایسی چیز ہے جو آزاد کرنے کے
منافی نہین ہے کیونکہ نوشتہ دینا تو اُسکی ممانعت دور کرنا ہے یعنی ہر طرح کمائی کر سکتا ہے جیسے تجارت کی اجازت دینا صرف اتنا فرق
ہے کہ نوشتہ دینا بعوض ہے تو غلام کی طرف سے لازم ہے اور اگر وہ کفارہ مین آزاد کرنے سے مانع ہوتا تو آزاد کرنا اسکو مقتضی ہے کہ نوشتہ
ٹوٹ جائے اسواسطے کہ وہ فسخ ہو سکتا ہے اور آزاد کرنا فسخ نہین ہوتا لیکن اتنی بات ہے کہ جس مکاتب کو کفارہ مین آزاد کیا اُسکی
کمائی اور اولاد مسلم رہیگی اسواسطے کہ اُسکی ذات مین آزادی بوجہ مکاتب ہونے کے ہے یا اسواسطے کہ کتابت فسخ ہونا بضرورت ثابت
ہوا ہے تو اولاد و کمائی کے حق مین اسکا کچھ اثر ظاہر نہوگا ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس غلام کو نوشتہ لکھ دیا اور اُسنے ہنوز کچھ
ادا نہین کیا پھر اُسکو کفارہ ظہار مین آزاد کر دیا تو وہ آزاد ہوگا اور کتابت ٹوٹ جائیگی اور جو کچھ اُسنے اسوقت تک کمایا وہ اُسی کا
ہوگا اور جو کچھ اُسکی اولاد اس درمیان مین پیدا ہوئی وہ اُسکے ساتھ آزاد ہوگی بشرطیکہ غیر کی باندی سے نہو - وان اشترى
اباه او ابنه ينوي بالشراء الكفارة جاز عنها - اور جس شخص پر کفارہ ظہار واجب ہے اُسنے اپنے باپ یا بیٹے کو خرید کیا اس

Marfat.com

نیت سے کہ یہ خرید کفارہ ہو تو یہ کفارۂ ظہار سے جائز ہے ف۔ یعنی صورت یہ ہے ایک شخص خود آزاد ہو گیا ہے مگر اُسکا باپ
کسی شخص کا غلام ہے جس سے اُسنے اس نیت سے خرید کیا کہ میرا کفارہ ظہار ادا ہو جائے یا اُسکی زوجہ کسی غیر کی باندی ہے کہ اس سے
جورو کا بیٹا ہوا وہ اس غیر کا غلام ہوا پس اُس سے اپنا بیٹا اس نیت سے خرید کیا کہ اسکا آزاد ہونا کفارہ ظہار میں واقع ہو
تو دونوں صورتوں میں کفارہ ظہار ادا ہو جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ جب کسی ذی رحم محرم کو خریدے یا کسی وجہ سے ملک میں آوے
تو وہ ملک میں نہیں رہتا بلکہ آزاد ہو جاتا ہے لہذا اگر سوائے باپ و بیٹے کے دادا یا پوتا یا بیٹی وغیرہ کسی ذی رحم محرم کو خریدا اس نیت
سے کہ کفارہ ظہار ادا ہو تو بھی جائز ہوگا۔ وقال الشافعی رح لایجوز وعلیٰ ہذا الخلاف کفارۃ الیمین والمسالۃ تاتیک
فی کتاب الایمان انشاء اللہ تعالیٰ۔ اور امام شافعی نے کہا کہ کفارۂ ظہار ادا نہیں ہوگا اور اگر اسطرح کفارہ قسم میں کیا تو بھی
یہی اختلاف ہے اور عنقریب کتاب الایمان میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف۔ اور مثل شافعی کے قول امام مالک و احمد و زفر کا
اور پہلا قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب باپ یا بیٹے یا ذی رحم محرم کے مالک ہونے میں اسکے فعل
کو کچھ دخل ہو مثلاً خریدے یا ہبہ قبول کرے یا وصیت میں قبول کرے اور اگر اُسنے بغیر اپنی مداخلت کے پایا ہو جیسے بطور میراث
کے ذی رحم محرم کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جائیگا مگر کفارۂ ظہار سے آزاد ہونا بالاتفاق نہیں جائز ہے ع۔ فان اعتق نصف
عبد مشترک وہو موسر وضمن قیمۃ باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ ویجوز عندہما۔ اور اگر اُسنے اپنے غیر کے درمیان میں
مشترک غلام میں سے نصف کفارہ میں آزاد کیا حالانکہ یہ شخص مالدار ہے پس باقی غلام کی قیمت اپنے شریک کو تاوان دیدی
تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ لانہ یملک نصیب صاحبہ بالضمان فصار
معتقا کل العبد عن الکفارۃ وہو ملکہ بخلاف ما اذا کان المعتق معسرا لانہ وجب علیہ السعایۃ فی نصیب الشریک
فیکون اعتاقا بعوض ولابی حنیفۃ رح ان نصیب صاحبہ ینتقص علی ملکہ ثم یتحول الیہ بالضمان ومثلہ یمنع
الکفارۃ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وہ ضمان دیکر اپنے شریک کے حصہ کا مالک ہو گیا تو پورا غلام خود اپنے کفارہ سے
آزاد کرنے والا ہوا ایسی حالت میں کہ وہ غلام اسکی ملک میں تھا برخلاف اسکے اگر یہ آزاد کرنے والا تنگ دست ہو تو جائز نہیں اسلیے
کہ غلام پر شریک کے حصہ کے لیے کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہے تو یہ آزاد کرنا بعوض ہو جائیگا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک کا حصہ
اسکی ملک میں ناقص رہ گیا پھر گھوم کر بذریعہ ضمانت کے آزاد کرنے والے کی ملک میں آیا اور ایسا ہونا کفارہ ظہار سے
مانع ہے ف۔ اور ضمان دینے سے اگرچہ مالک ہو جانا ابتداء آزادی کے وقت قرار دیا جاتا ہے مگر وہ ضامن کے حق میں
ہے نہ کفارہ کے حق میں نہیں ہے پس جس وقت کفارہ میں آزاد کیا اُس وقت ناقص غلام تھا تو کفارہ ادا نہوا۔ وان اعتق
نصف عبد عن کفارتہ ثم اعتق باقیہ عنہا جاز۔ اور اگر آدھا غلام اپنے کفارہ میں آزاد کیا پھر باقی کو بھی آزاد کیا تو
جائز ہے ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو لیکن بدلیل استحسان جائز ہے۔ لانہ اعتقہ بکلامین والنقصان تمکن علی ملکہ
بسبب الاعتاق بجہۃ الکفارۃ ومثلہ غیر مانع کمن اضجع شاۃ للاضحیۃ فاصاب السکین عینہا بخلاف ما تقدم
لان النقصان تمکن علی ملک الشریک وہذا علی اصل ابی حنیفۃ رح واما عندہما الاعتاق لایتجزی فاعتاق
النصف اعتاق الکل فلا یکون اعتاقا بکلامین۔ کیونکہ اُسنے غلام کو دو دفعہ کلام کرکے آزاد کیا اور جو نقصان اُسکی ملکیت
میں پیدا ہوا وہ کفارہ میں آزاد کرنے کی وجہ سے ہے اور ایسا نقصان کفارہ جائز ہونے سے نہیں روکتا ہے اور یہی قول شافعی و احمد ہے
اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص نے قربانی کے واسطے بکری کو پچھاڑا پس بکری کی آنکھ میں چھری لگ گئی تو یہ نقصان قربانی سے
مانع نہیں بخلاف اس نقصان کے جو مسئلہ سابقہ میں گذرا کیونکہ وہ نقصان تو شریک کے ملک میں پیدا ہوا ہے اور یہ تقریر امام ابو حنیفہ
کی اصل پر ہے کہ آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہوتا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر کہ آزاد کرنا ٹکڑے نہیں ہوتا پس حکم یہ ہے کہ آدھا آزاد کرنا بھی

Marfat.com

پورا آزاد کرنا ہوا تو دو دفعہ کلام سے آزاد کرنا ہوگا ف اور معلوم ہو چکا کہ جماع سے پہلے آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔ وان اعتق
نصف عبدہ عن کفارتہ ثم جامع التی ظاہر منہا ثم اعتق باقیہ لم یجز عند ابی حنیفۃ رح۔ اور اگر اپنا آدھا غلام اپنے کفارہ
سے آزاد کیا پھر اُس عورت سے جماع کر لیا جسکے ساتھ ظہار کیا تھا پھر باقی غلام آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے ف
اور صاحبین کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا۔ لان الاعتاق یتجزی عندہ وشرط الاعتاق ان یکون قبل المسیس بالنص
واعتاق النصف حصل بعدہ وعندہما اعتاق النصف اعتاق الکل فحصل الکل قبل المسیس۔ امام ابوحنیفہ
کی دلیل یہ ہے کہ اُنکے نزدیک آزاد کرنا ٹکڑے ٹکڑے ہو سکتا ہے اور یہاں آزاد کرنے کی شرط نص قرآنی یہ ہے کہ جماع سے پہلے ہو حالانکہ
آدھا غلام آزاد کرنا جماع کے بعد ہوا ہے لہذا جائز نہوا اور صاحبین کے نزدیک آدھا آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جاتا ہے تو کل غلام کا آزاد
کرنا جماع سے پہلے پایا گیا پس کفارہ ادا ہو گیا۔ واذا لم یجد المظاہر ما یعتق فکفارتہ صوم شہرین متتابعین لیس فیہما شہر
رمضان ولا یوم الفطر ولا یوم النحر ولا ایام التشریق۔ اور اگر ظہار کرنے والے نے ایسی چیز نہ پائی جو آزاد کرے یعنی بردہ یا
اُسکی قیمت نہ پائی تو اُسکا کفارہ دو ماہ کے روزے پے در پے ہیں جنمیں ماہ رمضان نہو اور یوم عید و یوم بقرعید اور اُسکے بعد تین
دن ایام تشریق بھی نہوں۔ اما التتابع فلانہ منصوص علیہ وشہر رمضان لا یقع عن الظہار لما فیہ من ابطال ما اوجبہ
اللہ والصوم فی ہذہ الایام منہی عنہ فلا ینوب عن الواجب الکامل۔ پے در پے ہونا اس دلیل سے کہ وہ نص قرآنی میں
صریح موجود ہے اور درمیان میں رمضان نہونا اسواسطے کہ روزہ رمضان کا کفارہ ظہار سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ ایسا ہونے میں جو
روزہ اللہ تعالے نے فرض کیا ہے اُسکا مٹانا لازم آویگا اور باقی پانچ ایام کے روزوں سے منع کیا گیا ہے تو ان دنوں کا روزہ کفارۂ
ظہار کا نائب نہوگا جو کامل واجب ہے۔ فان جامع التی ظاہر منہا فی خلال الشہرین لیلا عامدا او نہارا ناسیا استانف
الصوم عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ پھر اگر ان دو ماہ کے اندر اُس عورت کے ساتھ وطی کی جس سے ظہار کیا تھا خواہ عمداً رات میں
یا بھول کر دن میں تو امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک از سر نو روزہ رکھے ف یہی قول سفیان الثوری و مالک و احمد وغیرہ کا ہے اور
رات میں عمداً کی قید اتفاقی ہے بلکہ اگر بھولے سے ہو تو بھی یہی حکم ہے اور اگر دوسری عورت سے جسکے ساتھ ظہار نہیں کیا ہے وطی کی پس
ایسے طور پر وطی کی کہ جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا تو بالاتفاق پے در پے ہونا باقی رہیگا اور اگر روزہ ٹوٹ گیا تو بالاتفاق پے در پے
ہونا ٹوٹ گیا پس اختلاف ظہار والی عورت سے اسطرح وطی کرنے میں ہے کہ جس سے روزہ نہ ٹوٹے۔ وقال ابو یوسف رح
لا یستانف لانہ لا یمنع التتابع اذ لا یفسد بہ الصوم وہو الشرط وان کان تقدیمہ علی المسیس شرطا فیما ذہبنا الیہ
تقدیم البعض وفیما قلتم تاخیر الکل عنہ ولہما ان الشرط فی الصوم ان یکون قبل المسیس وان یکون خالیا عنہ
ضرورۃ بالنص وہذا الشرط ینعدم بہ فیستانف۔ اور ابو یوسف نے فرمایا کہ نئے سرے روزہ لازم نہیں ہے (اور یہی قول
شافعی ہے) اسکی دلیل یہ ہے کہ عمداً رات میں یا بھول کر دن میں وطی کرنا پے در پے ہونے کو نہیں روکتا کیونکہ ایسے وطی سے روزہ
نہیں ٹوٹتا اور شرط یہی تھی کہ پے در پے ہو اور اگر روزوں کا وطی پر مقدم کرنا شرط تھا تو جو صورت ہمنے اختیار کی اسمیں وطی پر
تھوڑے روزے مقدم ہیں اور جو صورت تمنے بیان کی یعنے نئے سرے روزہ رکھنا تو اسمیں کل روزے بعد وطی کے ہو جاتے ہیں
اور امام ابوحنیفہ اور محمد کی دلیل یہ ہے کہ روزوں میں شرط ایک یہ ہے کہ وطی سے پہلے ہوں اور دوسرے یہ کہ وطی سے خالی ہوں یہ ضرور
نص سے ثابت ہے اور مسئلہ مذکورہ میں دوسری شرط نادار ہوتی ہے تو از سر نو روزے رکھے۔ وان افطر منہا یوما بعذر او بغیر عذر
استانف لفوات التتابع وہو قادر علیہ عادۃ۔ اور اگر اُسنے ان دونوں ماہ میں سے ایکدن افطار کیا یعنی روزہ نہ رکھا خواہ
عذر سے یا بغیر عذر ایسا کیا تو نئے سرے شروع کرے کیونکہ پے در پے ہونا فاسد ہو گیا حالانکہ مرد اپنی پیدائشی عادت سے پے در پے
رکھنے پر قادر ہے۔ وان ظاہر العبد لم یجز فی الکفارۃ الا الصوم لانہ لا ملک لہ فلم یکن من اہل التکفیر بالمال۔ اور اگر

غلام نے اپنی زوجہ سے ظہار کیا تو اُسکو کفارہ دینے مین کچھ نہین جائز ہی سوائے روزہ رکھنے کے یعنی دو ماہ پے درپے روزے رکھے کیونکہ غلام کی کچھ ملک نہین ہی تو مال سے کفارہ دینے کی لیاقت ہی نہین رکھتا ہی - وان اعتق المولی او اطعم عنہ لم یجزہ - اور اگر غلام کی طرف سے اُسکے مولی نے ایک بردہ آزاد کیا یا کھانا دیدیا تو بھی اُسکو کافی نہین ہی - لانہ لیس من اہل الملک فلا یصیر مالکا بتملیکہ - کیونکہ اسکو مالک ہونے کی لیاقت نہین ہی تو وہ مولی کے مالک کرنے سے مالک نہوگا ف - اور یہی قول شافعی واحمد و حسن بصری کا ہی - واذا لم یستطع المظاہر الصیام اطعم ستین مسکینا - اور اگر ظہار کرنے والے کو روزے رکھنے کی طاقت نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دے - لقولہ تعالی فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا - کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا پھر جسکو روزون کی طاقت نہو تو ساٹھ مسکینون کو کھانا دینا اُسکا کفارہ ہی - ویطعم کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر او قیمۃ ذلک - اور ہر مسکین کو آدھا صاع گیہون (یا اُسکا آٹا یا ستو) یا ایک صاع چھوارہ یا جو دے یا اسکی قیمت دیدے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث اوس بن الصامت وسہل بن صخر لکل مسکین نصف صاع من بر ولان المعتبر دفع حاجۃ الیوم لکل مسکین فیعتبر بصدقۃ الفطر وقولہ او قیمۃ ذلک مذہبنا وقد ذکرناہ فی الزکوۃ - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث اوس بن الصامت مین اور حدیث سہل ابن صخر مین بیان فرمایا کہ ہر مسکین کے واسطے گیہون کا آدھا صاع ہی اور اس دلیل سے کہ معتبر یہ کہ ہر مسکین کی ایک دن کی حاجت دور کرے تو اسکا قیاس صدقۂ فطر پر ہوگا اور یہ جو فرمایا کہ یا اسکی قیمت دیدے تو یہ ہمارا مذہب ہی اور ہم اسکو کتاب الزکوۃ مین ذکر کر چکے ف - واضح ہو کہ اوس ابن الصامت نے حدیث روایت نہین کی بلکہ اُنکی بی بی خولہ بنت ثعلبہ سے اُنکے ظہار کرنے کا قصہ ابوداؤد نے روایت کیا اسمین اول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرا شوہر ایک بردہ آزاد کرے تو وہ بولی کہ بردہ نہین پاویگا آپ نے فرمایا کہ پے درپے دو ماہ روزے رکھے اُسنے کہا کہ وہ بہت بڑا آدمی ہی روزہ نہین رکھ سکتا آپ نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینون کو کھانا کھلاوے اسنے کہا کہ اُسکے پاس کچھ نہین ہی جو صدقہ کرے آپ نے فرمایا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کا دونگا اُسنے عرض کیا کہ مین اُسکو ایک عرق چھوارے کی مدد کرونگی آپ نے فرمایا کہ خوب ہی اُسکو ساٹھ مسکینون کو تقسیم کردے - ابوداؤد نے دوسری اسناد سے روایت کی کہ عرق مین تیس صاع سماتے ہین اور کہا کہ یہ اصح ہی اور تیسرے طریق کی روایت مین پندرہ صاع کا پیمانہ مذکور ہی اور دوسری حدیث سہل ابن صخر کی نہین ہی بلکہ سلمہ بن صخر بیاضی کی ہی اور یہی مبسوط مین مذکور ہی اور اس حدیث کے آخر مین ہی کہ آپ نے سلمہ بن صخر کو ایک جھابہ خرما دیا جسمین پندرہ صاع سماتے ہین رواہ الترمذی وغیرہ - لیکن ان دونون حدیثون مین جو کچھ مصنف نے ذکر کیا مذکور نہین ہی م ع - فان اعطی منا من بر ومنوین من تمر او شعیر جاز - اور اگر اُسنے چوتھائی صاع گیہون دیے اور اُسکے ساتھ نصف صاع چھوارے یا جو دیے تو جائز ہی - لحصول المقصود اذ الجنس متحد - بوجہ مقصود حاصل ہوجانے کے کیونکہ جنس متحد ہی - وان امر غیرہ ان یطعم عنہ من ظہارہ ففعل اجزاہ - اور اگر ظہار کرنے والے نے دوسرے شخص کو حکم دیا کہ میرے کفارۂ ظہار مین میری طرف سے کھانا دیدے اور اُسنے دیدیا تو کفارہ ادا ہوگیا - لانہ استقراض معنی والفقیر قابض لہ اولا ثم لنفسہ فتحقق تملکہ ثم تملیکہ - کیونکہ یہ قرض لینے کے معنی مین ہی اور چونکہ اسمین قبضہ چاہیے تو فقیر نے پہلے اُسکے واسطے قبضہ کر لیا یعنی بطور نیابت کے پھر اپنے واسطے قبضہ کر لیا تو پہلے اپنے ملک مین لینا پھر فقیر کے ملک مین دینا متحقق ہوگیا - فان غداہم وعشاہم جاز قلیلا کان ما اکلوا او کثیرا - اور اگر ظہار کرنے والے نے ساٹھ فقیرون کو اول وقت کا کھانا دیدیا پھر شام کا کھانا دیدیا تو جائز ہوگا خواہ اُنھون نے کم کھایا ہو یا زیادہ کھایا ہو ف - یعنی خواہ ہر ایک نے مثلاً نصف صاع گیہون سے کم کھایا تو بھی ادا ہوگیا - وقال الشافعی رح لا یجزیہ الا التملیک اعتبارا بالزکوۃ وصدقۃ الفطر وہذا لان التملیک ادفع للحاجۃ فلا ینوب منابہ الاباحۃ ولنا ان المنصوص علیہ ہو الاطعام وہو حقیقۃ فی التمکین من الطعم وفی الاباحۃ ذلک کما فی التملیک اما الواجب

Marfat.com

في الزكوة الايتاء وفي صدقة الفطر الاداء وهما للتمليك حقيقة اور امام شافعی نے کہا کہ یہ صبح و شام کا کھانا کھلا دینا
نہیں جائز ہے سوائے مالک کر دینے کے یعنی کہہ دے یہ کھانا میں نے تمہاری ملک میں دیا خواہ وہ کھا دیں یا لیجاویں جیسے
زکوۃ و صدقہ فطر میں ہے اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ مالک کر دینے سے فقیر کی حاجت اچھی طرح دفع ہوتی ہے تو خالی کھانا کھانے کو
مباح کر دینا اسکا قائم مقام نہوگا اور ہماری حجت یہ ہے کہ نص قرآن میں کھانا کھلانا مذکور ہے اور اسکے حقیقی معنی یہ ہیں کہ انکو کھا لینے پر
قادر کر دیا جاوے اور یہ بات اسی طرح مباح کرنے میں حاصل ہو جاتی ہے جیسے مالک کر دینے میں حاصل ہوتی ہے رہی زکوۃ تو اسمیں فرض
یہ ہے کہ دیدی جاوے اور صدقہ فطر میں ادا کرنا واجب ہے اور دینا اور ادا کرنا ان دونوں کے حقیقی معنے مالک کر دینے کے ہیں - و
لو كان فيمن عشاهم صبي فطيم لايجزيه - اور اگر ان لوگوں میں جنکو شام کا کھانا کھلایا ہے کوئی طفل شیرخوار ہو تو کفارہ
ادا نہوگا لانه لايستوفي كاملا کیونکہ وہ پورا طعام نہیں کھا سکتا ہے ف - یعنی اُسکی غذا صرف طعام نہیں ہے بلکہ کچھ طعام
اور کچھ دودھ پیتا ہے پس اُسکو پورا طعام کھلانا صادق نہوا - ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى الشبع
وفي خبز الحنطة لايشترط الادام - اور جو کی روٹی کے ساتھ کوئی ایسی چیز ضروری ہے جسکے ساتھ روٹی کھائی جائے تاکہ بھر پیٹ روٹی
کھانا ممکن ہو اور گیہوں کی روٹی کھلانے میں ساتھ کے واسطے کوئی چیز شرط نہیں ہے - وان اعطى مسكينا واحدا ستين يوما
اجزاه وان اعطاه في يوم واحد لم يجزه الا عن يومه - اور اگر اُسنے ایک ہی مسکین کو ساٹھ روز تک طعام دیا تو کافی ہوگا
اور اگر اُسنے ایک ہی روز میں دیا ہو تو صرف ایک ہی روز کے واسطے جائز ہوگا ف - یعنی اگر ایک مسکین کو ہر روز دونوں وقت
پیٹ بھر کر ساٹھ دن تک کھلایا تو کفارہ ادا ہو گیا اور اگر اُسنے ایک ہی دن میں اُسکو ساٹھ بار دو وقتہ کھانا دیا تو سوائے ایک
ایکدن کے نہیں جائز ہے لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع اليه في اليوم الثاني كالدفع الى غيره
في الاباحة من غير خلاف واما التمليك من مسكين واحد في يوم واحد بدفعات فقد قيل لايجزيه وقد قيل يجزيه لان الحاجة
الى التمليك تتجدد في يوم واحد بخلاف ما اذا دفع بدفعة واحدة لان التفريق واجب بالنص - اسواسطے کہ مقصود یہ ہے
کہ محتاج کی حاجت دور ہو اور حاجت ہر روز نئی پیدا ہوتی ہے تو اُسی مسکین کو دوسرے روز دینا دوسرے مسکین کے مثل ہوگیا اور
یہ حکم طعام کو بطور مباح کھلانے میں بلاخلاف جائز ہے اور رہا ایک مسکین کو ایک ہی روز ساٹھ دفعہ دینے میں بعض کے نزدیک نہیں
جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کسی چیز کے مالک کرنے کی ضرورت تو ایک ہی روز میں نئی نئی پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اسکے
اگر ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو باتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ متفرق کرکے دینا بنص قرآنی واجب ہے - وان قرب التي
ظاهر منها في خلال الاطعام لم يستانف - اور اگر طعام دینے کے درمیان اُسی عورت سے وطی کرلی جس سے ظہار کیا تھا
تو نئے سرے سے طعام نہیں دیگا - لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله
لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه
کیونکہ اللہ عزوجل نے طعام دینے میں یہ شرط نہیں فرمائی کہ وطی سے پہلے ہو لیکن بات یہ ہے کہ اُسکو طعام دینے سے پہلے وطی کرنے سے
منع کر دیا جائیگا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ وہ طعام دینے کے درمیان بردہ آزاد کرنے یا روزہ رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے حتی کہ اسکو
کفارہ دینا پڑتا ہے تو یہ دونوں بعد وطی کے واقع ہو جائینگے اور یہ بات کہ ایسی وجہ سے منع ہو جو دوسری چیز میں پائی جاتی ہے تو ذات
بذات مشروع ہونے کو منافی نہیں ہے ف - جیسے عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے مگر وہ دن اپنی ذات سے روزے کے
قابل ہے تو اسکی ذاتی خرابی نہیں ہے بلکہ صرف اسوجہ سے منع ہے کہ اُس روز لوگ عید کرتے ہیں تو یہ وجہ اس دن کی ذات سے
خارج ہے لہذا اس دن روزہ رکھنا اپنی ذات میں مشروع ہے مگر اسوجہ سے ممنوع ہے اور یہی حال اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت
کرنے کا اور مکروہ اوقات میں نماز پڑھنے کا ہے م ع - واذا اطعم عن ظهارين ستين مسكينا لكل مسكين صاعا من بر

Marfat.com

لم یجزہ الا عن واحد منہما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یجزیہ عنہما وان اطعم ذلک عن افطار وظہار
اجزاہ عنہما - اور اگر اُسنے اپنے دو ظہاروں کا کھانا ساٹھ مسکینوں کو دیا اسطرح کہ ہر مسکین کو ایک صاع گیہوں دیے تو ابوحنیفہ وابو یوسف
کے نزدیک دونوں ظہار میں سے صرف ایک ہی ظہار کا کفارہ ادا ہوگا اور امام محمد نے فرمایا کہ دونوں ظہار کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور اگر
اسطرح رمضان کے ایک روزہ عمداً توڑنے کا کفارہ اور ایک ظہار کا کفارہ دیا تو بالاتفاق دونوں سے ادا ہو جائیگا - لہ ان بالمؤدی
وفاء بہما والمصروف الیہ محل لہما فیقع عنہما کما لو اختلف السبب او فرق فی الدفع ولہما ان النیۃ فی الجنس الواحد
لغو وفی الجنسین معتبرۃ واذا لغت النیۃ والمؤدی یصلح لکفارۃ واحدۃ لان نصف الصاع ادنی المقادیر فیمنع
النقصان دون الزیادۃ فیقع عنہا کما اذا نوی اصل الکفارۃ بخلاف ما اذا فرق فی الدفع لانہ فی الدفعۃ الثانیۃ
فی حکم مسکین آخر - اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جو کچھ طعام اُسنے ادا کیا وہ دونوں ظہاروں کے واسطے کافی ہے اور جن لوگوں کو
دیا وہ بھی اسکا محل ہیں تو دونوں ظہاروں سے ادا ہو جائیگا جیسے اُس صورت میں ادا ہو جاتا ہے جب کفارہ کا سبب مختلف ہووے
مثلاً ایک ظہار اور ایک روزۂ رمضان توڑنا سبب ہو یا اُس صورت میں جب متفرق کرکے دیا ہو اور ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہے
کہ ایک ہی جنس میں نیت لغو ہوتی ہے اور دو جنسوں میں معتبر ہوتی ہے اور جب نیت لغو ہوئی حالانکہ جو کچھ ادا کیا ہے وہ ایک کفارہ
کے واسطے ہو سکتا ہے تو ایک ہی ادا ہوگا کیونکہ آدھا صاع گیہوں سب سے کم مقدار ہے پس اس سے زیادہ منع نہیں ہے تو نصف صاع
سے کم کرنے میں منع کیا جائیگا اور زیادہ کرنے میں منع نہیں کیا جائیگا تو وہ ایک ہی کفارہ سے ہوگا جیسے اگر اُسکی نیت خالی کفارہ کی
ہو تو بالاتفاق ایک ہی ادا ہوتا ہے برخلاف اسکے جب متفرق کرکے دیا تو دونوں ادا ہو جائینگے کیونکہ دوبارہ دینے میں وہ فقیر مثل
دوسرے فقیر کے ہے - ومن وجبت علیہ کفارتا ظہار فاعتق رقبتین لا ینوی عن احدہما بعینہا جاز عنہما وکذا اذا
صام اربعۃ اشہر او اطعم مائۃ وعشرین مسکینا جاز - اور جس شخص پر دو کفارۂ ظہار واجب ہوے پس اُسنے دونوں کی طرف سے
دو بردے آزاد کیے حالانکہ ان دو ظہاروں میں سے ہر ایک سے ایک معین کرنے کی نیت نہیں کی تو یہ دونوں سے جائز ہے اور اسیطرح
اگر چار مہینے در پے روزے رکھ لیے یا ایک سو بیس مسکینوں کو کھانا دیدیا تو بھی جائز ہے - لان الجنس متحد فلا حاجۃ الی نیۃ معینۃ
اسواسطے کہ جنس واحد ہے معین نیت کرنے کی حاجت نہیں ہے - وان اعتق عنہما رقبۃ واحدۃ او صام شہرین کان لہ ان
یجعل ذلک عن ایہما شاء وان اعتق عن ظہار وقتل لم یجز عن واحد منہما - اور اگر اُسنے دو ظہاروں کی طرف سے کفارہ
میں ایک بردہ آزاد کیا یا دو مہینے کے روزے رکھے تو اُسکو اختیار ہے کہ اس کفارہ کو دونوں ظہاروں میں سے جس ایک کی طرف چاہے
قرار دیوے اور اگر اُسنے ایک ظہار اور ایک قتل کیطرف سے ایسا کیا تو وہ ان دونوں میں سے کسی کیطرف نہیں جائز ہے - وقال
زفر رح لا یجزیہ عن احدہما فی الفصلین وقال الشافعی رح لہ ان یجعل ذلک عن احدہما فی الفصلین لان الکفارات
کلہا باعتبار اتحاد المقصود جنس واحد - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں کسی ایک کی طرف سے نہیں جائز ہے
اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جس ایک کی طرف سے چاہے قرار دیوے کیونکہ سب کفارے باعتبار مقصود کے
ایک ہی جنس ہیں - وجہ قول زفر رح انہ اعتق عن کل ظہار نصف العبد ولیس لہ ان یجعل احدہما بعد ما اعتق عنہما
لخروج الامر من یدہ ولنا ان نیۃ التعیین فی الجنس المتحد غیر مفید فتلغو وفی الجنس المختلف مفید واختلاف
الجنس فی الحکم وہو الکفارات ہہنا باختلاف السبب نظیر الاول اذا صام یومین فی قضاء رمضان عن یومین یجزیہ
عن قضاء یوم واحد ونظیر الثانی اذا کان علیہ صوم القضاء والنذر فانہ لا بد فیہ من التمییز واللہ اعلم - زفر کی دلیل
کی وجہ یہ ہے کہ اُسنے ہر ظہار سے آدھا غلام آزاد کیا اور جب وہ غلام کو دونوں کی طرف سے آزاد کر چکا تو اب اُسکو یہ اختیار نہیں کہ
غلام کو ایک ہی کفارہ کی طرف سے قرار دیوے کیونکہ یہ امر اسکے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس متحد میں معین کرنے کی

Marfat.com

نیت کرنا مفید نہیں ہو اور مختلف جنس مین یہ بات مفید ہو اور جنس کا مختلف ہونا حکم مین مختلف ہونا ہو جیسکہ بیان کفارہ ہو ورنہ لازم جب
مختلف ہونے کے ہو اور اصل اول کی نظیر یہ ہو کہ ایک شخص نے دو دن قضاء رمضان کی طرف سے ایک دن روزہ رکھا تو صرف ایک
دن کی قضا اتر گئی اور اصل دوم کی نظیر یہ ہو کہ اگر اوسپر ایک روزہ قضا ہو اور ایک روزہ نذر ہو تو بیان معین کرکے تمیز دینا ضروری
ہو واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ علما کا اجماع ہو کہ اگر بغیر چاند کے روزے رکھے تو دو مہینے ساٹھ دن کے کفارہ ایسے
فقیروں کو دینا جو ایسے کافروں مین سے ہوں جیسے مسلمانوں سے لڑائی ہو نہیں جائز ہو اور اگر وہ مسلمانوں کے تابع ہوکر ملک اسلام
مین بستے ہوں تو جائز ہو اس مین ابو یوسف اور تینوں ائمہ کا خلاف ہو لیکن انکے نزدیک نہیں جائز ہو اور ہمارے نزدیک
مسلمان فقیروں کو دینا مستحب ہو۔ اگر دوسرے سے کہا کہ اپنا غلام میرے کفارہ مین آزاد کر دے تو ہمارے نزدیک اگر کچھ عوض مقرر
نہ کیا ہو تو حکم دینے والے کی طرف سے نہیں واقع ہوگا۔ م۔ ع۔

باب اللعان

یہ باب لعان کے بیان مین ہو۔ شرع مین لعان یہ ہو کہ شوہر و زوجہ مین چار بار گواہیاں اور پانچوین لعنت و غضب اس سبب سے
جاری ہو کہ شوہر نے زوجہ کو زناکاری کی تہمت لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں اور اسکا رکن یہ ہو کہ قسم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو شاہد کرے
اور اسکی شرط یہ ہو کہ نکاح قائم ہو اور اسکا حکم یہ ہو کہ باہم لعان واقع ہونے کے بعد اس عورت سے وطی حرام ہو جاتی ہو اور ہمارے
نزدیک لعان کی لیاقت اس شخص کو ہو جسمین گواہی کی لیاقت ہو حتی کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں مملوک ہوں یا ایک مملوک یا نابالغ ہو تو
لعان جاری نہوگا۔ قال واذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهما من اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها
او نفى نسب ولدها وطالبته بموجب القذف فعليه اللعان۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب کسی مرد نے اپنی زوجہ کو
زنا کرنے کی تہمت لگائی حالانکہ زوجہ و شوہر دونوں شہادت کے لائق ہیں یعنی انکی گواہی معتبر ہو سکتی ہو اور عورت بھی ایسی ہو کہ
اگر کوئی اسکو اجنبی تہمت لگا دے تو حد مارا جاوے پس اگر شوہر نے اسکو تہمت لگائی یا اسکے بچہ کا نسب نفی کیا یعنی کہا کہ یہ بچہ مجھ
سے پیدا ہوا میرے نطفہ سے نہیں ہو۔ اور زوجہ مذکور نے موجب قذف کا مطالبہ کیا تو مرد پر لعان کرنا واجب ہوگا ف۔ یعنی عورت
نے دعوی کیا اسنے بدون دلیل مجھپر زنا کی تہمت لگائی حالانکہ مین اس سے بری ہوں اور بچہ کے نفی کرنا زنا کی تہمت ہو پس اگر یہ مرد کسی
اجنبیہ عورت کو ایسی تہمت لگاتا تو بغیر دلیل و گواہوں کی صورت مین اسپر حد قذف ماری جاتی اور جب اسنے اپنی زوجہ کو ایسی تہمت
لگائی حالانکہ گواہ نہیں ہیں تو باہم شوہر و زوجہ مین لعان کرنا واجب ہوگا۔ والاصل ان اللعان عندنا شهادات مؤكدات
بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام القذف فى حقه ومقام حد الزنا فى حقها لقوله تعالى ولم يكن لهم شهداء
الا انفسهم والاستثناء انما يكون من الجنس وقال الله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات بالله نص على الشهادة
واليمين فقلنا الركن هو الشهادة المؤكدة باليمين ثم قرن الركن فى جانبه باللعن لو كان كاذبا وهو قائم مقام حد
القذف وفى جانبها بالغضب وهو قائم مقام حد الزنا۔ اور اصل یہ ہو کہ لعان ہمارے نزدیک گواہیاں ہیں
جو قسم کے ساتھ مضبوط کی گئی اور لعنت کے ساتھ ملی ہوئی ہیں وہ مرد کے حق مین بجائے تہمت کی حد کے ہیں اور عورت کے حق
مین بجائے حد زنا کے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والذین یرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الى آخره یعنی جو لوگ اپنی بیبیوں
کو عیب لگاوین حالانکہ سوائے انکی ذات کے انکے واسطے گواہ نہیں ہیں الی آخرہ اور یہ استثنی جنس ہی سے ہوا کرتا ہو
اللہ تعالیٰ نے فرمایا فشهادة احدهم اربع شهادات بالله یعنی پس ہر شوہر کی چار گواہیاں اللہ تعالیٰ کی قسم کے ساتھ الی آخرہ
پس یہ گواہی و قسم پر نص ہو تو ہمنے کہا کہ لعان کا رکن یہ ہو کہ گواہی جو قسم سے مؤکد ہو پھر اس رکن کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے شوہر کی جانب

لعنت ملائی اگر وہ جھوٹا ہو اور یہ تہمت کی حد کے قائم مقام ہے اور عورت کی جانب غضب ملایا اور یہ عورت کے حق میں حد زنا کے
قائم مقام ہے۔ اذا ثبت ہذا القول لا بد ان یکون من اہل الشہادۃ لان الرکن فیہ الشہادۃ ولا بد ان
تکون ہی ممن یحد قاذفہا لانہ قائم فی حقہ مقام حد القذف فلا بد من احصانہا ویجب بنفی الولد لانہ
لما نفی ولدہا صار قاذفا لہا ظاہرا ولا یعتبر احتمال ان یکون الولد من غیرہ بالوطی من شبہۃ کما اذا نفی
اجنبی نسبہ عن ابیہ المعروف وہذا لان الاصل فی النسب الفراش الصحیح والفاسد ملحق بہ فنفیہ عن
الفراش الصحیح قذف حتی یظہر الملحق بہ ویشترط طلبہا لانہ حقہا فلا بد من طلبہا کسائر الحقوق۔ جب یہ بات
ثابت ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ شوہر و زوجہ دونوں کا لائق شہادت ہونا ضرور ہے کیونکہ شہادت تو لعان میں رکن ہے اور یہ بھی ضرور
ہے کہ زوجہ ایسی عورت ہو جسکے تہمت لگانے والے کو حد ماری جاتی ہے کیونکہ شوہر کے حق میں یہ لعان بجائے حد قذف کے ہے پس
زوجہ کا محصنہ ہونا ضرور ہے اور فرزند کا انکار کرنے سے بھی لعان واجب ہوتی ہے کیونکہ جب اسنے زوجہ کے بچہ سے انکار کیا تو کھلا
کھلا اُسکو زنا کی تہمت لگانے والا ہو گیا اور یہ احتمال معتبر نہیں ہے کہ شاید شوہر کی یہ مراد ہو کہ غیر مرد نے اس عورت سے
دھوکے میں وطی کر لی کہ جس سے یہ بچہ پیدا ہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی اجنبی شخص نے کسی بچہ کا نسب اُسکے مشہور باپ سے
نفی کیا یعنی یہ اس بچہ کی ماں کو صریح زنا کی تہمت ہے اور ایسا احتمال معتبر نہونے کی یہ وجہ ہے کہ نسب میں اصل یہ ہے کہ بستر صحیح ہو
اور بستر فاسد سے جو بچہ ہو وہ صحیح کے ساتھ ملا یا گیا ہے پس اگر نسب کو بستر صحیح سے نفی کیا تو یہ تہمت لگانا قرار دیا جائیگا جبتک یہ
ظاہر نہو کہ یہ بچہ بستر فاسد سے پیدا ہوا ہے لیئے خالی احتمال کافی نہیں ہے پھر زوجہ کا مطالبہ کرنا شرط ہے کیونکہ لعان کرانا اسی کا
حق ہے تو دوسرے حقوق کیطرح اسمین بھی اُسکا مطالبہ کرنا ضرور ہے۔ فان امتنع منہ حبسہ الحاکم حتی یلاعن او یکذب
نفسہ۔ پھر اگر شوہر نے لعان کرنے سے انکار کیا تو حاکم اُسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا اپنے آپ کو جھوٹا بتا دے۔
لانہ حق مستحق علیہ وہو قادر علی ایفائہ فیحبس بہ حتی یاتی بما ہو علیہ او یکذب نفسہ لیرتفع السبب۔ کیونکہ
شوہر پر یہ حق واجب ہے اور اُسکو یہ قدرت حاصل ہے کہ اسکو پورا کرے تو اسکے عوض قید کیا جائیگا یہانتک کہ یا تو وہ اسکو
پورا کرے یا اپنے آپکو جھٹلا وے تاکہ جس سبب سے یہ حق واجب ہوا تھا وہی دور ہو جاوے سو لو لاعن وجب علیہا
اللعان لما تلونا من النص الا انہ یبتدأ بالزوج لانہ ہو المدعی۔ اور اگر شوہر نے لعان کیا تو عورت پر بھی لعان
کرنا واجب ہوگا بدلیل نص قرآنی کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے لیکن ابتدا شوہر سے کیجائیگی کیونکہ وہی مدعی ہے فان امتنعت
حبسہا الحاکم حتی تلاعن او تصدقہ لانہ حق مستحق علیہا وہی قادرۃ علی ایفائہ فتحبس فیہ۔ پھر اگر عورت نے
انکار کیا تو حاکم اسکو قید کریگا یہانتک کہ وہ لعان کرے یا مرد کے قول کو سچا بتا دے کیونکہ عورت کے ذمہ یہ حق واجب ہے اور
وہ اسکو پورا کر سکتی ہے تو اسکے عوض قید کیجائیگی۔ واذا کان الزوج عبدا او کافرا او محدودا فی قذف فقذف
امرأتہ فعلیہ الحد لانہ تعذر اللعان لمعنی من جہتہ فیصار الی الموجب الاصلی وہو الثابت بقولہ تعالی والذین
یرمون المحصنات الآیۃ واللعان خلف عنہ۔ اور اگر شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا وہ کسی کو تہمت دینے میں حد مارا
ہو پس اُسنے اپنی زوجہ کو تہمت لگائی تو وہ تہمت کی حد مارا جائیگا یعنی لعان نہوگا کیونکہ اسی کی طرف سے ایک ایسی بات
پائی گئی کہ لعان ہونا ممتنع ہو گیا یعنی وہ گواہی کے قابل نہیں ہے تو بغیر دلیل کے زنا کا عیب لگانے میں جو بات واجب
ہوتی ہے وہی یہاں واجب ہوگی یعنی اُسپر حد قذف واجب ہوگی اور یہی بحکم الٰہی ثابت ہے کہ فرمایا والذین یرمون المحصنات
الی آخرہ یعنی جو لوگ محصنہ عورتوں کو زنا کا عیب لگا دیں اور گواہ نہوں تو انکو اسی کوڑے مارو اور انکی گواہی ہمیشہ کے
لیے کبھی قبول نکرو الی آخرہ اور لعان تو اس اصل کا خلیفہ ہے۔ وان کان من اہل الشہادۃ وہی امۃ او کافرۃ

ومحدودة في قذف او كانت لايحد قاذفها بان كانت صبية او مجنونة او زانية فلا حد عليه ولا لعان لانعدام
اهلية الشهادة وعدم الاحصان في جانبها وامتناع اللعان لمعنى من جهتها فيسقط الحد كما اذا صدقته
اور اگر شوہر لائق شہادت ہو اور زوجہ کسی کی باندی یا کافر یا کسی کو تہمت لگانے میں حد ماری گئی ہو یا ایسی عورت ہو جسکی تہمت
لگانے والے کو حد نہیں ماری جاتی باین طور کہ صغیرہ لڑکی یا عورت مجنونہ یا زانیہ ہو تو اُسکے شوہر پر حد یا لعان کچھ نہیں ہوگا کیونکہ
یہ عورت قابل شہادت نہیں ہے اور اس عورت کی جانب احصان نہیں ہے اور لعان ممتنع ہوا ایک ایسی بات کی وجہ سے جو عورت
کی طرف موجود ہے تو شوہر کے ذمہ سے حد قذف ساقط ہوگی جیسے اُسوقت ساقط ہو جاتی ہے جب زوجہ اُسکے قول کی تصدیق کرلے
والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم وبين ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت مسلم والمملوكة
تحت الحر والحرة تحت المملوك - اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ چار ہیں جنمین اور انکی زوجات
مین لعان نہیں ہوتا یہودیہ جو مسلمان مرد کے تحت مین ہو اور نصرانیہ جو مسلمان کے تحت مین ہو اور مملوکہ جو مرد آزاد کے تحت مین
ہو اور آزادہ جو غلام کے تحت مین ہو ف اس حدیث کو ابن ماجہ دارقطنی نے روایت کیا اور اسکے اسناد مین ضعف ہے
لیکن اسکی متابعت موجود ہے پس طرق متعددہ اور متابعت سے یہ حدیث قابل حجت ہے - م فتح - ولو كانا محدودين في
قذف عليه الحد - اور اگر شوہر و زوجہ دونون کو تہمت لگانے مین حد ماری گئی ہو تو اس صورت مین شوہر کو حد ماری جائیگی -
وصفة اللعان ان يبتدئ القاضي بالزوج فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة اشهد بالله اني لمن الصادقين
فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة لعنة الله عليه ان كان من الكاذبين فيما رماها به من الزنا يشير اليها
في جميع ذلك ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني به من
الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماني به من الزنا - اور لعان کا
بیان یہ ہے کہ شوہر و زوجہ کو حاضر کر کے قاضی پہلے شوہر سے شروع کرے پس وہ چار بار گواہی دے ہر بار یہ کہے کہ مین اللہ تعالے
کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ جو مین نے اس عورت کو زنا کرنے کا عیب لگایا اسمین مین سچ بولنے والون مین سے ہون اور
پانچوین بار کہے کہ اُسنے جو اس عورت کو زنا کا عیب لگایا اسمین اگر وہ جھوٹ بولنے والون مین سے ہو تو اُس پر اللہ تعالے
کی لعنت ہے اور ان سب دفعات مین اس عورت کی طرف اشارہ کرتا جاوے پھر عورت گواہی دے چار بار ہر بار کہے کہ مین
اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتی ہون کہ اس مرد نے جو مجھے زنا کاری کا عیب لگایا اسمین یہ جھوٹ بولنے والون مین سے
ہے اور پانچوین بار کہے کہ اسنے جو عیب زنا کاری کا مجھکو لگایا اگر یہ مرد اس قول مین سچ بولنے والون سے ہو تو اس پر اللہ تعالے
کا غضب ہے ف یعنی شوہر تو لعنت کی صورت مین اور عورت غضب کی صورت مین اپنی ذات کی طرف اشارہ کرے -
والاصل فيه ما تلوناه من النص - اور اصل دلیل اس بارہ مین وہ نص قرآنی ہے جو ہم سابق مین تلاوت کر چکے
ف یعنی قولہ تعالے والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم الآية پھر وجہ کیفیت بیان فرمائی اسمین شوہر
نے عورت کو یون کہا کہ مین نے جو زنا کی تہمت اس عورت کو لگائی اور عورت نے یون کہا کہ جو زنا کا عیب اس مرد نے مجھے لگایا
یعنی ایکنے دوسرے کو بلفظ غائب بیان کیا صرف اُسکی طرف اشارہ کر دیا - وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه ياتي
بلفظة المواجهة يقول فيما رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال ووجه ما ذكر في الكتاب ان لفظة المغايبة اذا
انضمت اليها الاشارة انقطع الاحتمال - اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ شوہر خطاب کی لفظ سے بولے یعنی
یون کہے کہ زنا کا عیب جو مین نے تجھکو لگایا کیونکہ اسمین احتمال بالکل جاتا رہتا ہے اور جو کتاب مین مذکور ہے اُسکی وجہ یہ ہے کہ
غائب لفظ کے ساتھ جب اشارہ مل گیا تو بھی احتمال جاتا رہا ف اور حاکم کے سامنے ادا کرنے سے زیادہ مناسب ہے -

قال و اذا التعنا لا تقع الفرقة حتی یفرق القاضی بینهما وقال زفر رح تقع بتلاعنهما لانه تثبت الحرمة المؤبدة
بالحدیث ولنا ان ثبوت الحرمة یفوت الامساک بالمعروف فیلزمه التسریح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی
منابه دفعا للظلم دل علیه قول ذلک الملاعن عند النبی علیه السلام کذبت علیها یا رسول اللہ ان امسکتها فهی
طالق ثلثا قاله بعد اللعان - قدوری نے فرمایا اور جب شوہر و زوجہ نے باہم لعان کر لیا تو دونوں میں جدائی نہ ہوجائیگی
جبتک کہ قاضی دونوں میں تفریق نکرے اور زفر نے کہا کہ دونوں کے باہم لعان کرنے سے جدائی واقع ہوجائیگی کیونکہ حدیث سے
ثابت ہوا کہ لعان کرنے سے ہمیشہ کے واسطے حرام ہونا ثابت ہوجاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمت ثابت ہوکر بطور معروف
رکھنے کو مٹاتا ہے تو شوہر پر لازم آیا کہ اُسکو احسان کے ساتھ چھوڑ دے پس جب شوہر اس سے باز رہا تو قاضی اُسکا قائم مقام
ہوگیا تاکہ ظلم دور ہو اور ہمارے قول پر دلیل اُس صحابی کا قول ہے جسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنی زوجہ سے
لعان کر کے کہا تھا کہ یا رسول اللہ اگر اب میں اس عورت کو رکھوں تو میں نے اس عورت پر جھوٹ باندھا پس یہ تین طلاق
سے طالقہ ہے - اُسنے یہ کلام بعد لعان کے کہا ہے ف - یہ حدیث بخاری و مسلم میں سہل ابن سعد سے عویمر عجلانی کے قصہ ملاعنت
میں روایت کی ہے اور آخر میں ہے کہ پھر یہ طریقہ جاری ہوگیا کہ جس عورت و مرد میں ملاعنت ہو دونوں کبھی جمع نہوں اور انمیں
تفریق کر دیجائے اور یہی حضرت علیؓ و ابن مسعود و عمر وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی ہے - م ت - وتکون الفرقة تطلیقة بائنة
عند ابی حنیفة و محمد رح - اور یہ جدائی دونوں کے درمیان طلاق بائنہ ہوگی یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - لان فعل القاضی
انتسب الیه کما فی العنین وهو خاطب اذا اکذب نفسه عندهما وقال ابو یوسف رح هو تحریم مؤبد لقوله علیه السلام
المتلاعنان لا یجتمعان ابدا نص علی التابید ولهما ان الاکذاب رجوع والشهادة بعد الرجوع لا حکم لها ولا یجتمعان
ما داما متلاعنین ولم یبق التلاعن ولا حکمه بعد الاکذاب فیجتمعان - کیونکہ قاضی کا جدا کرنا اس مرد کی جانب منسوب
ہوگا جیسے عنین شوہر کی صورت میں ہوتا ہے اور جب شوہر نے اپنے آپ کو بعد لعان کے جھٹلایا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک فوراً
اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ لعان سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ دائمی ہے کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لعان کرنے والے شوہر و زوجہ کبھی جمع نہونگے - یہ دائمی حرمت پر نص ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد
کی دلیل یہ ہے کہ اپنے آپ کو جھٹلانا اپنے قول سے پھر جانا ہے اور جس گواہی سے گواہ پھر جائے اُسکا حکم کچھ نہیں رہتا ہے اور
ہم بھی مانتے ہیں کہ جبتک دونوں لعان کرنیوالے ہیں تب تک کبھی جمع نہونگے اور اپنے آپ کو جھٹلانے کے بعد باہمی لعان نہیں رہا
اور نہ اسکا حکم باقی رہا تو اب دونوں جمع ہوسکتے ہیں - ولو کان القذف بنفی الولد نفی القاضی نسبه والحقه بامه - اور
اگر زنا کا عیب لگانا اسطرح ہو کہ یہ بچہ میرے نطفہ سے نہیں ہے تو لعان کے بعد قاضی بچہ کا نسب اس مرد سے نفی کر دیگا اور بچہ کو
اُسکی ماں کے ساتھ لاحق کریگا - وصورة اللعان ان یامر الحاکم الرجل فیقول اشهد باللہ انی لمن الصادقین
فیما رمیتک به من نفی الولد وکذا فی جانب المرأة - اور اسمیں لعان کی صورت یہ ہے کہ حاکم اس مرد کو حکم دے وہ کہے کہ
میں اللہ تعالی کی قسم کے ساتھ گواہی دیتا ہوں کہ میں سچ بولنے والوں میں سے ہوں اس بات میں کہ جو میں نے تجھے بچہ کی
نفی کرنے کا عیب لگایا اور اسی قیاس پر عورت اپنی جانب سے کہیگی ف - یعنی عورت یوں کہیگی کہ میں اللہ تعالی کی قسم
کے ساتھ گواہی دیتی ہوں کہ تو نے جو مجھے بچہ کے نفی کا عیب لگایا اس بات میں تو جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے - ولو
قذفها بالزنا ونفی الولد ذکر فی اللعان امرین ثم ینفی القاضی نسب الولد منه ویلحقه بامه - اور اگر شوہر نے زوجہ
کو زنا اور فرزند کے نفی کا عیب لگایا تو لعان میں دونوں باتیں ذکر کیجاوینگی پھر قاضی اس بچہ کے نسب کو اس شوہر سے نفی
کر کے بچہ کو اُسکی ماں کے ساتھ ملحق کرے - لما روی ان النبی علیه السلام نفی ولد امرأة هلال ابن امیة عن هلال

Marfat.com

والحقہ بہا - کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال ابن امیہ انصاری کی جورو کے بچہ کا نسب ہلال سے قطع کر کے
اسکی ماں سے لاحق کیا ف۔ اسکا قصہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت ہے کہ ہلال بن امیہ تو ان تین میں سے ایک شخص
ہیں جنکی توبہ اللہ تعالے نے قرآن میں بقولہ تعالی وعلی الثلثۃ الذین خلفوا الآیہ نازل فرمائی ہے رات کو اپنے کھیت سے اپنے
گھر آکر یہاں اپنی جورو کے ساتھ ایک مرد کو پایا جسکو آنکھوں سے دیکھا اور کانوں سے سنا پس صبح تک کچھ نہیں بولے پھر
وہ بھاگ گیا اور اُسکا پہچانا نہ گیا صبح کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی آنکھوں دیکھا اور کانوں سنا
پس آپ کو یہ امر ناگوار اور دشوار گذرا اور صحیح کی روایت میں ہے کہ آپ نے گواہ طلب فرمائے ہلال نے عرض کیا کہ ایسی بات
دیکھکر گواہ کون شخص لا سکتا ہے مگر آپ یہی فرماتے تھے کہ گواہ لا یا تیری پیٹھ پر حد پڑیگی ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں
سچا ہوں اور عنقریب اللہ عز وجل نازل فرمائیگا جو میری پیٹھ کو حد سے بچاوے پھر اُسکے بعد جبرئیل نازل ہوئے ان آیتوں کے
ساتھ والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات اسکے آخر تک پس جب آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حالت وحی سے آنکھ کھولی تو فرمایا کہ ہلال تجھکو بشارت ہو کہ اللہ نے تیرے واسطے کشائش نکالدی - ہلال نے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھکو اپنے پروردگار سے یہی امید تھی - پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُس عورت کو بلایا
جب وہ آئی تو دونوں کو آیات پڑھکر سنائیں اور اُنکو نصیحت فرمائی اور آگاہ کیا کہ عذاب آخرت سے دنیا کا عذاب بہت آسان
ہے ہلال نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ واللہ میں نے اس پر سچ کہا ہے وہ عورت بولی کہ نہیں بلکہ جھوٹھ ہے تب آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا کہ ان دونوں میں لعان کراؤ پس ہلال سے کہا گیا کہ شہادت دے اُسنے اللہ کی قسم کے ساتھ چار گواہیاں دیں
کہ وہ سچ بولنے والوں میں سے ہے پھر جب پانچویں بار کی نوبت آئی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے ہلال تو اللہ تعالی
سے تقوی رکھیو کیونکہ عذاب دنیا بہ نسبت عذاب آخرت کے آسان ہے اور یہ پانچواں کلمہ عذاب کا واجب کرنے والا ہے ہلال
نے عرض کیا کہ واللہ تجھکو اللہ تعالی اس کلمہ پر عذاب نہیں فرمائیگا جیسے میری پیٹھ کو حد سے بچایا پس پانچواں کلمہ ادا کیا کہ اگر
وہ جھوٹھوں میں سے ہو تو اُس پر اللہ تعالے کی لعنت ہے پھر اس عورت سے کہا گیا کہ تو گواہی دے اُسنے اللہ تعالے کی قسم کے
ساتھ چار گواہیاں دیں کہ یہ مرد جھوٹھ بولنے والوں سے ہے پھر جب پانچویں کلمہ کی باری آئی تو اس عورت سے کہا گیا کہ
اے تو اللہ تعالے سے ڈر کہ آخرت کے عذاب سے دنیا کا عذاب آسان ہے اور یہ کلمہ تیرے اوپر عذاب واجب کرنے والا ہے
پس وہ ایک ساعت ٹھٹکی پھر بولی کہ واللہ میں ہمیشہ کے واسطے اپنی قوم کو فضیحت نکرونگی پس پانچواں کلمہ کہا کہ اگر یہ مرد
سچ بولنے والوں سے ہو تو اس عورت پر اللہ کا غضب ہے - پھر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں جدائی کردی
اور حکم دیدیا کہ اسکا بچہ کسی باپ کی طرف منسوب نہو اور اس عورت کو یا اسکے بچہ کو عیب نہ لگایا جائے اور جو کوئی اس عورت کو
یا اسکے بچہ کو عیب لگائیگا اُس پر حد واجب ہوگی اور حکم دیدیا کہ اس عورت کے واسطے نفقہ و سکنہ نہیں ہے اس جہت سے کہ ان
دونوں کی جدائی بدون طلاق یا وفات کے واقع ہوئی - اور آنحضرت نے فرمایا کہ تم دیکھنا کہ اگر اسکا بچہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو
تو وہ ہلال ابن امیہ کا ہے اور اگر دیکھنا کہ وہ ایسی اور ایسی شکل کا ہو تو وہ شریک ابن سحماء کا ہے پھر جب دیکھا گیا تو وہی نشان
نکلے جو آپ نے شریک ابن سحماء کی صورت میں بیان کیے تھے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ اگر حکم
الٰہی دربارۂ لعان کے نہ گذرا ہوتا تو میں اس عورت کے حق میں کرتا جو کرتا عکرمہ نے کہا کہ اس عورت کا یہ لڑکا بعد اسکے ملک مصر پر
حاکم تھا حالانکہ وہ کسی باپ کی طرف نہیں پکارا جاتا تھا - رواہ ابو داؤد و احمد والاصل فی الصحیح - بالجملہ اس حدیث سے ثابت
ہے کہ آپ نے اس عورت کے لڑکے کا نسب ہلال ابن امیہ سے نفی کر دیا ولان المقصود من ھذا اللعان نفی الولد فیوفر
علیہ مقصودہ فیتضمنہ القضاء بالتفریق وعن ابی یوسف رح ان القاضی یفرق ویقول قد الزمتہ امہ واخرجتہ

من نسب الاب لانہ ینفک عنہ فلا بد من ذکرہ - اور اس دلیل سے بھی مرد سے نسب مٹا دے کہ اس لعان سے
مقصود یہ ہے کہ بچہ کی نفی ہو تو شوہر کا مقصود اس سے پورا حاصل ہو جائیگا اور دونوں میں جدائی کا حکم دینے میں یہ مقصود
شامل ہے ف - یعنی جب دونوں میں جدائی کا حکم دیا تو اسکے ضمن میں یہ حکم بھی ہو گیا کہ جو بچہ پیدا ہو وہ اس شوہر سے
نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی تفریق کرے اور یہ بھی حکم دیدے کہ میں نے بچہ اسکی ماں کو لازم کیا
اور اس مرد سے اسکا نسب خارج کیا کیونکہ جب وہ اس مرد سے منقطع ہوتا ہے تو اسکا ذکر کرنا ضروری ہے - فان عاد الزوج و
اکذب نفسہ حدہ القاضی لاقرارہ بوجوب الحد علیہ - پھر اگر شوہر نے رجوع کیا اور اپنے آپ کو جھوٹا بنایا تو قاضی اسکو
حد قذف مارے کیونکہ اسنے اپنے اوپر بہتان کی سزا واجب ہونے کا اقرار کیا - وحل لہ ان یتزوجہا وہذا عندہما لانہ
لما حد لم یبق اہل اللعان فارتفع حکمہ المنوط بہ وہو التحریم - اور اس مرد کو حلال ہو جائیگا کہ پھر اس عورت
سے نکاح کرلے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے کیونکہ جب اسکو حد ماری گئی تو وہ لعان کے لائق نہیں رہا تو جو حکم اسکے
ساتھ منوط ہوا تھا یعنی وطی حرام ہونا وہ بھی اٹھ گیا ف - اور مبسوط میں لکھا کہ حد قذف مارا جاتا اسوقت ہے کہ عیب زنا
لگانے کے بعد عورت کو بائنہ طلاق دی ہو اور اگر بائنہ طلاق دینے کے بعد اپنے آپکو جھوٹا بتلایا تو اسپر حد یا لعان کچھ واجب
نہوگا کیونکہ لعان کا مقصود یہ تھا کہ دونوں میں جدائی ہو اور بعد طلاق بائنہ کے یہ مقصود نہیں حاصل ہو سکتا اور اسپر حد بھی
واجب نہیں ہے کیونکہ ایسی تہمت لگانے سے صرف لعان واجب ہوتا ہے تو ایسی تہمت سے کوڑوں کی حد واجب نہوگی
وکذلک ان قذف غیرہا فحد بہ - اور اسی طرح اگر مرد نے کسی اجنبیہ عورت کو زنا کی تہمت لگائی جسکے عوض حد مارا گیا
ف - تو بھی اسکو جائز ہے کہ اس عورت سے نکاح کرلے - لما بینا - بوجہ اس دلیل کے کہ جو ہم بیان کر چکے ف - یعنی وہ
قابل لعان نہیں رہا - وکذا اذا زنت فحدت لانتفاء اہلیۃ اللعان من جانبہا - اور اسی طرح اگر اس عورت نے
زنا کرلیا جسکے سبب حد ماری گئی یعنی کوڑے مارے گئے کیونکہ عورت کی جانب سے لعان کی لیاقت باقی نہیں رہی ف - اور اسکی
صورت یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور ابھی اسکے ساتھ وطی نہیں کی کہ اسپر زنا کرنے کا عیب لگایا پس دونوں نے
لعان کیا اور جدا ہوئے پھر اس عورت نے ایسے طور پر زنا کیا کہ ثابت ہو کر حاکم نے اسکو حد زنا میں کوڑے مارے اور یہی اسکی
ہے کیونکہ رجم اسوقت ہوتا ہے کہ جب نکاح صحیح سے اسکے ساتھ وطی کیجائے اور یہ ہنوز واقع نہیں ہوا - واذا قذف امرأتہ وہی
صغیرۃ او مجنونۃ فلا لعان بینہما لانہ لا یحد قاذفہا لو کان اجنبیا فکذا لا یلاعن الزوج لقیامہ مقامہ - اور اگر کسی مرد
نے اپنی زوجہ کو جو بالغہ نہیں ہے یا مجنونہ ہے زنا کاری کا عیب لگایا تو ان دونوں میں لعان نہوگا کیونکہ مجنونہ یا غیر بالغہ کو عیب
لگانے والا حد نہیں مارا جاتا اگرچہ اجنبی ہو تو اسی طرح شوہر سے بھی لعان نہ لیا جائیگا کیونکہ لعان تو حد قذف کا قائم مقام ہے
وکذا اذا کان الزوج صغیرا او مجنونا لعدم اہلیۃ الشہادۃ - اور اسیطرح اگر شوہر غیر بالغ یا مجنون ہو تو بھی لعان نہیں
کیونکہ شوہر میں گواہی کی لیاقت نہیں ہے - وقذف الاخرس لا یتعلق بہ اللعان لانہ یتعلق بالصریح کحد القذف
وفیہ خلاف الشافعی رح وہذا لانہ لا یعری عن الشبہۃ والحدود تندرئ بہا - اور اگر گونگے شوہر نے اپنی زوجہ کو زنا کا
عیب لگایا تو اس سے لعان متعلق نہوگا کیونکہ لعان متعلق ہوتا اشارہ سے نہیں بلکہ صریح کہنے سے ہوتا ہے جیسے حد قذف میں
صراحت ضرور ہے اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے اور ہمارے قول کی وجہ یہ ہے کہ گونگے کا کہنا شبہہ سے خالی نہیں ہوتا اور
حدود کا یہ حال ہے کہ وہ شبہہ کی وجہ سے دور کر دیجاتی ہیں - واذا قال الزوج لیس حملک منی فلا لعان - اور اگر
شوہر نے کہا کہ تیرا حمل مجھ سے نہیں ہے تو دونوں میں لعان نہوگا - وہذا قول ابی حنیفۃ وزفر لانہ لا یتیقن بقیام الحمل
فلم یصر قاذفا - اور یہ ابو حنیفہ و زفر کا قول ہے - وقال ابو یوسف ومحمد رح اللعان یجب بنفی الحمل اذا جاءت

به لاقل من ستة اشهر وهو معنى ما ذكر فى الاصل لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا فى الحال يصير كالمعلق بالشرط فيصير كانه قال ان كان بك حمل فليس منى والقذف لا يصح تعليقه بالشرط۔
اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ حمل نفی کرنے سے لعان واجب ہوگا بشرطیکہ قذف کرنے کے وقت سے چھ مہینے میں بچہ پیدا ہو اور یہی معنی اُس قول کے ہیں کہ جو مبسوط میں ذکر کیا کہ قذف کے وقت ہمکو حمل موجود ہونے کا یقین ہوگیا تو تہمت لگانا متحقق ہوگیا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ جب یہ تہمت لگانا فی الحال نہوا تو ایسا ہوا جیسے کسی شرط پر معلق کیا گیا پس گویا اُسنے کہا کہ اگر تجھے حمل ہو تو وہ مجھسے نہیں ہے حالانکہ قذف کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے ف کیونکہ شرط خطر میں ہوتی ہے کہ شاید واقع ہو یا نہوا اور قذف کرنا بغیر شرط ہے یعنے اگر زنا کیا تو وہ واقع ہوگیا اُسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے کیونکہ شبہہ کے ساتھ قذف نہیں تو قذف کا شرط پر معلق ہونا صحیح نہوا۔ فان قال لها زنيت وهذا الحبل من الزنا تلاعنا لوجود القذف حيث ذكر الزنا صريحا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو کہا کہ تونے زنا کیا اور یہ حمل زنا سے ہے تو دونوں لعان کریں کیونکہ زنا کا عیب لگانا پایا گیا کیونکہ اُسنے زنا کا لفظ صریح ذکر کیا۔ ولم ينف القاضى الحمل۔ اور قاضی اس حمل کا نسب اس مرد سے نفی نکریگا۔ وقال الشافعى ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن هلال وقد قذفها حاملا۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ حمل کی نفی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال سے عورت کے بچہ کی نفی کی حالانکہ ہلال نے اُس عورت کو حاملہ ہونے کی حالت میں عیب لگایا تھا۔ ولنا ان الاحكام لا تترتب عليه الا بعد الولادة لتمكن الاحتمال قبله والحديث محمول على انه عرف قيام الحبل بطريق الوحى۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل پر حکم مترتب نہیں ہوتا مگر جبکہ پیدا ہوجائے کیونکہ پیدا ہونے سے پہلے شبہہ موجود ہے یعنے شاید حمل نہو بلکہ مرض سے خون جمع ہوگیا ہو اور ہلال کی حدیث اس بات پر محمول ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل موجود ہونا وحی کے ذریعہ سے معلوم کرلیا تھا۔ واذا نفى الرجل ولد امرأته عقيب الولادة او فى الحالة التى تقبل التهنئة وتبتاع آلة الولادة صح نفيه ولاعن به وان نفاه بعد ذلك لاعن ويثبت النسب هذا عند ابى حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد رح يصح نفيه فى مدة النفاس لان النفى يصح فى مدة قصيرة ولا يصح فى مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة وله انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه وهو قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفى ولو كان غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التى ذكرناها على الاصلين۔ اگر مرد نے اپنی زوجہ کے بچہ کو پیدا ہونے کے بعد ہی یا جس حالت میں مبارکباد قبول کیجاتی یا پیدائش کی چیزیں خریدی جاتی ہیں نفی کی تو نفی کرنا صحیح ہے یعنے نسب ثابت نہوگا اور اسکی وجہ سے لعان کریگا اور اگر اسکے بعد نفی کی تو لعان کریگا اور نسب ثابت رہیگا اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابو یوسف ومحمد نے فرمایا کہ مدت نفاس کے اندر نفی کرنا صحیح ہے اس دلیل سے کہ نفی کرنا تھوڑی مدت میں صحیح ہوتا ہے اور دراز مدت میں نہیں صحیح ہوتا ہے تو ہمنے تھوڑے اور بہت کے درمیان مدت نفاس کو حد فاصل ٹھہرایا کیونکہ نفاس پیدائش کا اثر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مدت مقرر کرنے کے کچھ معنی نہیں اسواسطے کہ زمانہ تو غور و تامل کے لیے ہوتا ہے تاکہ سرسری حرکت سرزد نہو اور اسمیں لوگوں کی حالتیں مختلف ہیں تو ہمنے ایسی بات کا اعتبار کیا جو فرزند سے انکار نکرنے پر دلیل ہے اور وہ یہ کہ اُسنے مبارکباد قبول کی یا مبارکباد دی دیے جانے کے وقت سکوت کیا یا بچہ پیدا ہونے میں جو چیزیں کہ خریدی جاتی ہیں انکو خریدا یا ایسا وقت اس حالت سے گذر گیا کہ اُسکو بچہ سے انکار نہیں۔ اور اگر شوہر غائب ہو اور اُسکو ولادت کا حال معلوم نہوا پھر وہ سفر سے آیا تو ہمنے اصل امام و اصل صاحبین ہر ایک کے موافق جو مدت ذکر کی وہ یہاں معتبر ہوگی ف یعنی جسوقت وہ آگیا تو اسقدر دیر ابتداء گذر گیا عورت بھی

Marfat.com

جنی ہو پس صاحبین کے نزدیک بقدر مدت نفاس۔ اگر وہ انکار نہ کرے تو پھر بچہ کا انکار نہیں کر سکتا اور امام کے نزدیک اگر اتنی مدت گذر جائے کہ جسمین مبارکبادی قبول کرے تو پھر انکار نہیں کر سکتا۔ **قال واذا ولدت ولدین فی بطن واحد فنفے الاول واعترف بالثانی یثبت نسبہما لانہما توأمان خلقامن ماء واحد**۔ شیخ قدوری نے فرمایا کہ جب دو جڑواں دو بچون کو ایک ہی پیٹ سے جنی پس شوہر نے اول بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچہ کا اقرار کیا تو دونون کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بچے گویا جوڑواں ہین جو ایک ہی منی سے پیدا ہوے۔ **وحد الزوج**۔ اور شوہر کو حد قذف ماری جائیگی **لانہ اکذب نفسہ بدعوے الثانی**۔ کیونکہ اُسنے دوسرے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے آپکو جھوٹا بتلایا ف۔ اقرار کر لیا کہ مین نے زوجہ کو زنا کی تہمت جھوٹھ لگائی تھی لہذا تہمت لگانے کی حد قذف ماری جائیگی۔ **وان اعترف بالاول ونفی الثانی یثبت نسبہما لما ذکرنا ولاعن لانہ قاذف بنفی الثانی ولم یرجع عنہ والاقرار بالعفۃ سابق علی القذف فصار کما اذا قال انہا عفیفۃ ثم قال ہی زانیۃ وفی ذلک التلاعن کذا ہذا**۔ اور اگر شوہر نے پہلے بچہ کا اقرار کیا اور دوسرے بچہ کی نفی کی تو دونون کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا بدلیل مذکورۂ بالا یعنی وہ دونون جوڑواں ایک ہی نطفہ سے پیدا ہوے ہین اور شوہر لعان کریگا کیونکہ اُسنے زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ دوسرے بچہ کی نفی کی اور پھر اپنے قول سے نہیں پھرا حالانکہ زوجہ کی عفیفہ ہونے کا اقرار اُسکو تہمت لگانے کے اقرار سے پہلے ہے گویا یہ صورت ہو گئی کہ اُسنے اول بچہ کی ولادت پر کہا کہ میری زوجہ عفیفہ ہے پھر کہا کہ وہ زانیہ ہے اور اگر اُسکو ایسی کہتا تو اُسپر باہم لعان کرنا واجب ہوتا تو یہان بھی جب اُسنے اول بچہ کا اقرار اور دوسرے کی نفی کی تو بھی لعان واجب ہوگا ف۔ محیط سرخسی مین ہے کہ اگر شوہر نے دونون بچون کی نفی کی پھر ایک بچہ مر گیا یا مار ڈالا گیا تو دونون اسکی نسب سے لازم ہونگے اور اگر زوجہ ان دونون مین سے ایک کو مردہ جنی تو بالاتفاق لعان کریگا اور دونون بچون کا نسب اُسکو لازم ہوگا اور اگر شوہر کو بچہ پیدا ہونے کی مبارکباد دیگئی پس اُسنے دعا پر آمین کہی یا کہا کہ اللہ تعالےٰ تمکو بھی ایسا بچہ دے تو یہ بچہ اُسکو لازم ہوگا اور واضح ہو کہ جس صورت مین بچہ کا نسب اُسکو لازم ہو جائے تو چارون ائمہ فقہا کے نزدیک اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے اور اگر کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے یا کہا کہ مجھسے نہیں ہے لیکن عورت کا زنا کرنا ذکر نہیں کیا تو اُسپر حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اور اسیطرح اگر کہا کہ اس عورت سے زبردستی زنا کیا گیا تھا تو بھی کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی یا حرام طور پر اُس سے وطی کی گئی تو ہمارے نزدیک کچھ حد یا لعان نہیں ہے اور اگر قاضی نے پہلے عورت سے لعان لینا شروع کیا تو قاضی نے خطا کی ولیکن اعادہ کرنا واجب نہیں ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ لعان کا دوہرانا واجب ہے اور ذخیرہ مین ہے کہ اگر زوجہ کو زنا کی تہمت لگائی اسطرح کہ جو بچہ پیدا ہوا اُسکی نفی کی پھر دونون نے لعان نہیں کیا یہانتک کہ اس عورت کو کسی غیر شخص نے زنا سے یہ بچہ جننے کی تہمت لگائی پھر اس غیر شخص کو تہمت لگانے کی حد ماری گئی تو بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور اسکے بعد وہ نفی نہیں کر سکتا ہے م ع۔

باب العنین وغیرہ

یہ باب عنین وغیرہ کے بیان مین ہے۔ عنین وہ شخص ہے جو عورتون پر قابو نہ پاوے باوجودیکہ آلۂ تناسل موجود ہے اور اگر وہ شخص باکرہ پر قادر نہو مگر ثیبہ پر قادر ہو خواہ بوجہ مرض کے یا پیدائشی ضعف یا بڑھاپے یا سحر کے تو وہ جس عورت پر قادر نہو اُسکے حق مین عنین ہے حتی کہ اُس عورت کو اختیار ہے کہ حاکم سے اپنی جدائی کا مطالبہ کرے مجبوب وہ شخص جسکے آلۂ تناسل کا دیا دھر کٹا ہو اور خصی وہ ہے جسکے دونون خصیہ نکالے گئے یا گزفتہ ہون م ع۔ **واذا کان الزوج عنینا اجلہ الحاکم سنۃ**۔ اور اگر کسی

عورت کا شوہر عنین ہو (اور عورت نے مطالبہ کیا) تو حاکم شرع اُسکو ایک سال کی مہلت دیگا ف۔ یہ مہلت اُسوقت سے ہوگی جسدن عورت نے نالش کی ہو یہی جامع ائمہ فقہا اور جمہور علما کا قول ہو اور جماعت صحابہ و تابعین سے مروی ہو ع۔ اور مذہب مین یہ سال قمری ہوگا اور فتوی اسپر کہ سال شمسی معتبر ہو مگر جب مہینہ کے بیچ مین سے شمار شروع ہو تو بالاجماع ۳۶۵ دن کا شمار ہو مگر اسمین سے عورت کے ایام حج و سفر و مرض اور شوہر کے ایام مرض مستثنا ہونگے اسی پر فتوی ہو اور عورت کے ایام حیض و ماہ رمضان شمار ہونگے ت د۔ فان وصل الیها فبها والا فرق بینهما اذا طلبت المرأة ذلك۔ پھر اگر شوہر نے اس مدت کے اندر اس عورت سے وطی کر لی تو بہتر ورنہ قاضی ان دونون مین تفریق کر دیگا بشرطیکہ عورت اسکی درخواست کرے۔ هكذا روی عن عمر و علی و ابن مسعود رض۔ ایسا ہی حضرت عمر و علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہم مروی ہو ف۔ چنانچہ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن الزہری عن سعید ابن المسیب قال قضی عمر ابن الخطاب الخ یعنی سعید ابن مسیب کہتے ہین کہ عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ نے عنین کے باب مین یہ فیصلہ فرمایا کہ اُسکو ایک سال کی مہلت دیجاے اور معمر نے کہا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ مہلت کی ابتدا اُس دن سے تھی جسدن عورت نے نالش کی اور یہ حدیث ابوحنیفہ نے اسمعیل ابن مسلم کے ذریعہ سے حسن بصری سے روایت کی کہ حضرت عمر نے ایسا فیصلہ کیا اور اس روایت مین اسقدر زیادہ ہو کہ پھر جب سال گذر گیا اور وہ مرد اس عورت پر مادر نہوا تو حضرت نے اس عورت کو مختار کیا پس عورت نے اپنے آپ کو اختیار کیا تو آنحضرت نے اُن دونون مین جدائی کر دی اور اسکو ایک طلاق بائنہ قرار دیا اور ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف مین ابو خالد احمر از محمد ابن اسحاق از خالد بن کثیر از ضحاک روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے عنین کو ایک سال مہلت دی کہ اگر اس مدت مین اس عورت تک پہونچ جائے ورنہ دونون مین تفریق کیجائیگی اور یہ اسناد صحیح ہو کیونکہ ابو خالد اور محمد ابن اسحاق اور خالد ابن کثیر اور ضحاک علمائے ثقات مین سے ہین اور یہی معنے ابن ابی شیبہ نے عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کئے م فتح ع۔ ولان الحق ثابت لها فی الوطی ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك وقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول الاربعة فاذا مضت المدة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية ففات الامساك بالمعروف ووجب عليه التسريح بالاحسان فاذا امتنع ناب القاضی منابه ففرق بينهما ولا بد من طلبها لان التفريق حقها۔ اور اس دلیل سے کہ وطی کے بارے مین عورت کے واسطے حق ثابت ہو اور یہ حق ادا کرنے سے شوہر کا انکار کرنا شاید کسی ایسی بیماری سے ہو جو پیدا ہو گئی ہو اور شاید کہ اصلی آفت سے ہو تو اس کی شناخت کے واسطے ایک مدت کی ضرورت ہو کہ یہ آفت عارضی ہو یا اصلی ہو پس ہمنے یہ مدت ایک سال اندازہ کی کیونکہ سال مین چارون فصلین موجود مین یعنی ربیع و خریف و سردی و گرمی پھر جب یہ مدت گذر گئی اور وہ عورت تک نہ پہونچا تو ظاہر ہو گیا کہ اصلی آفت کی وجہ سے عاجز ہو تو معروف طریقہ سے عورت کا رکھنا جاتا رہا تو خوبصورتی کے ساتھ اسکو چھوڑ کر روانہ کرنا واجب ہوا پس جب شوہر نے خود ایسا نکیا تو قاضی نے اُسکا قائم مقام ہو کر دونون مین تفریق کر دی اور اسمین عورت کی درخواست ضروری ہو کیونکہ جدائی اسی کا حق ہو۔ وتلك الفرقة تطليقة بائنة لان فعل القاضی اضيف الى فعل الزوج فكانه طلقها بنفسه وقال الشافعی رح هو فسخ لكن النكاح لا يقبل الفسخ عندنا وانما تقع بائنة لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تعود معلقة بالمراجعة۔ اور یہ جدائی ایک طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ قاضی کا جدا کرنا شوہر کے فعل سے منسوب ہوا گویا شوہر نے اُسکو بذات خود طلاق دی اور شافعی نے کہا کہ یہ فسخ نکاح ہو لیکن ہمارے نزدیک نکاح کوئی ایسی چیز نہیں جو فسخ کے قابل ہو اور یہ طلاق اس جہت سے بائنہ

Marfat.com

ٹھہری کیونکہ مقصود تو عورت سے ظلم دور کرنا حالانکہ یہ بات صرف بائنہ طلاق سے حاصل ہوگی کیونکہ اگر عورت بائنہ نہو جائے تو شوہر
کی رجعت کر لینے سے پھر وہ ویسی رہیگی۔ ولہا کمال مہرہا ان کان خلا بہا فان خلوۃ العنین صحیحۃ۔ اور عورت کے واسطے
اسکا پورا مہر واجب ہوگا بشرطیکہ شوہر نے اُسکے ساتھ تخلیہ کیا ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ عنین کی خلوت صحیح ہوتی ہے۔ تجب العدۃ لما بینا
من قبل۔ اور عورت پر عدت واجب ہوگی یعنی استحساناً احتیاطاً بوجہ اُس دلیل کے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف۔ یعنی باب المہر
میں ذکر ہو چکا۔ ہذا اذا اقر الزوج انہ لم یصل الیہا۔ اور یہ سب اُسوقت ہے کہ شوہر اقرار کر دے کہ میں اس عورت تک
نہیں پہونچا ہوں۔ ولو اختلف الزوج والمرأۃ فی الوصول الیہا فان کانت ثیبا فالقول قولہ مع یمینہ
لانہ ینکر استحقاق حق الفرقۃ والاصل ہو السلامۃ فی الجبلۃ۔ اور اگر شوہر و زوجہ نے وطی واقع ہونے میں اختلاف
کیا پس اگر یہ عورت ثیبہ تھی تو قول شوہر کا قبول ہوگا مگر قسم کے ساتھ کیونکہ وہ جدائی کا حق ثابت ہونے سے انکار کرتا ہے اور پیدائشی
خلقت میں اصل یہ ہے کہ تندرستی ہو ف۔ تو جب اُسنے کہا کہ میں تندرست ہوں اور میں نے اس سے وطی کر لی تو یہ قول
قبول ہوگا مگر اس سے قسم لیجاویگی۔ ثم ان حلف بطل حقہا وان نکل یوجل سنۃ پھر اگر شوہر نے قسم کھالی تو عورت
کا حق باطل ہو گیا اور اگر اسنے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسکو ایک سال کی مہلت دیجائیگی ف۔ یعنی اس مرتبہ اول میں
اسکو ایک سال کی مہلت اسی روز سے دیجائیگی۔ وان کانت بکرا نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر اجل سنۃ لظہور
کذبہ۔ اور اگر عورت باکرہ ہو تو عورتیں اُسکو دیکھیں یعنی دو عورتیں یا ایک ہی کافی ہے پس اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ عورت
باکرہ ہے تو مرد کو ایک سال کی مہلت دیجائے کیونکہ اسکا جھوٹ ظاہر ہو گیا۔ وان قلن ہی ثیب یحلف الزوج فان حلف
لا حق لہا وان نکل یوجل سنۃ وان کان مجبوبا فرق بینہما فی الحال ان طلبت لانہ لا فائدۃ فی التاجیل
اور اگر عورتوں نے کہا کہ ثیبہ ہو گئی تو اُسکے شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کھا گیا تو عورت کے واسطے کچھ حق نہیں ہے اور اگر اسنے
قسم سے انکار کیا تو اُسکو ایک سال مہلت دیجائیگی بسبب عنین کا بیان تھا اور اگر شوہر مجبوب ہو تو دونوں میں فی الحال تفریق
کر دیجائے بشرطیکہ عورت درخواست کرے کیونکہ مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ والخصی یوجل کما یوجل العنین
لان وطیہ مرجو۔ اور خصی کو بھی ایک سال مہلت دیجائیگی جیسے عنین کو دیجاتی ہے کیونکہ وطی کرنے کی اس سے بھی امید ہے
ف۔ یعنی آلہ تناسل موجود ہے شاید کسی وقت اُسمیں وطی کی قوت پیدا ہو۔ واذا اجل العنین سنۃ وقال قد جامعتہا
وانکرت نظر الیہا النساء فان قلن ہی بکر خیرت لان شہادتہن تأیدت بمؤید وہی البکارۃ۔ اور جب عنین کو
ایک سال کی مہلت دی گئی پھر اُسنے دعوی کیا کہ میں نے اس مدت سے جماع کر لیا ہے اور اس عورت باکرہ نے انکار کیا تو اسکو
عورتیں دیکھیں پس اگر عورتوں نے کہا کہ یہ باکرہ موجود ہے تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ عورتوں کی گواہی اس عورت کے باکرہ ہونے
سے قوی ہو گئی۔ وان قلن ہی ثیب حلف الزوج فان نکل خیرت لتأیدہا بالنکول۔ اور اگر عورتوں نے کہا
کہ یہ ثیبہ ہو گئی ہے تو شوہر سے قسم لیجائیگی پس اگر اُسنے انکار کیا تو عورت مختار کیجائیگی کیونکہ شوہر کے انکار سے اُسکی تائید ہو گئی۔
وان حلف لا تخیر وان کانت ثیبا فی الاصل فالقول قولہ مع یمینہ وقد ذکرناہ۔ اور اگر شوہر قسم کھا گیا تو عورت مختار
نہوگی اور اگر یہ عورت پہلے سے ثیبہ ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ قبول ہوگا اور ہم اسکو پہلے ذکر کر چکے ف۔ یعنی شوہر اس
امر سے منکر ہے کہ جدائی کا استحقاق ثابت ہو اور منکر ہی کا قول قسم سے قبول ہوتا ہے اور اصل یہ ہے کہ پیدائشی حالت میں عضو
سلامت ہو۔ فان اختارت زوجہا لم یکن لہا بعد ذلک خیار لانہا رضیت ببطلان حقہا وفی التاجیل تعتبر
السنۃ القمریۃ ہو الصحیح ویحتسب بایام الحیض وبشہر رمضان لوجود ذلک فی السنۃ ولا یحتسب بمرضہ ومرضہا لان
السنۃ قد تخلو عنہ۔ پس اگر عورت نے اپنے شوہر کو اختیار کر لیا یعنی باوجود عنین ہونے کے اُسکے ساتھ رہنا منظور کر لیا تو اسکے بعد

Marfat.com

زوجہ کو جدائی کے مطالبہ کا اختیار نہین ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ عورت اپنے حق کو مٹانے پر راضی ہو گئی ہی اور مدت مہلت مین سال
قمری معتبر ہی یہی صحیح قول ہی اور اس سال مین سے حیض کے ایام اور رمضان کا مہینہ منہا نہین کیا جائیگا کیونکہ سال مین انکا وجود
ضرور ہی - اور مرد کی بیماری اور عورت کی بیماری کے ایام منہا ہونگے کیونکہ سال کبھی بیماری سے خالی ہوتا ہی ف خلاصہ یہ کہ
ظاہر مذہب مین سال قمری معتبر ہی اسی واسطے امام محمد نے اصل مین سال کو مطلق رکھا اور قمری یا شمسی کی قید نہین لگائی اور
دوسرون نے کہا کہ سال قمری معتبر ہونا صحیح ہی مترجم کہتا ہی کہ اسی پر فتوی ہونا چاہیے اور شرح طحاوی مین ہی کہ یہی ظاہر الروایہ ہی
پھر ماہ رمضان و ایام حیض جو سال کے اندر پڑین وہ سال مین شمار ہونگے یعنی انکے عوض دوسرے ایام نہین دیے جاوینگے کیونکہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکو منہا نہین کیا حالانکہ انکو سال کے اندر انکا ہونا ضرور معلوم تھا بخلاف ایام مرض کے کہ سال مین
مرض ہونا ضرور نہین ہی اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر ایام مرض ہون وہ دوسرے سال مین دیے جاوینگے اور اسی پر فتوی ہی
ع - واذا کان بالزوجۃ عیب فلا خیار للزوج - اور اگر زوجہ مین کوئی عیب ہو تو شوہر کو فسخ نکاح کا اختیار نہین ہی
ف بلکہ چاہے طلاق دے اور چاہے رکھے - وقال الشافعی یرد بالعیوب الخمسۃ وہی الجذام والبرص والجنون
والرتق والقرن - اور امام شافعی نے کہا کہ پانچ عیبون کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہی اول جذام - دوم برص - سوم جنون
چہارم رتق - پنجم قرن ف رتق یہ کہ عورت کے سوائے پیشاب کے دوسرا سوراخ نہو - قرن یہ کہ فرج بوجہ ہڈی وغیرہ کے
اسقدر تنگ ہو کہ آلت ذکر داخل ہونے کی راہ نہو - لانہا تمنع الاستیفاء حسا وطبعا - کیونکہ ایسے امراض بوجہ حسی نفرت
یا طبعی نفرت کے نفع لینے سے مانع ہین ف کیونکہ جس عورت کو رتق و قرن ہو تو طبیعت اس سے وطی نہین چاہتی یا داخل
کرنا ممکن نہین ہی اور برص و جنون و جذام کو دیکھنے سے طبیعت نفرت کرتی ہی - والطبع مؤید بالشرع قال علیہ السلام
فر من المجذوم فرارک من الاسد - اور طبیعت کی تابعداری نہین بلکہ شرع نے اسکی تائید فرمائی ہی چنانچہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہی ف اس حدیث کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا - اور
دوسری حدیث مین ہی کہ ایک مجذوم نے حاضر ہو کر بیعت کا قصد کیا تھا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکو رستہ مین کہلا بھیجا
کہ تم لوٹ جاؤ کہ ہمنے تیری بیعت کر لی - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت مجذومہ کو طواف کرتے دیکھکر فرمایا کہ تو اپنے
گھر مین کیون نہین بیٹھی کہ لوگون کو ایذا نہ دیتی - چنانچہ پھر وہ کبھی طواف کو نہین آئی - رہا یہ کہ آنحضرت صلعم نے جس مجذوم
کے ساتھ کھانا کھایا تھا اور وہ اچھا ہو گیا تو یہ آپکا معجزہ تھا - ولنا ان فوت الاستیفاء اصلا بالموت لا یوجب
الفسخ فاختلالہ بہذہ العیوب اولی - اور ہماری حجت یہ ہی کہ موت کی وجہ سے جب بالکل منفعت حاصل کرنا معدوم ہو جاتا ہی
تب نکاح فسخ نہین ہوتا تو ان عیوب سے جب خلل کے ساتھ نفع لینا موجود ہی تو بدرجہ اولی نکاح فسخ نہین ہوگا - وہذا لان
الاستیفاء من الثمرات والمستحق ہو التمکن وہو حاصل - اور یہ اسلیے ہی کہ نفع حاصل کر لینا تو نکاح کا ثمرہ ہی
اور استحقاق صرف اسقدر کہ نفع اٹھانے کا قادر ہو حالانکہ یہ حاصل ہی ف پھر نفرت کی وجہ سے حاصل نکرے تو اسکو
اختیار ہی پس طلاق دیوے ورنہ رتق و قرن مین بھی علاج ہو سکتا ہی اور عنایہ مین لکھا کہ مجذوم سے فرار کے معنی یہ کہ طلاق
دیکر اسکو اپنے پاس سے دور کر دے مترجم کہتا ہی کہ اوپر سے تمتع حاصل کرنا موجود ہی تو غایت یہ کہ نقص ہوا پس اسکو طلاق
دینے کا ہر وقت اختیار ہی - اور خلاصہ یہ ہوا کہ جب مرد مین عنین ہونا اور مانند اسکے مرض ہو تو زوجہ کو فسخ کرانے کا اختیار ہی
اور جب زوجہ مین جذام و برص وغیرہ امراض و عیوب ہون تو انکی وجہ سے شوہر کو فسخ کا اختیار نہین مگر طلاق وغیرہ کا اختیار
ہی م - واذا کان بالزوج جنون او برص او جذام فلا خیار لہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد لہا
الخیار - اور جب شوہر کو جنون ہو یا برص یا جذام ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک زوجہ کو نکاح فسخ کرانے کا اختیار

نہین ہی اور امام محمد نے کہا کہ زوجہ کو یہ اختیار حاصل ہی۔ دفعا للضرر عنہا کما فی الجب و العنۃ بخلاف جانبہ لانہ یتمکن من دفع الضرر بالطلاق۔ امام محمد کی دلیل زوجہ کے اختیار کی یہ کہ اسکی ذات سے ضرر دور ہو جیسے شوہر کے مجبوب یا عنین ہونے کی صورت مین زوجہ کو اختیار دیا گیا ہی برخلاف شوہر کی جانب کے کیونکہ شوہر اپنی ذات سے ضرر دور کرنے پر اسطرح قادر ہی کہ جب چاہے زوجہ کو طلاق دیدے ف۔ پس اگر مجذوم شوہر کی صورت مین مثلاً زوجہ کو فسخ کا اختیار نہو تو وہ اسی شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور ہوگی اور اسمین اسکے حق مین ضرر ظاہر ہی۔ ولہما ان الاصل عدم الخیار لما فیہ من ابطال حق الزوج۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ زوجہ کو اختیار نہونا یہی اصل ہی کیونکہ اختیار ہونے مین شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہی ف۔ اگر وہم ہو کہ یہی مجبوب و عنین مین لازم آویگا حالانکہ وہان باتفاق زوجہ کا اختیار مسلم ہی تو جواب دیا۔ وانما یثبت فی الجب والعنۃ لانہما یخلان بالمقصود المشروع لہ النکاح۔ اور مجبوب و عنین کی صورت مین اسی وجہ سے عورت کو اختیار حاصل ہوا کہ عنین ہونے اور مجبوب ہونے سے وہ مقصود ندارد ہی جسکے لیے نکاح کرنا مشروع ہوا ہی۔ وہذہ العیوب غیر مخلۃ بہ فافترقا واللہ اعلم۔ اور جذام وغیرہ ایسے عیب ہین کہ اس مقصود مین مخل نہین ہین پس عنین و مجبوب ہونے مین اور جذام وغیرہ عیوب ہونے مین فرق ظاہر ہوگیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ اور امام محمد نے شاید ایسے قابو پانے کو نادر شمار کیا کیونکہ عورت کے حق مین اس سے مزید خوف ہی جیسے اولاد کے حق مین خوف ہی لہذا عورت کو اختیار دیا اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہی واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ م۔

باب العدۃ

یہ باب عدت کے بیان مین ہی۔ عدت شریعت مین عورت کے وہ ایام ہین جو عورت کے اوپر سے شوہر کی ملک تمتع زائل ہونے کے بعد اسکو انتظار مین گذارنے لازم ہوتے ہین بشرطیکہ وہ مدخولہ ہوگئی یا خلوت ہوگئی یا شوہر مرا ہو۔ اور مترجم کہتا ہی کہ جس عورت سے شبہہ مین وطی کی گئی ہو وہ بھی عدت کے حق مین شامل ہی فافہم۔ م۔ واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا اورجعیا او وقعت الفرقۃ بینہما بغیر طلاق وہی حرۃ ممن تحیض فعدتہا ثلثۃ اقراء۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعیہ دیدی یا دونون مین جدائی بغیر طلاق کے واقع ہوئی حالانکہ یہ عورت ایسی عورتون مین سے ہی جنکو حیض ہوتا ہی تو اسکی عدت تین حیض ہین ف۔ یعنی جبکہ آزاد عورت ہو اور اسکو شوہر نے طلاق دیدی یا بلوغ پر اسکو نکاح توڑنے کا اختیار حاصل ہوا تھا اسنے نکاح توڑ دیا یا اپنے غلام شوہر کو خریدا یا شوہر کفو نہین تھا اس سے جدائی ہوئی یا معاذ اللہ وہ مرتد ہوگیا اور یہ عورت بالغہ ایسی ہی کہ اسکو حیض آتا ہی تو عدت مین وہ تین حیض بیٹھے۔ لقولہ تعالےٰ والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا والمطلقات الخ یعنے طلاق پائی ہوئی عورتین اپنے نفوس کو تین حیض انتظار مین رکھین ف۔ لہذا جب تک عدت کے ایام نگزرین تب تک شوہر اس عورت کی بہن سے نکاح نہین کرسکتا۔ اور اگر اسکے پاس تین زوجات موجود ہون تو چوتھی سے نکاح نہین کرسکتا۔ والفرقۃ اذا کانت بغیر طلاق فہی فی معنی الطلاق لان العدۃ وجبت للتعرف عن براءۃ الرحم فی الفرقۃ الطاریۃ علی النکاح وہذا یتحقق فیہا۔ اور اگر بغیر طلاق کے جدائی ہو تو وہ طلاق کے معنی مین ہی کیونکہ نکاح پر جو جدائی طاری ہو اسمین رحم کو حمل سے پاک پہچاننے کے واسطے عدت واجب ہوئی ہی اور یہ معنی ایسے جدائی مین بھی پائے جاتے ہین جو بغیر طلاق واقع ہو۔ والاقراء الحیض عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قروء سے حیض مراد ہین۔ وقال الشافعی الاطہار۔ اور شافعی نے کہا کہ طہر مراد ہین ف۔ یعنی تین طہر گذرین تب عدت پوری ہو۔ واللفظ حقیقۃ فیہما۔ حالانکہ لفظ قروء دونون معنی مین حقیقت ہی ف۔

Marfat.com

یعنی قرء کے حقیقی معنی حیض اور حقیقی معنی طہر ہیں - اذ ہو من الاضداد کذا قال ابن السکیت - کیونکہ یہ لفظ اضداد میں سے ہے یعنے اسکے ایسے دو معنی ہیں جو باہم ضد ہیں ایسا ہی ابن السکیت لغوی نے بیان کیا ہے - ولا ینتظمہما جملۃ للاشتراک - اور قرآن میں جہاں یہ لفظ مذکور ہے ان دونوں معنی کو یکبارگی شامل نہیں ہے کیونکہ لفظ مشترک ہے ف اور مشترک سے ایک استعمال میں ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں اور خصوص بیان تو باہم ضد ہے تو دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں پس لامحالہ دونوں میں سے ایک ہی معنی مراد ہیں - والحمل علی الحیض اولی - اور حیض کے معنی لینا بیان بہتر ہیں اما عملا بلفظ الجمع لانہ لو حمل علی الاطہار والطلاق یوقع فی طہر لم یبق جمعا - یا تو اس دلیل سے کہ حیض مراد لینے میں لفظ جمع پر عمل ہو جاتا ہے یعنے قروء لفظ جمع ہے تو تین کم سے ہو جاتے ہیں اسواسطے کہ اگر ہم طہر کے معنی لیں اور طلاق خود طہر میں دیجاتی ہے تو جمع نہیں رہیگا ف کیونکہ اگر اس طہر کو شمار کرو تو ایک یہ طہر اور باقی دو طہر ملا کر کچھ کم تین طہر ہوتے ہیں تو جمع نہیں رہا - اور اگر اسکو شمار نکرو تو تین طہر سے کچھ زیادہ ہوئے جاتے ہیں اور اس سے عدت دراز ہو جائیگی - پس حیض مراد ہے - او لانہ معرف لبراءۃ الرحم وہو المقصود - یا اسوجہ سے حیض لینا بہتر ہے کہ حیض ہی رحم کا پاک ہونا جتلاتا ہے اور مقصود یہی ہے ف کہ عدت سے رحم کا پاک ہونا معلوم ہو - او لقولہ علیہ السلام وعدۃ الامۃ حیضتان - یا بدلیل حضرت صلعم کے فرمان کے کہ اور باندی کی عدت دو حیض ہیں ف یہ حدیث حسن حجت ہے اور باب الطلاق سے کچھ پہلے گذری - حاصل یہ کہ جب باندی کی عدت دو حیض سے ہوئی تو آزاد عورت کی عدت بھی حیضوں سے ہے - کیونکہ یہ عدت کا بیان ہے - فیلتحق بیانا بہ - تو یہ حدیث اس لفظ قروء کا بیان اسکے ساتھ لاحق ہوا ف یعنی جب قرآن میں لفظ قروء وارد ہوا جو مشترک ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ مشترک کے ایک معنی اسکے قرینہ سے لیے جاتے ہیں تو ہمنے حدیث سے معلوم کیا کہ قروء سے مراد حیض ہیں پس یہ اس لفظ کا بیان ہو گیا - وان کانت ممن لا تحیض من صغر او کبر فعدتہا ثلثۃ اشہر - اور اگر زوجہ ایسی عورتوں سے ہو جنکو بوجہ صغر سنی یا بڑھاپے کے حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینہ ہیں ف یعنی وہ تین ماہ تک انتظار کرے - لقولہ تعالی واللائی یئسن من المحیض من نسائکم الآیۃ - یعنی اللہ تعالی نے ایسی عورتوں کے لیے جنکو حق میں حیض سے مایوسی ہو تین مہینہ عدت مقرر فرمائی ہے - وکذا التی بلغت بالسن ولم تحض - اور اسی طرح جو عورت کہ عمر کی راہ سے بالغہ ہو گئی مگر ہنوز اسکو کچھ حیض نہیں آتا ف تو اسکی عدت بھی تین مہینہ ہے - باخر الآیۃ - بدلیل آخر آیت کے ف یعنی قولہ تعالی واللائی لم یحضن الآیۃ - وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور اگر وہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل کرے ف یعنی اگر حاملہ کو طلاق دی یا خاوند مرگیا غرضکہ جن امور سے عدت لازم آتی ہے وہ واقع ہوا تو اسکی عدت یہ کہ وضع حمل ہو پس اگر طلاق سے ایک روز بعد وضع حمل ہوا تو عدت گذر گئی - اور اگر طلاق سے نو مہینہ بعد وضع ہوا تو اب عدت گذری - لقولہ تعالی واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن ف یعنی حاملہ عورتوں کی عدت یہ کہ اپنا حمل جنیں - یہ سب اس صورت میں کہ عورت آزادہ ہو - وان کانت امۃ فعدتہا حیضتان - اور اگر یہ عورت باندی ہو تو اسکی عدت دو حیض ہیں - لقولہ علیہ السلام طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا حیضتان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ باندی اگر کسی کی زوجہ ہو تو اسکی پوری طلاقیں دو ہیں اور اسکی عدت دو حیض ہیں ف یعنی زوجہ باندی کو اگر دو طلاقیں دیں تو اسکی طلاقیں سب ہو گئیں اور وہ مغلظہ ہو کر بغیر حلالہ کے حلال نہیں ہے اور اگر اسکو طلاق دی تو جب اسکو دو حیض آجاویں تو مدت پوری ہو گئی حتی کہ اب رجوع کرنا جائز نہیں ہے - ولان الرق منصف والحیضۃ لا تتجزی - اور اس دلیل سے کہ مملوک ہونا نعمت کو آدھا کرنے والا ہے اور ایک حیض کا نصف نہیں ہوتا - فکملت فصارت

حیضتین - پس وہ پورا ہو گیا تو دو حیض ہو گئے - والیہ اشار عمر رضی اللہ عنہ بقولہ لو استطعت لجعلتہا حیضۃ ونصفا - اور اسی طرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اشارہ فرمایا کہ اگر مجھ سے ہو سکتا تو میں اسکی عدت کو ایک حیض اور نصف حیض کر دیتا ف - یعنی باندی کی عدت در اصل ڈیڑھ حیض ہے لیکن نصف حیض کی کوئی صورت نہیں تو اس عذر سے وہ دو حیض ہو گئے - تو مقصود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ کہ حدیث میں دو حیض کی عدت اسوجہ سے ہے کہ نصف حیض نہیں ہوتا - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو عبدالرزاق نے اپنے مصنف میں اور شافعی و بیہقی نے بسند جید روایت کیا ہے - وان کانت لاتحیض فعدتہا شہر ونصف - اور اگر باندی زوجہ ایسی ہو کہ اسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے ف - کیونکہ تین ماہ عدت آزادہ کا نصف ممکن ہے - پھر حیض نہ ہونا خواہ کم سنی کی وجہ سے ہو یا بسبب بوڑھی ہو جانے سے ہو یا اسکی عمر پندرہ برس کی ہو جاوے مگر حیض نہیں آتا بہر صورت اسکی عدت ڈیڑھ مہینہ ہے - لانہ متجز فامکن تنصیفہ عملا بالرق - کیونکہ مہینوں کا جزو ہو سکتا ہے تو اسکو آدھا کرنا ممکن ہوا تاکہ مملوکیت پر عمل کیا جاوے - ف - یعنی لونڈی ہونے سے وہ نصف نعمت کی مستحقہ ہوئی اور تین ماہ کا نصف کرنا ممکن ہے کیونکہ مہینہ کا جزو ہو سکتا ہے پس ڈیڑھ مہینہ عدت ٹھہری بخلاف ڈیڑھ حیض کے کہ وہ نا ممکن ہے - وعدۃ الحرۃ فی الوفاۃ اربعۃ اشہر وعشر - اور آزادہ عورت کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں چار ماہ دس روز ہے - لقولہ تعالٰے والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا - یعنی اللہ تعالےٰ نے حکم دیا کہ تم میں سے جو لوگ مریں اور زوجات چھوڑیں تو یہ عورتیں اپنے نفوس کا چار ماہ دس روز انتظار کریں - وعدۃ الامۃ شہران وخمسۃ ایام - اور باندی کی عدت اپنے شوہر کی وفات میں دو ماہ پانچ روز ہے - لان الرق منصف - کیونکہ مملوک ہونا آدھا کرتا ہے - وان کانت حاملا فعدتہا ان تضع حملہا - اور عورت خواہ آزادہ یا باندی اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت یہ کہ حمل جنے ف - پس معلوم ہوا کہ اوپر جو چار ماہ دس روز کی عدت مذکور ہے وہ ایسی عدت کے واسطے جو رانڈ ہونے کے وقت حاملہ نہو اور اگر حاملہ ہو تو اسکی عدت وضع حمل پر پوری ہو جائیگی حتی کہ اگر شوہر کے مرنے کے وقت سے کئی روز کے بعد وضع حمل ہوا تو عدت پوری ہو گئی اور اگر اسوقت چند روز کا حمل تھا جو نو ماہ پورے ہونے پر جنا تو اسوقت پوری ہوگی جب وضع حمل ہوا - لاطلاق قولہ تعالےٰ واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن - یعنی اللہ تعالےٰ نے مطلقاً ہر عورت کے واسطے یہی حکم دیا کہ حاملہ عورتوں کی مدت عدت یہ کہ جنے اپنے حمل جنین ف - یہ آیت سورۂ نساء میں واقع ہے اور چار ماہ دس روز کی آیت سورہ بقرہ میں ہے - وقال عبداللہ بن مسعود من شاء باہلتہ ان سورۃ النساء القصری نزلت بعد الآیۃ التی فی سورۃ البقرۃ - اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جو شخص چاہے میں اس سے مباہلہ کی قسم کر سکتا ہوں کہ سورۂ نساء بعد اس آیت کے نازل ہوئی جو سورۂ بقرہ میں ہے ف - تو سورۂ بقرہ کی آیت کے یہ معنی ہوئے کہ جو لوگ مریں اور اپنی زوجات کو بغیر حمل کے چھوڑیں تو ان عورتوں کی عدت چار ماہ دس روز ہیں اور سورۂ نساء کی آیت حاملہ عورتوں کے بارہ میں ہے اور یہ قول حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا سنن میں مروی ہے - وقال عمر رضی اللہ عنہ ولو وضعت وزوجہا علی سریرہ لانقضت عدتہا وحل لہا ان تتزوج - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر عورت نے ایسی حالت میں وضع حمل کیا کہ ہنوز اسکا مردہ شوہر اپنے تختہ تابوت پر ہے تو بھی اسکی عدت گذر گئی اور اسکو حلال ہو گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے ف - رواہ مالک فی الموطا - یعنی مثلا حاملہ عورت پورے دنوں تک پہونچی کہ اسمیں اسکے شوہر نے انتقال کیا اور وہ ہنوز دفن نہیں کیا گیا تھا کہ اسنے وضع حمل کیا تو عدت وفات پوری ہو گئی اور عورت کو اختیار ہے کہ کسی شوہر سے نکاح کرے - واذا ورثت مطلقۃ فی المرض فعدتہا ابعد الاجلین - اور جب شوہر نے مرض الموت میں زوجہ کو طلاق دی تھی اور یہ وارثہ

وارث ہوئی یعنی ایسی عورت ہوئی کہ مرض الموت میں طلاق پائی ہوئی عورت اپنے شوہر کی وارث ہوئی تو اسکی عدت دونوں عدتوں میں سے دراز مدت ہوگی **ف** صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر ایسے مرض میں بیمار ہے کہ جس سے وہ آخر مر گیا اور اسکی زوجہ حاملہ نہیں ہے پس شوہر نے حالت مرض میں اسکو طلاق دیدی اور اس عورت کی عدت طلاق نہیں گذری کہ شوہر مر گیا حتی کہ عورت اسکی وارث ہوئی غرضکہ یہ عورت اپنے شوہر کی وارث ٹھہرائی گئی پس آیا یہ عورت عدت طلاق پوری کرے یا عدت وفات پوری کرے تو حکم دیا کہ دونوں عدتوں کی مدت میں سے جو دراز ہو وہ پوری کرے لہذا اگر بعد موت شوہر کے تین حیض اسکو چار ماہ دس دن میں ہوئے تو مدت پوری ہوگئی اور اگر پہلے ختم ہوگئے تو چار ماہ دس روز پر عدت پوری کرے۔ **وہذا عند ابی حنیفة ومحمد** اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ **وقال ابو یوسف ثلث حیض** اور ابو یوسف نے کہا کہ تین حیض اسکی عدت ہیں **ف** خواہ چار ماہ دس روز میں پورے ہوں یا اس سے زیادہ یا کم میں۔ **ومعناه اذا کان الطلاق بائنا او ثلثا اما اذا کان رجعیا فعلیها عدة الوفاة بالاجماع** اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اور اگر طلاق رجعی دی گئی ہو تو بالاتفاق اسپر عدت وفات لازم ہے۔ **لابی یوسف ان النکاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمتها ثلث حیض** امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کی وجہ سے نکاح تو موت سے پہلے منقطع ہو گیا اور عورت کے ذمہ تین حیض کی عدت لازم ہوئی۔ **وانما تجب عدة الوفاة اذا زال النکاح فی الوفاة** اور وفات کی عدت جبھی لازم ہوتی کہ جب وفات پر نکاح زائل ہوتا **ف** حالانکہ ایسا نہیں ہوا بلکہ نکاح زائل ہونا طلاق سے ہو گیا۔ **الا انه بقی فی حق الارث لا فی حق تغییر العدة بخلاف الرجعی لان النکاح باق من کل وجه** لیکن بات یہ ہے کہ میراث پانے کے حق میں یہ نکاح باقی ٹھہرایا گیا اور عدت بدلنے کے حق میں باقی نہیں رہا برخلاف رجعی طلاق کے اسلئے کہ رجعی طلاق میں ہر طرح سے نکاح باقی ہے **ف** لیکن اسمیں خدشہ ہے کہ شاید فرار کی طلاق بمنزلہ رجعی ہو کہ جس سے میراث باقی رہتی ہے۔ **ولهما انه لما بقی فی حق الارث یجعل باقیا فی حق العدة احتیاطا فیجمع بینهما** اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب میراث کے حق میں نکاح باقی رکھا گیا تو احتیاط کے طور پر عدت کے حق میں بھی باقی رکھا گیا پس دونوں میں جمع کیا جاوے **ف** اسطرح کہ وہ عورت عدت وفات پوری کرے اور اگر اس سے عدت طلاق تین حیض کی مدت زیادہ ہو جاوے تو اسی سے پوری کرے تاکہ احتیاطاً عدت بالضرور پوری ہو۔ پھر بیان یہ مسئلہ ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو گیا تو بھی اسکی زوجہ پر عدت میراث لازم ہے۔ **ولو قتل على ردته حتى ورثته امرأته فعدتها على هذا الاختلاف** اور اگر اسکا شوہر اپنے مرتد ہونے پر قتل کردیا گیا حتی کہ زوجہ اسکی وارث ہوئی تو اسکی عدت بھی اسی اختلاف پر ہے **ف** یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک عدت طلاق و عدت وفات میں سے جو زیادہ پڑے اسی مدت کو پوری کرے اور ابو یوسف کے نزدیک صرف تین حیض سے عدت پوری کرے۔ **وقیل عدتها بالحیض بالاجماع لان النکاح حینئذ ما اعتبر باقیا الی وقت الموت فی حق الارث لان المسلمة لا ترث من الکافر** اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس عورت کی عدت بالاتفاق حیض ہی سے ہوگی اسواسطے کہ میراث کے حق میں شوہر مرتد کے قتل ہونے تک اس صورت میں نکاح باقی نہیں ٹھہرایا گیا اسواسطے کہ مسلمہ عورت کسی کافر سے وارث نہیں ہوتی ہے **ف** بلکہ جبوقت اسکا شوہر مرتد ہوا اسی وقت نکاح زائل ہوا اور چونکہ وہ قابل قتل ہے لہذا اسکی ملازمت سے جو ہے جیسے مرض الموت کے مریض سے طلاق ہے پس عورت وارث ہوئی اور اسوجہ سے وارث نہیں کہ مسلمہ اس مرتد کافر کی منکوحہ ہونے سے وارث ہے کیونکہ مسلمان کو کافر کا ورثہ نہیں ملتا ہے جیسے برعکس نہیں جائز ہے۔ **فان اعتقت الامة فی عدتها من طلاق رجعی انتقلت عدتها الی عدة الحرائر** اور اگر باندی زوجہ رجعی طلاق کی عدت میں آزاد کی گئی تو اسکی عدت منتقل ہو کر آزاد عورتوں کی عدت پر ہو جائیگی **ف** یعنی فلانہ زید کے نکاح میں خالد کی باندی ہے پس زید نے

طلاق رجعی دیدے اور باندی عدت میں ہو کہ خالد نے اس باندی کو آزاد کر دیا تو وہ بجائے باندیوں کی عدت کے آزادہ عورتوں کی عدت پوری کرے۔ لقیام النکاح من کل وجہ۔ کیونکہ نکاح ہر طرح سے قائم ہے۔ وان اعتقت وہی مبتوتۃ او متوفی عنہا زوجہا لم ینتقل عدتہا الی عدۃ الحرائر۔ اور اگر یہ باندی ایسی حالت میں آزاد کی گئی کہ وہ طلاق بائنہ یا مغلظہ کی عدت میں ہے یا اسکا شوہر اسکو چھوڑ مرا ہے تو اسکی عدت منتقل ہوکر آزادہ عورتوں کی عدت پر نہو جائیگی۔ لزوال النکاح بالبینونۃ او الموت۔ کیونکہ قطعی جدائی یا موت کی وجہ سے شوہر سے نکاح زائل ہو چکا ہے ف۔ تو اب آزاد ہونے سے اسکی عدت منتقل نہوگی۔ وان کانت آئسۃ فاعتدت بالشہور ثم رات الدم انتقض مامضی من عدتہا وعلیہا ان تستانف العدۃ بالحیض۔ اور اگر مطلقہ عورت اپنے حیض سے مایوس ہو بس اُسنے مہینوں سے عدت پوری کرنی شروع کی پھر اُسنے خون دیکھا یعنی حیض نظر آیا تو جو کچھ مدت اسکی عدت میں سے گزری وہ ٹوٹ گئی اور اسپر واجب ہوا کہ نئے سر سے اپنی عدت کو حیض کے شمار سے ادا کرے۔ ومعناہ اذا رات الدم علی العادۃ لان عودہا یبطل الایاس ہو الصحیح فظہر انہ لم یکن خلفا۔ اور اسکے معنی یہ ہیں کہ عورت نے خون کو عادت پر دیکھا اسواسطے کہ خون عود کرنا مایوسی کا حکم مٹاتا ہے اور یہی صحیح ہے تو ظاہر ہوگیا کہ مہینہ کی مدت اسکا خلیفہ نہیں تھی ف۔ یعنی عدت کے واسطے اصل یہ ہے کہ حیض سے پوری کیجاوے پھر اگر حیض بوجہ صغر یا بڑھاپے کے نہو تو اسکا خلیفہ تین ماہ ہیں پس اگر ایک عورت نے گمان کیا کہ وہ حیض سے مایوس ہے تو یہ سچا گمان کافی ہے اور وہ عورت مایوس ٹھہری لیکن اگر اسکو حیض کا خون موافق عادت حیض کے آگیا تو معلوم ہوگیا کہ اسکا گمان غلط تھا اور مہینہ اسکا خلیفہ نہیں رہا لہذا وہ حیض سے عدت پوری کرے اور خلیفہ باطل ہوگیا۔ کیونکہ اصل کے موجود ہوتے ہوئے خلیفہ کا حکم نہیں ہوتا ہے۔ وہذا لان شرط الخلفیۃ تحقق الیاس وذلک باستدامۃ العجز الی الممات۔ اور خلیفہ کا بیکار ہونا اسوجہ سے ہے کہ خلیفہ ہونے کی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی حیض سے مایوسی متحقق ہو اور یہ جب ہو کہ برابر موت تک حیض سے یاس رہے ف۔ حالانکہ یہاں اُسنے موافق عادت حیض کے خون حیض دیکھا تو دائمی عاجزی نہیں ہوئی۔ کالفدیۃ فی حق الشیخ الفانی۔ جیسے بوڑھے پھوس کے حق میں روزہ کا فدیہ ہے ف۔ یعنی جو شخص کہ روزہ رکھنے سے عاجز ہو تو بجائے ہر روزہ کے فدیہ دیدے لیکن فدیہ جبھی کارآمد ہوگا کہ موت تک وہ روزے سے عاجز ہو اور اگر درمیان میں روزے پر قادر ہو گیا تو فدیہ نہیں جائز ہے۔ اور اسی طرح جو شخص حج سے عاجز ہو تو نائب کے واسطے جبھی حج جائز ہوگا کہ موت تک عاجز رہے۔ ولو حاضت حیضتین ثم ایست تعتد بالشہور۔ اور اگر عورت کو دو حیض آگئے پھر وہ حیض سے مایوس ہوگئی تو مہینوں سے عدت شمار کرے ف۔ یعنی نئے سر سے تین ماہ سے عدت پوری کرے۔ تحرزا عن الجمع بین البدل والمبدل۔ تاکہ بدل اور مبدل دونوں کے جمع کرنے سے احتراز ہو ف۔ یعنی عدت پوری کرنے میں یا تو حیض ہیں یا مہینے ہیں اور یہ جائز نہیں کہ دو حیض اور ایک مہینہ جمع کرکے ادا کرے کیونکہ اسمیں اصل حیض اور اسکا بدل مہینہ دونوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے۔ والمنکوحۃ نکاحا فاسدا۔ اور جس عورت سے بطور فاسد نکاح کیا گیا ف۔ پھر خلوت یا وطی ہوگئی۔ والموطوءۃ بشبہۃ۔ اور جس عورت سے شبہہ میں وطی کی گئی ف۔ یعنی نکاح نہیں ہوا مگر کسی مرد نے اُس سے اپنی زوجہ کے دھوکے میں وطی کرلی۔ تو ان دونوں پر بھی عدت لازم ہے۔ عدتہما الحیض فی الفرقۃ والموت۔ ان دونوں کی عدت حالت جدائی اور موت میں حیض ہے ف۔ یعنی تین حیض سے عدت پوری کریں خواہ وطی کرنے والا مرگیا ہو یا جدائی کر دی گئی ہو۔ لانہا للتعرف عن براءۃ الرحم لا لقضاء حق النکاح والحیض ہو المعرف۔ اسواسطے کہ یہ عدت رحم کو حمل سے پاک ہونے کی شناخت کے واسطے ہے کچھ حق نکاح ادا کرنے کے لیے نہیں ہے اور اس شناخت کے واسطے حیض ہی مخصوص ہے ف۔ پس سوائے حیض کے

مہینوں سے یہ عدت نہوگی۔ حتی کہ اگر عورت صغیرہ قابل حمل نہو یا آئسہ ہو تو کچھ بھی واجب نہیں ہے۔ **واذا مات مولی ام الولد عنہا او اعتقہا** – اگر باندی کا مالک جسکی اولاد اس باندی سے ہوئی ہو اس باندی کو چھوڑ کر مرگیا یا اسکو آزاد کر دیا ف۔ یعنی مرا نہیں بلکہ زندگی میں اسکو آزاد کر دیا۔ **فعدتہا ثلث حیض** – تو اسکی عدت تین حیض ہیں ف۔ کیونکہ یہ بھی حمل سے پاکی پہچاننے کے لیے واجب ہے۔ **وقال الشافعی حیضۃ واحدۃ لانہا تجب بزوال ملک الیمین فشابہت الاستبراء** – اور شافعی رح نے فرمایا کہ صرف ایک حیض کی عدت واجب ہے اسواسطے کہ یہ عدت تو ملک یمین زائل ہونے سے واجب ہوئی تو استبراء سے مشابہ ہوگئی ف۔ یعنی جیسے کسی نے اپنی باندی جس سے وطی کی ہو فروخت کی تو مشتری کے ذمہ اسکا ایک حیض سے استبراء واجب ہے پس جیسے یہاں بائع کی ملک زائل ہونے سے استبراء واجب ہوا اسی مشابہت سے مولی کا اپنی ام ولد آزاد کرنا اپنی ملک زائل کرنا ہوتا ہے تو ایک حیض سے عدت واجب ہوگی۔ **ولنا انہا وجبت بزوال الفراش فاشبہ عدۃ النکاح** – اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ام الولد کی عدت اسوجہ سے واجب ہوئی کہ فراش نہیں رہی تو عدت نکاح سے مشابہ ہوگئی ف۔ پس اسمین ایک حیض کافی نہوگا اور خریدی ہوئی باندی کے استبراء پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے کیونکہ استبراء میں نئی ملک پیدا ہوتی ہے اور یہاں ملکیت زائل ہوگئی تو دونوں میں کچھ مناسبت نہیں۔ **ثم امامنا فیہ عمر رض فانہ قال عدۃ ام الولد ثلث حیض** – پھر اس حکم میں ہمارے امام حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ ام ولد کی عدت تین حیض ہیں ف۔ یہ روایت غریب ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن یحیی بن ابی کثیر روایت کی کہ عمرو ابن العاص نے حکم دیا کہ ام ولد جب آزاد کیجائے تو تین حیض کی عدت پوری کرے پھر اپنا یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھ بھیجا پس آپ نے جواب میں لکھا کہ تونے ٹھیک حکم دیا ہے اور یہی حکم محمد ابن الحسن نے مبسوط میں حضرت علی و ابن مسعود سے روایت کیا اور حاکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عطاء سے روایت کیا اور اتنی اقتدا کافی ہے۔ **ولو کانت ممن لاتحیض فعدتہا ثلثۃ اشہر کما فی النکاح** – اور اگر ام ولد ایسی عورت ہو جسکو حیض نہیں آتا ہے تو اسکی عدت تین مہینے ہیں جیسے نکاح میں ہوتا ہے ف۔ یعنی جیسے نکاح زائل کرنے میں ایسی عورت کی عدت تین مہینہ ہوتے ہیں اسیطرح جب ام ولد کا فراش زائل کیا جاوے اور وہ بڑھاپے کی وجہ سے حیض آنے سے آئسہ ہے تو تین مہینہ سے عدت پوری کرے۔ **واذا مات الصغیر عن امراتہ وبہا حبل فعدتہا ان تضع حملہا** – اگر نابالغ لڑکا مرا اور اپنی زوجہ چھوڑی حالانکہ اس عورت کو حمل ہے تو اسکی عدت یہ ہے کہ وضع حمل کرے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف عدتہا اربعۃ اشہر وعشر او ہو قول الشافعی** – اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ اسکی عدت چار مہینہ دس دن ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے ف۔ اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے۔ **لان الحمل لیس بثابت النسب منہ فصار کالحادث بعد الموت** – اسوجہ سے کہ اس حمل کا نسب صغیر لڑکے سے ثابت نہیں ہے تو ایسا ہوگیا جیسے صغیر کے مرنے کے بعد حمل رہا ہو ف۔ اور علماء مشائخ کے نزدیک بعد موت کا حمل اسطرح ہوگا کہ موت کے روز سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہو اور یہی اصح ہے۔ ن۔ اور وقت موت کے حمل کی یہ صورت ہے کہ وقت موت سے چھ مہینہ کے اندر پیدا ہو۔ ف تا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس عورت کو شوہر کی وفات کے وقت حمل نہو تو بالاتفاق اسکی عدت چار مہینہ دس روز ہیں اور اگر بعد موت کے حمل رہجائے تو بھی یہی حکم ہے پس جب شوہر صغیر تھا تو بلاشک یہ حمل اسکے نطفہ سے نہیں ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا بعد موت کے اسکا حمل رہگیا لہذا عدت چار مہینہ دس دن ہوگی۔ **لہما اطلاق قولہ تعالی واولات الاحمال تعدت المدۃ او طالت لا للتعرف عن فراغ الرحم لشرعہا بالاشہر مع وجود الاقراء لکن لقضاء حق النکاح وہذا المعنی یتحقق فی الصبی وان لم یکن الحمل منہ بخلاف الحمل الحادث لانہ وجبت العدۃ بالشہور**

فلا تتغیر بحدوث الحمل وفیما نحن فیہ کما وجبت وجبت مقدرۃ بمدۃ الحمل فافترقا ولا یلزم امرأۃ الکبیر اذا حدث لہا الحبل بعد الموت لان النسب یثبت منہ فکان کالقائم عند الموت حکما۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً حکم دیا کہ حمل والی عورتون کی عدت یہ ہو کہ وضع حمل کرین اور دوسری دلیل یہ ہو کہ حاملہ عورتون مین عدت کا اندازہ وضع حمل پر ہو خواہ تھوڑی مدت ہو یا بہت ہو اور یہ اسواسطے نہین ہو کہ رحم سے حمل کا خالی ہونا معلوم کیا جاسے کیونکہ عدت وفات مہینون کے اندازہ سے ایسی عورتون کے لیے مشروع ہو کہ جنکو حیض آیا کرتا ہو بلکہ یہ عدت حق نکاح ادا کرنے کے لیئے ہو اور حق نکاح کا ادا کرنا طفل صغیر کی صورت مین بھی پایا جاتا ہو اگرچہ اُسکے نطفہ سے حمل نہو بخلاف ایسے حمل کے جو وفات شوہر کے بعد پیدا ہوا ہو کیونکہ پہلے مہینون کے ساتھ عدت واجب ہو چکی تو پھر حمل پیدا ہو جانے سے متغیر نہو گی اور ہمارے اس مسئلہ مین جب عدت واجب ہوئی تبہی سے حمل کی مدت کے ساتھ واجب ہوئی یعنے جسوقت وہ صغیر مرا اسوقت یہ عورت حاملہ موجود تھی تو بدون تغیر کے پہلے ہی سے وضع حمل کے ساتھ عدت قرار پائی پس دونون مسئلون مین فرق ظاہر ہو گیا اور اسپر مرد بالغ کی زوجہ کا اعتراض لازم نہین آتا جبکہ بالغ کے مرنے کے بعد اُسکی زوجہ کا حمل ظاہر ہو کیونکہ حمل کا نسب اس بالغ سے ثابت ہو گا تو گویا وہ موت کے وقت موجود تھا ف۔ خلاصہ دلیل یہ ہو کہ اول تو اللہ تعالیٰ نے حاملہ عورتون کی عدت وضع حمل رکھی ہو خواہ حمل شوہر کا ہو خواہ نہو کیونکہ آیت مطلق ہو پس جب یہ عورت حاملہ ہو تو اسکی عدت بھی وضع حمل ہوئی اور دوم یہ کہ عدت وفات چار مہینے دس دن ایسی عورتون کے حق مین مقرر فرمائی جنکو حیض آتا ہو یعنے انکی عدت حیض سے نہین مقرر فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ یہ رحم کی پاکی دریافت کرنے کے لیے نہین ہو بلکہ حق نکاح پورا کرنے کے لیئے ہو اور یہ حق طفل صغیر کے واسطے بھی حاصل ہو تو اسکی زوجہ بھی جس حالت مین ہو اُسکے موافق عدت پوری کرے اور چونکہ موت کے وقت وہ حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کرے اگر کہو کہ اسی قیاس پر بعد موت کے اگر چار مہینہ دس دن کے اندر زنا کا حمل پیدا ہو جائے تو چاہیئے کہ وہ بھی وضع حمل سے عدت پوری کرے کیونکہ اسکا حمل اپنے شوہر کا نہین ہو جیسے صغیر کی زوجہ اپنے شوہر سے حاملہ نہین ہو تو جواب یہ ہو کہ صغیر کی زوجہ پر ابتداء سے حاملہ کی عدت واجب ہوئی بخلاف اسکے جب بعد موت کے حمل پیدا ہوا تو پہلے چار مہینہ دس دن کی عدت واجب ہو چکی تھی کہ پھر وہ حاملہ ہوئی تو اب تغیر نہوگا پھر اگر اعتراض ہو کہ بالغ کی زوجہ مین کیون تغیر ہوتا ہو یعنی اگر مرد بالغ مرا اور اسوقت اسکی زوجہ کو حمل ظاہر نہین ہو حتی کہ مہینون سے عدت لازم آئی پھر ظاہر ہوا کہ اسکو حمل ہو تو تغیر کر کے اُسکی عدت وضع حمل ٹھہرائی جاتی ہو تو جواب یہ ہو کہ اس حمل کا نسب مرد بالغ سے ثابت ہو بخلاف زوجہ صغیر کے کہ اُسکے حمل کا نسب صغیر سے ثابت نہین ہو چنانچہ فرمایا۔ ولا یثبت نسب الولد فی الوجہین۔ اور جو بچہ پیدا ہو صغیر سے اُسکا نسب دونون صورتون مین ثابت نہوگا ف۔ یعنی خواہ صغیر کی موت کے وقت حمل موجود ہو یا اُسکی موت کے بعد رہا ہو کسی صورت مین صغیر سے اُسکا نسب ثابت نہوگا لان الصبی لا ماء لہ فلا یتصور منہ العلوق والنکاح یقام مقامہ فی موضع التصور۔ کیونکہ صغیر کے نطفہ نہین ہوتا تو اُسکی طرف سے حمل بھی متصور نہین ہو اور نکاح کو وطی کا قائم مقام وہان کرتے ہین جہان وطی متصور ہو۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فی حالۃ الحیض لم تعتد بالحیضۃ التی وقع فیہا الطلاق۔ اور جب مرد نے اپنی زوجہ کو حالت حیض مین طلاق دی تو عورت اس حیض کو جسمین طلاق واقع ہوئی ہو عدت مین شمار نکرے۔ لان العدۃ مقدرۃ بثلث حیض کوامل فلا ینقص عنہا۔ کیونکہ عدت مین تین پورے حیض مفروض ہین تو اس سے کمی نہ کیجائیگی ف۔ یعنی جس حیض کے درمیان طلاق واقع ہوئی اگر وہ عدت مین شمار ہو تو ناقص ہوگا لہذا اوسکا شمار جائز نہین ہو

واذا وطئت المعتدۃ بشبہۃ فعلیہا عدۃ اخری وتداخلت العدتان ویکون ما تراہ المرأۃ من الحیض محتسبا منہما جمیعا واذا انقضت العدۃ الاولی ولم تکمل الثانیۃ وہذا عندنا۔ جو عدت کہ طلاق یعنی [illegible] عدت مین تھی

اگر کسی مرد نے اسکو حلال سمجھکر شبہ مین اُس سے وطی کرلی تو اس عورت پر دوسری عدت واجب ہوگی اور دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی پھر عورت جو حیض دیکھیگی وہ ان دونون عدتون مین شمار ہوگا اور جب پہلی عدت پوری ہو چکی حالانکہ دوسری عدت ہنوز پوری نہین ہوئی ہے تو عورت پر دوسری عدت پوری کرنی واجب ہے اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے ف شلاً طلاق بائن کی عدت مین ایک حیض گذر جانے کے بعد اُس سے شبہہ مین وطی کی گئی تو اب دوسری عدت تین حیض کی واجب ہوئی پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی عدت کا دوسرا حیض اور دوسری عدت کا پہلا حیض ہوگا پھر جو حیض دیکھے وہ پہلی کا تیسرا ہوگا حتی کہ پہلی عدت گذر جائیگی مگر دوسری عدت کا دوسرا حیض ہے لہذا تیسرے حیض سے اسکو پوری کرے خواہ مین وطی کرنے والا وہی شوہر ہو جسنے طلاق دی یا کوئی دوسرا مرد ہو اور خواہ ایک عدت بحساب حیض ہو اور دوسری مہینون کے حساب سے ہو شلاً عدت وفات ہو یا دونون عدتین ایک ہی جنس کی ہون بہر حال ہمارے اجتہاد مین دونون باہم ایک دوسرے مین داخل ہو جائینگی ع م- وقال الشافعی رح لا تتداخلان لان المقصود هو العبادة فانها عبادة كف عن التزوج والخروج فلا تتداخلان كالصومين في يوم واحد ولنا ان المقصود التعرف عن فراغ الرحم وقد حصل بالواحدة فتتداخلان ومعنى العبادة تابع الا ترى انها تنقضي بدون علمها وان تركها الكف- اور امام شافعی نے کہا کہ دونون عدتین ایک دوسرے مین داخل نہونگی کیونکہ مقصود تو ادائے عبادت ہے کیونکہ عدت بیٹھنا اسطرح عبادت ہے کہ نکاح کرنے اور باہر نکلنے سے اپنے آپ کو روکے تو دونون عبادتون مین تداخل نہوگا جیسے ایک دن مین دو روزے متداخل نہین ہوتے ہین اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت سے مقصود یہ کہ رحم کا حمل سے خالی ہونا پہچانا جاوے اور یہ بات ایک عدت سے حاصل ہو جاتی ہے تو دونون عدتین باہم ملجاویگی اور اسمین جو عبادت کے معنے ہین وہ اس مقصود کے تابع ہین کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ بدون عورت کی آگاہی کے اور باوجودیکہ عورت اپنے آپ کو روکنا چھوڑدے مدت گذرجاتی ہے ف شلاً سفر مین ایک مرد نے اپنی عورت کو طلاق دی حالانکہ عورت کو خبر نہین ہے پھر اُسکے تین حیض ہو چکے تو اُسکی عدت گذر گئی حالانکہ وہ آگاہ نہوئی اور اگر شلاً عورت کو طلاق کی خبر ہوئی مگر وہ گھر سے نکلی یا اُسنے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو عدت باطل نہوگی بلکہ نکاح فاسد ہوگا پس اگر عبادت اسکا رکن ہوتی تو بدون اپنے کو روکنے کے ادا نہوتی -م ع- والمعتدة عن وفاة اذا وطئت بشبهة تعتد بالشهور وتحتسب بما تراه من الحيض فيها تحقيقا للتداخل بقدر الامكان- اور جو عدت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہے اگر شبہہ مین اُس سے وطی کی گئی تو وہ مہینون سے اپنی عدت پوری کرے اور اس مدت مین جو حیض دیکھے اُسکو دوسری عدت مین شمار کرے تاکہ جہانتک ممکن ہے تداخل ہو جائے ف پھر اگر تین حیض پورے نہوئے ہون تو باقی پوری کرے- وابتداء العدة في الطلاق عقيب الطلاق وفي الوفاة عقيب الوفاة فان لم تعلم بالطلاق او الوفاة حتى مضت مدة العدة فقد انقضت عدتها- اور طلاق کی صورت مین طلاق دینے کے پیچھے ہی سے عدت کی ابتدا ہوگی اور وفات کی صورت مین شوہر کے مرتے ہی شروع ہوگی پھر اگر عورت کو طلاق یا وفات کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ عدت کا زمانہ گذر گیا تو اُسکی عدت پوری ہو چکی- لان سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود السبب ومشائخنا رحمهم الله يفتون في الطلاق ان ابتداؤها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة- کیونکہ عدت واجب ہونے کا سبب یہی طلاق یا وفات ہے تو اسکے پائے جانے کے وقت سے عدت کی ابتدا معتبر ہوگی اور ہمارے مشائخ بخارا و سمرقند طلاق کی صورت مین یہ فتوی دیتے ہیں کہ اقرار کے وقت سے عدت کی ابتدا ہوگی تاکہ باہمی قرارداد کی تہمت دور ہو ف یعنی شلاً ایک شخص نے اپنی زوجہ کو طلاق دی حالانکہ عورت کو نہین معلوم ہے پھر ایک زمانہ کے بعد اقرار کیا کہ مین تجھے فلان وقت سے طلاق دیچکا ہون اور ہم کہ

کہا کہ اقرار کے وقت سے عدت شروع ہو اور یہی مشائخ نے اختیار کیا کیونکہ شاید اُسنے طلاق اور عدت گذرنے کا اقرار سوچ کے
کیا ہو کہ حالت مرض الموت میں اس عورت کے واسطے کچھ وصیت کر جاوے جو اُسکے حصہ ترکہ سے زائد ہو یا اُسکی یہ غرض
ہو کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرلے غرضکہ اس تہمت دور ہونے کے واسطے فتویٰ یہ ہو کہ جس وقت طلاق کا اقرار کیا
اُسی وقت سے عدت شروع ہو۔ ع۔ والعدۃ فی النکاح الفاسد عقیب التفریق او عزم الواطی علی ترک وطیہا۔
اور نکاح فاسد کی جدائی سے جو عدت واجب ہوتی ہو وہ جدائی کے پیچھے ہی واجب ہوتی ہو یا جیسے وطی کرنے والے نے اُس
عورت کی وطی چھوڑ دینے کا عزم کیا ہو تب سے واجب ہوگی۔ وقال زفر رح من آخر الوطیات لان الوطی ہو السبب
الموجب ولنا ان کل وطی وجد فی العقد الفاسد یجری مجری الوطیۃ الواحدۃ لاستناد الکل الی حکم عقد
واحد ولہذا یکتفی فی الکل بمہر واحد فقبل المتارکۃ او العزم لا تثبت العدۃ مع جواز وجود غیرہ ولان التمکن علی
وجہ الشبہۃ اقیم مقام حقیقۃ الوطی لخفائہ ومساس الحاجۃ الی معرفۃ الحکم فی حق غیرہ۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا
کہ سب سے آخری وطی کے بعد سے شروع ہوگی کیونکہ وطی ہی عدت واجب ہونے کا سبب ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ نکاح فاسد
میں جتنی بار وطی پائی گئی سب بمنزلہ ایک وطی کے ہو کیونکہ سبکی نسبت ایک ہی عقد فاسد کی جانب ہو اسی واسطے کل کے
لیے ایک ہی مہر دلایا جاتا ہو تو جبتک باہمی جدائی نہو یا وطی چھوڑنے کا عزم نہو تب تک عدت شروع نہوگی کیونکہ ابھی وطی پائے
جانے کا احتمال ہو اور دوسری دلیل یہ ہو کہ شبہہ کے طور پر وطی کا قابو ہونا حقیقی وطی کی قائم مقام ہو کیونکہ وطی ایک امر خفی ہو
اور اسکی حاجت درپیش ہو کہ وطی کرنیوالے کے سوائے دوسرے مرد کے حق میں حکم معلوم ہو ف۔ یعنی نکاح فاسد کے
بعد جس مرد سے نکاح صحیح کرنا منظور ہو وہ کس وقت اس عورت سے نکاح کر سکتا ہو اور اس دلیل کی توضیح یہ ہو کہ جب تک نکاح کا
مین مرد کے قابو میں یہ عورت موجود ہو تب تک یہ معلوم ہونا کتنی بار اس عورت سے وطی واقع ہوگی ایک امر مخفی ہو ہاں اسکا یہ
سبب ظاہر ہو کہ مرد کے اشتباہ میں اس عورت سے وطی جائز ہو تو برابر یہ احتمال باقی ہو کہ بارہا وطی واقع ہو کیونکہ اسکا سبب
موجود ہو لہذا جب تک سبب زائل نہو تب تک آخری وطی کا علم نہوگا اور سبب یعنی قابو جب ہی زائل ہوگا کہ دونوں میں جدائی
کردی جائے یا شوہر کا شبہہ دور ہو کہ وہ اس عورت کو حرام سمجھکر اس سے وطی نکرنے کا عزم کرلے تب عدت شروع ہوگی۔
واذا قالت المعتدۃ انقضت عدتی وکذبہا الزوج کان القول قولہا مع الیمین۔ اور اگر عدت بیٹھنے والی
عورت نے کہا کہ میری عدت گزر گئی اور شوہر نے اُسکو جھٹلایا تو قول عورت ہی کا معتبر ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ لانہا امینۃ فی
ذلک وقد اتہمت بالکذب فتحلف کالمودع۔ کیونکہ وہ عدت کے بارے میں امین قرار دی گئی ہو حالانکہ اُسمین جھوٹ کا
احتمال ہو لہذا اُس سے قسم لیجائیگی جیسے وہ شخص جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو ف۔ کیونکہ اُسکو اپنی چیز کا امانت
قرار دیا گیا ہو پس اگر اُسنے کہا کہ وہ چیز خود بخود تلف ہوگئی یا میں نے تجھے واپس کردی تو قسم لیکر اُسی کا قول قبول ہوگا۔
واذا طلق الرجل امرأتہ طلاقا بائنا ثم تزوجہا فی عدتہا وطلقہا قبل الدخول بہا فعلیہ مہر کامل وعلیہا
عدۃ مستقبلۃ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدۃ الاولیٰ
اور اگر مرد نے اپنی زوجہ کو طلاق بائن دیدی پھر عدت میں اس سے نکاح کیا لیکن وطی سے پہلے اُسکو طلاق دیدی تو شوہر
پر اُسکا پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ شوہر پر آدھا
مہر واجب ہو اور عورت پر پہلی عدت پوری کرنی واجب ہو ف۔ اور اگر اُسنے بعد عدت گزر جانے کے نکاح کر لیا ہو تو
بالاتفاق نصف مہر لازم ہوگا اور اگر عورت نے غیر کفو سے نکاح کیا جسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی پھر ولی کے نالش کرنے سے قاضی
نے دونوں کو جدا کر دیا اور شوہر پر مہر اور عورت پر عدت لازم کی پھر عدت کے اندر اسی مرد نے اسی عورت سے بغیر ولی کے

Marfat.com

نکاح کر لیا پھر وطی سے پہلے قاضی نے دونون کو جدا کر دیا تو بھی اختلاف ہو کہ ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک شوہر پر دوبارہ پورا مہر اور عورت پر جدید عدت واجب ہو اور امام محمد کے نزدیک نصف مہر اور پہلی عدت پوری کرنی لازم ہو ح - لان ہذا طلاق قبل المسیس فلا یوجب کمال المہر ولا استیناف العدۃ واکمال العدۃ الاولے انما یجب بالطلاق الاول لانہ لم یظہر حال التزوج الثانی فاذا ارتفع بالطلاق الثانی ظہر حکمہ کما لو اشتری ام ولدہ ثم اعتقہا ولہما انہا مقبوضۃ بیدہ حقیقۃ بالوطیۃ الاولے وبقی اثرہ وہو العدۃ فاذا جدد النکاح وہی مقبوضۃ ناب ذلک القبض عن القبض المستحق فی ہذا النکاح کالغاصب یشتری المغصوب الذی فی یدہ یصیر قابضا بمجرد العقد فوضح بہذا انہ طلاق بعد الدخول وقال زفر رح لاعدۃ علیہا اصلا لان الاولی قد سقطت بالتزوج فلا تعود والثانیۃ لم تجب وجوابہ ما قلنا - امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ دوسرے نکاح کے بعد جو طلاق دیگئی وہ وطی وخلوت سے پہلے واقع ہوئی پس اس سے پورا مہر نہین واجب ہوگا اور جدید عدت بھی واجب نہوگی اور پہلی عدت کو پورا کرنا وہ فقط پہلی طلاق کی وجہ سے واجب ہو کیونکہ دوسرے نکاح کا حال ظاہر نہین ہوا پس جب دوسرا نکاح بوجہ دوسری طلاق کے دور ہوگیا تو طلاق اول کا حکم ظاہر ہوگیا جیسے کسی نے اپنی زوجہ کو خرید اجس سے اسکے اولاد ہوئی ہو پھر اُسکو آزاد کر دیا یعنی خریدنے کی وجہ سے نکاح زائل ہوکر دو حیض کی عدت واجب ہوئی تھی پھر جب آزاد کرنے سے ذاتی ملک بھی جاتی رہی تو اُسپر تین حیض پورے کرنا واجب ہوئے کیونکہ مملوکہ ہونے سے اسکے حق مین عدت ظاہر نہ تھی تو جب ملک زائل ہوگئی تب حکم عدت ظاہر ہوگیا اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہو کہ یہ عورت اپنے شوہر کے ہاتھ مین درحقیقت پہلی وطی کی وجہ سے مقبوضہ ہو اور پہلی وطی کا اثر یعنی عدت ابھی باقی ہو پس جب اُسنے نیا نکاح کیا حالانکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہو تو یہ قبضہ دوسرے نکاح کے قبضہ واجبہ کا قائم مقام ہوگیا جیسے کسی شخص نے دوسرے کا غلام ناحق اپنے قبضہ مین کر لیا پھر یہ غلام اسکے مالک سے خرید کیا حالانکہ اُسکے قبضہ مین موجود ہو تو یہی قبضہ اُسکے قبضہ خرید کا قائم مقام ہوجاتا ہو یعنی بائع کو جدید قبضہ دلانے کی ضرورت نہین ہو بلکہ وہ خریدتے ہی قابض ہوگیا پس اس بیان سے ظاہر ہوا کہ نکاح دوم کے بعد جو جدائی وطلاق واقع ہوئی وہ طلاق بعد دخول ہو یعنی پورا مہر وعدت واجب ہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس عورت پر بالکل عدت لازم نہین ہو کیونکہ پہلی عدت بوجہ دوسرے نکاح کے مٹ گئی وہ پھر نہین آویگی اور دوسری عدت واجب ہی نہین ہوئی کیونکہ قبل وطی کے طلاق ہو اور اسکا جواب وہی ہو جو ہم اوپر بیان کر چکے - واذا طلق الذمی الذمیۃ فلا عدۃ علیہا وکذا اذا خرجت الحربیۃ الینا مسلمۃ فان تزوجت جاز الا ان تکون حاملا وہذا کلہ عند ابی حنیفۃ رح وقال علیہا وعلی الذمیۃ العدۃ - اور اگر ذمی کافر نے اپنی زوجہ ذمیہ کو طلاق دی تو اس عورت پر عدت نہین ہو اور اسیطرح اگر حربی کافرون مین سے کوئی عورت مسلمان ہوکر ہمارے ملک مین نکل آئی تو اُسپر عدت نہین چنانچہ اگر وہ نکاح کرے تو جائز ہو مگر اُس صورت مین نہین جائز ہو کہ وہ حاملہ ہو اور یہ سب امام ابوحنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے فرمایا کہ اس عورت پر اور ذمیہ عورت پر عدت واجب ہو - اما الذمیۃ فالاختلاف فیہا نظیر الاختلاف فی نکاحہم محارمہم وقد بیناہ فی کتاب النکاح وقول ابی حنیفۃ رح فیما اذا کان معتقدہم انہ لاعدۃ علیہا واما المہاجرۃ فوجہ قولہما ان الفرقۃ لو وقعت بسبب آخر وجبت العدۃ فکذا بسبب التباین بخلاف ما اذا ہاجر الرجل وترکہا لعدم التبلیغ ولہ قولہ تعالے لاجناح علیکم ان تنکحوہن ولان العدۃ حیث وجبت کان فیہا حق بنی آدم والحربی ملحق بالجماد حتی کان محلا للتملک الا ان تکون حاملا لان فی بطنہا ولدا ثابت النسب وعن ابی حنیفۃ رح انہ یجوز نکاحہا ولا یطأہا کالحبلی من الزنا والاول اصح - ذمیہ کا بیان یہ ہو کہ ذمیہ کے بارہ مین جو اختلاف ہو وہ ویسا ہی اختلاف ہو جو ذمیون کا اپنی ذاتی محارم عورتون سے نکاح کرنے کے بارہ مین ہو اور ہم اسکو کتاب النکاح

Marfat.com

کے باب اہل شرک میں بیان کر چکے اور امام ابو حنیفہ کا قول ایسی صورت میں ہے کہ جب ذمیون کا یہ اعتقاد ہو کہ مطلقہ پر عدت نہیں
ہوتی اور رہی وہ عورت جو مسلمان ہو کر دار الاسلام کی طرف ہجرت کر آوے تو اسکے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ
جدائی اگر کسی دوسرے سبب سے واقع ہوتی تو عدت واجب ہوتی اسی طرح جب دار الکفر چھوڑ کر دار الاسلام میں چلے آنے سے
جو جدائی واقع ہوئی اسمین بھی عدت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر مرد مسلمان ہو کر دار الاسلام میں چلا آوے اور عورت کو
دار الحرب میں چھوڑ دے تو اسپر عدت نہیں ہے کیونکہ اسکو حکم شرع نہیں پہونچا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالے نے
فرمایا ولا جناح علیکم ان تنکحوہن یعنی تمپر گناہ نہیں ہے کہ انسے نکاح کر لیجے جو عورتیں دار الکفر سے مسلمان ہو کر دار الاسلام
میں آوین تو مسلمانون کو انسے نکاح کرنا جائز ہے پس اس حکم میں یہ قید نہیں لگائی کہ بعد عدت کے جائز ہے تو اسپر عدت نہیں اور
دوسری دلیل یہ ہے کہ جہان عدت واجب ہوتی ہے اسمین آدمی کا حق ہوتا ہے یعنے شوہر کا حق ہوتا ہے اور حربی کا فر کا کچھ حق نہیں
ہے اور وہ جمادات کے مانند ہے حتی کہ وہ ملکیت میں آسکتا ہے پس جب اسکا حق نہیں تو اسکی زوجہ پر عدت بھی نہیں سواے
اس عورت کے کہ اسکی زوجہ حاملہ ہو کیونکہ اسکے پیٹ میں ایسا بچہ ہے جسکا نسب ثابت ہے اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی
کہ اس حاملہ سے نکاح جائز ہے مگر اس سے وطی نکرے جیسے اس عورت کا حکم ہے جس سے کسی مرد نے نکاح کیا حالانکہ اسکو زنا
کا حمل ہے اور قول اول اصح ہے یعنے بدون وضع حمل کے نکاح نہیں جائز ہے ف — اسکی وجہ یہ ہے کہ جو عورت حاملہ مسلمان
ہو کر دار الحرب سے ہجرت کر آئی اسکے بچہ کا نسب اسکے شوہر سے ثابت ہے بخلاف ایسی عورت کے جو زنا سے حاملہ ہے کہ اسکے بچہ کا
نسب ثابت نہیں ہے پس دونون میں فرق ہو گیا ع ن۔

فصل

قال وعلی المبتوتة والمتوفی عنہا زوجہا اذا کانت بالغة مسلمة الحداد - قدوری نے فرمایا کہ جس عورت
کی اپنے شوہر سے قطعی جدائی ہوئی خواہ بیک طلاق بائنہ یا بسہ طلاق یا بخلع اور جس عورت کو چھوڑ کر اسکا شوہر مرگیا تو اسپر سوگ
رکھنا واجب ہے جبکہ یہ عورت بالغہ مسلمہ ہو - اما المتوفی عنہا زوجہا فلقولہ علیہ السلام لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم
الآخر ان تحد علی میت فوق ثلثة ایام الا علی زوجہا اربعة اشہر وعشرا - پس جس عورت کا شوہر مرگیا اسپر سوگ واجب ہے
بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو عورت اللہ تعالے اور روز قیامت پر ایمان لائی ہو اسکو حلال نہیں ہے کہ تین روز سے
زیادہ کسی مردے پر سوگ کرے سواے اپنے شوہر کے کہ اسپر چار مہینہ دس دن سوگ رکھے ف — اس حدیث کو صحیح بخاری و مسلم
میں ام عطیہ و ام حبیبہ و زینب رضی اللہ عنہن سے روایت کیا اور صحیح مسلم میں حضرت عائشہ و حفصہ سے اور مراسیل ابو داؤد میں
عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور صحیحین میں ام سلمہ سے روایت کیا اور یہی مذہب چارون فقہاء وغیرہم کا ہے اور اسی پر
صحابہ متفق ہیں - واما المبتوتة فمذہبنا وقال الشافعی لا حداد علیہا لانہ وجب اظہار التاسف لفوت نعمة النکاح
ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم نہی المعتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طیب - اور رہا سوگ واجب ہونا ایسی
عورت پر جو شوہر سے قطعی جدائی گئی تو یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی نے کہا کہ اسپر سوگ لازم نہیں ہے کیونکہ سوگ کرنا تو ایسے
شوہر کی وفات پر تاسف ظاہر کرنے کے لیے ہوتا ہے جسنے اپنے مرنے وقت تک اس عورت کا معاہدہ پورا کیا ہو حالانکہ جسنے اسکو جدا
کر دیا اسنے تو اس عورت کو پریشان کیا تو اسکی جدائی پر سوگ سے تاسف لازم نہیں ہے اور ہماری حجت وہ حدیث ہے جسمین
وارد ہوا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عدت بیٹھنے والی عورت کو رنگ حنا استعمال کرنے سے منع فرمایا اور کہا کہ حنا خوشبو ہے
ف — حضرت ام سلمہ نے روایت کی کہ میں ابو سلمہ کی وفات سے عدت میں تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو
خوشبو دار چیز لگا کر کنگھی مت کر اور نہ حنا استعمال کر کہ وہ رنگ ہے - رواہ ابو داؤد اور حنا کا خوشبو ہونا کتاب الحج میں مذکور ہو چکا
پس اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مطلقہ معتدہ کو حنا اور عطر کا استعمال ممنوع ہے - ولانہ یجب اظہار التاسف علی فوت

Marfat.com

نعمة النکاح الذی ہو سبب لصونہا وکفایۃ مؤنہا والابانۃ اقطع لہا من الموت حتی کان لہا تغسلہ میتا
قبل الابانۃ لا بعدہا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نعمت نکاح زائل ہونے کا تاسف ظاہر کرنے کے لیے سوگ واجب ہے کیونکہ نکاح
سے عورت اپنی ذات سے حفاظت میں تھی اور اُسکی ضروریات کفایت ہوتی تھی اور جدائی واقع ہونا عورت کے حق میں شوہر کے
مرنے سے زیادہ گھبراہٹ کی چیز ہے چنانچہ قبل جدائی کے وہ اپنے شوہر کے مردہ کو غسل دے سکتی ہے اور بعد جدائی کے اگر شوہر مرے
تو غسل نہیں دے سکتی ہے۔ والحداد ویقال الاحداد وہما لغتان ان تترک الطیب والزینۃ والکحل والدہن المطیب
وغیر المطیب الا من عذر وفی الجامع الصغیر الا من وجع۔ اور لغت حداد یا احداد جسکو سوگ کہتے ہیں یہ ہے کہ عورت
خوشبو لگانا اور زینت کرنا اور سرمہ لگانا اور تیل لگانا خواہ خوشبودار ہو یا بغیر خوشبو ہو سب چھوڑ دے الا عذر کی وجہ سے جائز ہے
اور جامع صغیر میں کہا کہ گر دُکھ درد کی وجہ سے جائز ہے۔ والمعنی فیہ وجہان احدہما ما ذکرنا من اظہار التاسف
والثانی ان ہذہ الاشیاء دواعی الرغبۃ فیہا وہی ممنوعۃ عن النکاح فتجتنبہا کیلا تصیر ذریعۃ الی الوقوع فی
المحرم وقد صح ان النبی علیہ السلام لم یأذن للمعتدۃ فی الاکتحال والدہن ولا یعرے عن نوع طیب وفیہ زینۃ
الشعر ولہذا یمنع المحرم عنہ۔ اور سوگ کرنے میں جو بھید ہے وہ دو طرح مفہوم ہے اول وہ جو ہمنے ذکر کردیا کہ شوہر سے جدائی ہونے
اور نکاح زائل ہونے پر اظہار تاسف ہے اور وجہ دوم یہ کہ ایسی چیزیں اس عورت میں زیادہ رغبت دلاتی ہیں حالانکہ یہ عورت نکاح
سے منع کی گئی ہے تو وہ ان چیزوں سے بھی باز رہے تاکہ یہ چیزیں حرام میں پڑجانے کا ذریعہ ہو جائیں اور یہ بات صحت کو پہونچی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عدت بیٹھنے والی کو سرمہ لگانے کی اجازت نہیں دی۔ کما فی الصحاح۔ اور تیل کوئی
ہو ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہوتا اور اسمیں بالوں کی زینت ہے اسی وجہ سے جو شخص احرام میں ہو اُسکو تیل کا استعمال ممنوع
ہے۔ قال الا من عذر لان فیہ ضرورۃ والمراد الدواء لا الزینۃ ولو اعتادت الدہن فخافت وجعا فان کان
ذلک امرا ظاہرا یباح لہا لان الغالب کالواقع وکذا لبس الحریر اذا احتاجت الیہ لعذر لا باس بہ۔ اور یہ جو
قدوری نے فرمایا کہ الا من عذر یعنی مگر عذر کی وجہ سے جائز ہے تو یہ اس دلیل سے کہ ایسی حالت میں ضرورت درپیش ہے اور اس سے
زینت مقصود نہیں بلکہ دوا کرنا مراد ہے اور اگر عورت کو تیل لگانے کی عادت ہو پس اُسکو درد کا خوف ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر
یہ امر ظاہر ہو یعنی غالباً اُسکے سر میں درد ہو جائیگا تو اسکو تیل کا استعمال مباح ہے کیونکہ جس امر کے واقع ہونے کا غالباً گمان ہو وہ
واقع کے مانند ہے اور اسیطرح اگر عذر کی وجہ سے اُسکو لباس حریر پہننے کی ضرورت ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولا تختضب بالحناء
لما روینا۔ اور حنا کا رنگ استعمال نہ کرے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ف۔ یعنی حدیث حنا خوشبو ہے
ولا تلبس ثوبا مصبوغا بالعصفر ولا بزعفران لانہ یفوح منہ رائحۃ الطیب۔ اور معتدہ ایسا کپڑا نہ پہنے جو کسم یا زعفران
سے رنگا ہو کیونکہ اس سے خوشبو اُڑتی ہے ف۔ شمس الائمہ نے کہا کہ یہاں کپڑوں سے نئے کپڑے مراد ہیں اور رہے پرانے
کپڑے جنسے زینت نہیں ہوتی تو انکے پہننے میں مضائقہ نہیں ہے اور کافی میں لکھا کہ اگر اُسکے پاس سوائے رنگین کے کوئی کپڑا
نہو تو بدن چھپانے کی ضرورت سے انکے پہننے میں مضائقہ نہیں لیکن زینت کا قصد نہ کرے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس
حکم کو مقید کرنا چاہیے کہ بدن چھپانے کی ضرورت سے اُسوقت تک پہننا جائز ہے کہ دوسرا کپڑا تلاش کرکے حاصل کرے خواہ
اس طرح کہ اس رنگین کو بیچکر اسکے داموں سے دوسرا خریدے یا دوسرے مال سے خریدے اور امام مالکؒ وابوداؤد ونسائی نے حضرت
ام سلمہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس عورت کا شوہر مرگیا ہو وہ کسم کے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہنے اور
گیرو نہ پہنے اور بدن میں رنگ کا استعمال نہ کرے اور سرمہ نہ لگائے۔ واضح ہو کہ چاروں فقہا کے نزدیک سیاہ پہننا جائز ہے
قال ولا احداد علی کافرۃ لانہا غیر مخاطبۃ بحقوق الشرع ولا علی صغیرۃ لان الخطاب موضوع عنہا

Marfat.com

قدوری نے فرمایا کہ کافرہ عورت پر سوگ نہیں ہے کیونکہ وہ شرعی حقوق کے ساتھ مخاطب نہیں ہوئی اور جو عورت صغیرہ ہو اُس پر
بھی سوگ نہیں اگرچہ مسلمہ ہو مانند مجنونہ کے کیونکہ خطاب الٰہی اُس پر سے اُٹھا دیا گیا ہے۔ وعلی الامۃ الاحداد لانہا مخاطبۃ بحقوق
اللہ تعالیٰ فیما لیس فیہ ابطال حق المولیٰ بخلاف المنع من الخروج لان فیہ ابطال حقہ وحق العبد مقدم
لحاجتہ۔ اور باندی پر سوگ کرنا واجب ہے کیونکہ حقوق الٰہی جنمیں اُسکے آقا کا حق نہیں باطل ہوتا ہے وہ سب اُسپر واجب ہیں
اور سوگ بھی ایسا ہی ہے بخلاف باہر جانے کی ممانعت کے کیونکہ اسمیں آقا کا حق مٹا جاتا ہے اور چونکہ آقا ایک بندہ محتاج ہے یعنی
اُسکو اپنی باندی سے خدمت لینے کی حاجت پڑتی ہے تو اُسکی حاجت کو حق شرع پر مقدم کیا گیا۔ قال ولیس فی عدۃ ام الولد
ولا فی عدۃ النکاح الفاسد احداد لانہا ما فاتہا نعمۃ النکاح لتظہر التاسف والاباحۃ اصل۔ یعنی اگر ام ولد کو
اُسکے مالک نے آزاد کیا یا چھوڑ مرا تو اُسکی عدت میں سوگ نہیں ہے اور جو عورت کہ نکاح فاسد میں جدا ہوئی (یا شبہہ میں جدا
کی گئی) تو اسکی عدت میں بھی سوگ نہیں ہے کیونکہ ان عورتوں میں سے کسی کی نعمت نکاح زائل نہیں ہوئی تا کہ سوگ سے
اُسکا اظہار واجب ہوتا اور مباح ہونا اصل ہے ف۔ یعنی زینت کرنا در اصل مباح ہے بوجہ زوال نعمت پیش آنے کے
چند روزہ ممانعت ہو جاتی ہے۔ ولا ینبغی ان تخطب المعتدۃ ولا باس بالتعریض فی الخطبۃ۔ اور جو عورت عدت
میں ہو اُسکو منگنی کا پیغام نہ دینا چاہیئے اور منگنی کی تعریض کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لقولہ تعالیٰ لا جناح علیکم
فیما عرضتم بہ من خطبۃ النساء او اکننتم فی انفسکم علم اللہ انکم ستذکرونہن ولکن لا تواعدوہن سرا الا ان تقولوا
قولا معروفا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح علیکم الخ آخرہ تمپر کچھ گناہ نہیں ہے اس امر میں جو تم عورتوں کی منگنی سے
تعریض کے طور پر کہو یا اُسکو اپنے دلمیں چھپاؤ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم قریب ہی زمانہ میں انکی منگنی چاہو گے ولیکن تم اُنکے
ساتھ سری قرار داد مت کرو مگر یہ کہ معروف بات بولو۔ قال علیہ السلام السر النکاح وقال ابن عباس رض التعریض
ان یقول انی اریدان اتزوج وعن سعید بن جبیر رض فی القول المعروف انی فیک لراغب وانی ارید
ان نجتمع۔ حدیث میں آیا کہ سر کے معنی نکاح ہیں یعنی اُنکو نکاح کا وعدہ مت دو اور ابن عباس نے کہا کہ تعریض یہ ہے کہ کہے
میں چاہتا ہوں کہ نکاح کروں اور سعید ابن جبیر سے روایت ہے کہ قول معروف اسطرح کہے کہ مجھے تیری رغبت ہے اور میں چاہتا
ہوں کہ تو یکجا ہو جاوے ف۔ مصنف نے جو حدیث ذکر کی وہ غریب ہے پائی نہیں جاتی اور بخاری نے روایت
کی کہ حسن بصری نے فرمایا سر سے مراد زنا ہے یعنی اُنسے خفیہ زنا مت ٹھہراؤ۔ اور ابن المنذر وابن جریر وابن ابی حاتم
نے ابن عباس سے روایت کی کہ لا تواعدوہن سرا اسکے یہ معنی کہ یوں نہ کہے کہ میں تیرا عاشق ہوں اور دوسری روایت
میں ابن عباس نے کہا کہ سر سے مراد زنا ہے چنانچہ زمانہ جاہلیت میں معتدہ کے پاس خفیہ زنا کی غرض سے جاتا حالانکہ
باتوں میں نکاح ظاہر کرتا تھا اور بخاری نے ابن عباس سے روایت کی کہ تعریض کی یہ مثال ہے کہ معتدہ سے بیان کرے کہ
میں بھی نکاح کرنا چاہتا ہوں یا کہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے امیدوار ہوں کہ مجھے بھی ایک نیکبخت عورت میسر ہو جائے اور دوسم
ہو کہ سعید ابن جبیر کا قول بیہقی نے روایت کیا ہے۔ ولا یجوز للمطلقۃ الرجعیۃ والمبتوتۃ الخروج من بیتہا لیلا
ولا نہارا والمتوفی عنہا زوجہا تخرج نہارا وبعض اللیل ولا تبیت فی غیر منزلہا۔ اور جس عورت
کو طلاق رجعی دی گئی یا بائنہ قطعی کی گئی اُسکو اپنے گھر سے نکلنا رات یا دن میں جائز نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مر گیا
وہ دن بھر اور کچھ رات گئے تک نکل سکتی ہے ولیکن سوائے اپنے گھر کے رات کو کہیں نہیں رہیگی۔ اما المطلقۃ فلقولہ
تعالیٰ ولا تخرجوہن من بیوتہن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ قیل الفاحشۃ نفس الخروج
وقیل الزنا ویخرجن لاقامۃ الحد واما المتوفی عنہا زوجہا فلانہ لا نفقۃ لہا فتحتاج الی الخروج

Marfat.com

نہار الطلب المعاش وقد یمتد لیلے ان یہجم اللیل ولا کذلک المطلقۃ۔ لان النفقۃ دارّۃ علیہا من مال زوجہا حتے لو اختلعت علی نفقۃ عدتہا قیل انہا تخرج نہارا وقیل لا تخرج لانہا اسقطت حقہا فلا یبطل بہ ما علیہا۔ مطلقہ عورت کے واسطے یہ حکم اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا تخرجوہن الے آخرہ یعنے شوہرون کو حکم ہا کہ تم اپنی مطلقہ زوجات کو انکی بستی کے گھرون سے مت نکالو اور نہ وے خود نکلین مگر اُس صورت مین کہ فاحشہ مبینہ عمل مین لاتی ہون بعض علمانے کہا کہ یہان فاحشہ مبینہ سے مراد کھلا ہوا بدفعل یعنے یہی گھر سے نکلنا اور بعض علمانے کہا کہ اس سے زنا مراد ہی یعنے اگر زنا کرین جو گواہون سے ثبوت ہوجائے تو حد مارنے کے واسطے نکالی جائیگی رہی وہ عورت جسکا شوہر مرگیا تو اُسکے واسطے جواز اسلیے ہی کہ اسکا کچھ نفقہ نہین تو وہ اپنی روزی تلاش کرنے کے واسطے دن مین نکلیگی اور کبھی تلاش مین یہانتک دیر ہوجاتی ہی کہ رات جھک آوے اور مطلقہ عورت کا یہ حال نہین ہی کیونکہ اُسکا نفقہ اوسکے شوہر کے مال سے برابر اُسپر جاری رہتا ہی حتی کہ اگر جاری نہ رہے مثلاً عورت نے اپنی عدت کے نفقہ پر شوہر سے خلع لیا ہو تو بعض علمانے کہا کہ وہ بھی دن مین نکلیگی اور بعض نے کہا کہ نہین نکلیگی کیونکہ اسنے اپنا حق خود ساقط کیا تو اسکی وجہ سے جو حق اُسپر لازم ہی یعنے نہ نکلنا وہ ساقط ہو گا ف۔ یہی چارون فقہا کا قول ہی اور اگر معتدہ کو یہ خوف ہو کہ یہ گھر گر پڑیگا یا ڈاکوؤن وچورون سے اُسکو اپنی جان یا مال کا خوف ہو یا حاطہ والون نے اُسکو نکالدیا یا شوہر کہین چلا گیا حالانکہ یہ کرایہ کا مکان تھا جسکا کرایہ یہ عورت نہین ادا کرسکتی تو ایسی اضطراری صورتون مین اُسکو نکل جانا جائز ہی ع۔ وعلی المعتدۃ ان تعتد فی المنزل الذی یضاف الیہا بالسکنے حال وقوع الفرقۃ والموت۔ اور عدت بیٹھنے والی پر یہ واجب ہی کہ اُس گھر مین اپنی عدت پوری کرے جو جدائی ہونے یا شوہر کے مرنے کے وقت اسکے رہنے کا گھر کہلاتا ہی۔ لقولہ تعالے ولا تخرجوہن من بیوتہن والبیت المضاف الیہا ہو البیت الذی تسکنہ ولہذا لو زارت اہلہا وطلقہا زوجہا کان علیہا ان تعود الی منزلہا فتعتد فیہ وقال علیہ السلام للتی قتل زوجہا اسکنے فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ۔ کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا ولا تخرجوہن من بیوتہن یعنی ان عورتون کو انکے گھرون سے مت نکالو اور انکا گھر وہی ہوگا جسمین وہ رہتی تھین لہذا اگر وہ عورت اپنے میکے والون کی زیارت کو گئی ہو اور یہان اُسکے شوہر نے اُسکو طلاق دیدی تو اس عورت پر واجب ہی کہ لوٹکر یہان آکر اُسی گھر مین عدت پوری کرے جسمین رہا کرتی تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس عورت سے جسکا شوہر شہید ہوا تھا یون فرمایا کہ تو اپنے اسی گھر مین ٹھہری رہ یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو ف۔ اس حدیث کو امام احمد وشافعی واسحاق وابوداؤد الطیالسی وابو یعلی موصلی وابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے فریعہ بنت مالک جو ابو سعید خدری کی بہن ہین اسطرح روایت کی کہ میرا شوہر اپنے غلامون کی تلاش مین گیا یعنی جو بھاگ گئے تھے آخر اُسنے جاکر انکو پکڑا مگر اُن سبھون نے ملکر اُسکو شہید کردیا تب فریعہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے اجازت چاہی کہ مین اپنے میکے چلی جاؤن آپ نے حکم دیا کہ نہین بلکہ اسی گھر مین ٹھہری رہ یعنی مت جا یہانتک کہ قرآن کے موافق مدت پوری ہو پس فریعہ نے چار مہینہ دس دن پورے کیے امام ترمذی وابن حبان وحاکم نے کہا کہ حدیث صحیح ہی اور محمد ابن یحییٰ سے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہی اور طحاوی نے اسکو تمام طرق واسنادون سے روایت کیا اور ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث مشہور اور علماے عراق وحجاز رحمہم اللہ کے نزدیک معروف ہی ف ع۔ وان کان نصیبہا من دار المیت لا یکفیہا فاخرجہا الورثۃ من نصیبہم انتقلت۔ اور اگر شوہر متوفی کے گھر مین سے اس عورت کا حصہ اسکے رہنے کے واسطے کافی نہو یعنی قلیل ہو اور دوسرے وارثون نے اپنے حصون مین اس عورت کو رہنے نہ دیا تو یہ دوسری جگہ منتقل ہو۔ لان ہذا الانتقال بعذر والعبادات توثر فیہا الاعذار وصار کما اذا خافت علی متاعہا او خافت سقوط المنزل (اے المسکن) او کانت فیہا باجرۃ

لا تجد ما تؤدیہ - کیونکہ یہ منتقل ہونا بوجہ عذر کے ہے اور عبادات میں عذروں کا اثر پیدا ہوا کرتا ہے اور یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے
معتدہ کو اپنے مال اسباب پر خوف ہوا یا گھر گر پڑنے کا خوف ہوا یا وہ اس گھر میں کرایہ پر رہتی تھی اور اب اسکے پاس کرایہ ادا
کرنے کے لائق نہیں ہے ف ـــ ان عذروں کی وجہ سے بالاتفاق اسکو مکان منتقل کرنا جائز ہے اسی طرح جب مسئلہ کی صورت
مذکورہ واقع ہو تو بھی عذر کی وجہ سے جائز ہے - ثم ان وقعت الفرقۃ بطلاق بائن او ثلث لابد من سترۃ بینہما ثم
لا باس - پھر واضح ہو کہ جب شوہر و زوجہ کے درمیان طلاق بائن یا تین طلاقوں کی وجہ سے جدائی واقع ہو تو دونوں کے
بیچ میں پردہ ہونا ضرور ہے پھر ایک گھر میں رہنے کا مضائقہ نہیں ہے - لانہ معترف بالحرمۃ - کیونکہ شوہر اسکے حرام ہو جانے کا
مقر ہے ف ـــ پس پردہ کرنا لازم ہے ولیکن ایک ہی گھر میں رہنا مضائقہ نہیں - الا ان یکون فاسقا یخاف علیہا منہ
فحینئذ تخرج لانہ عذر ولا تخرج عما انتقلت الیہ ۰ والاولی ان یخرج ہو ویترکہا - لیکن اگر یہ مرد فاسق ہو کہ جس سے
اس عورت کے ساتھ بدفعلی کا خوف ہو تو ایسی حالت میں یہ عورت اس مکان سے نکل جائے کیونکہ یہ عذر ہے پھر جس مکان میں
منتقل ہو گئی وہاں سے نہ نکلے اور بہتر طریقہ یہ ہے کہ مرد خود اس مکان سے نکل جائے اور عورت کو یہیں چھوڑ دے - وان جعلا
بینہما امرأۃ ثقۃ تقدر علی الحیلولۃ فحسن - وان ضاق علیہما المنزل فلتخرج والاولی خروجہ - واذا خرجت المرأۃ مع زوجہا
الی مکۃ فطلقہا ثلثا او مات عنہا فی غیر مصر فان کان بینہا وبین مصرہا اقل من ثلثۃ ایام رجعت الی مصرہا - اور اگر دونوں نے
اپنے درمیان ایک ثقہ عورت کو حائل کر دیا جسکو درمیانی روک کی قدرت ہے تو اچھا ہے اور اگر وہ مکان دونوں پر تنگ ہو تو عورت کو نکل جانا چاہئے
ہے اور بہتر یہ کہ مرد خود نکل جاوے اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے ساتھ مکہ کیطرف چلی پس شوہر نے ایسی جگہ جہاں شہری آبادی نہیں ہے
اسکو تین طلاقیں دیں یا اسکو چھوڑ مرا پس اگر اس مقام سے عورت کے شہر تک تین دن سے کم راہ ہو تو اپنے شہر کو چلی آوے
لانہ لیس بابتداء الخروج معنی بل ہو بناء - کیونکہ یہ نکلنا ابتدائی نہیں ہے بلکہ سفر اول پر مبنی ہے - وان کانت مسیرۃ ثلثۃ
ایام ان شاءت رجعت وان شاءت مضت سواء کان معہا ولی ولم یکن - اور اگر تین دن کی راہ ہو تو چاہے
لوٹ آوے اور چاہے مکہ کیطرف چلی جاوے خواہ اسکے ساتھ ولی ہو یا نہ ہو - معناہ اذا کان الی المقصد ثلثۃ ایام ایضا
لان المکث فی ذلک المکان اخوف علیہا من الخروج الا ان الرجوع اولی لیکون الاعتداد فی منزل
الزوج - اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جانا چاہتی ہے وہاں تک بھی تین دن کی راہ ہو کیونکہ یہاں پڑے رہنے میں چلے
جانے کی بہ نسبت اسکے حق میں زیادہ خوف ہے لیکن اپنے شہر میں لوٹ آنا بہتر ہے تاکہ شوہر کے گھر میں اپنی عدت پوری کرے -
قال الا ان یکون طلقہا او مات عنہا زوجہا فی مصر فانہا لا تخرج حتی تعتد ثم تخرج ان کان لہا محرم
امام محمد نے جامع صغیر میں یہ مسئلہ بیان کر کے کہا کہ لیکن اگر شوہر نے اس عورت کو کسی شہر میں تین طلاقیں دیں یا چھوڑ مرا ہو
تو عورت اس شہر سے باہر نہ جاوے یہاں تک کہ اپنی عدت پوری کرے پھر نکلے بشرطیکہ کوئی محرم ساتھ ہو - وہذا عند ابی حنیفۃ
اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف ومحمد ان کان معہا محرم فلا باس بان تخرج من المصر قبل
ان تعتد - اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر عورت کے ساتھ میں کوئی محرم موجود ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ عدت پوری
کرنے سے پہلے یہاں سے چلی جاوے - لہما ان نفس الخروج مباح دفعا لاذی الغربۃ ووحشۃ الوحدۃ وہذا عذر
وانما الحرمۃ للسفر وقد ارتفعت بالمحرم - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خالی نکلنا تو مسافرت کی تکلیف و تنہائی کی وحشت دور
کرنے کے واسطے مباح ہے اور یہ تکلیف و وحشت ایک عذر ہے ہاں سفر کرنا البتہ حرام تھا تو وہ محرم کے ساتھ ہونے کی وجہ سے دور
ہو گیا ف ـــ یعنی محرم کے ساتھ سفر کرنا بھی حلال ہو گیا تو اسکو جائز ہوا کہ عدت پوری کرنے سے پہلے بوجہ تنہائی و وحشت کے
اپنے محرم کے ساتھ ہو کر اس شہر سے چلی جاوے - ولہ ان العدۃ امنع للخروج من عدم المحرم فان للمرأۃ ان تخرج

Marfat.com

الی ما دون السفر بغیر محرم ولیس للمعتدۃ ذلک فلما حرم علیہا الخروج الی السفر بغیر المحرم ففی العدۃ اولی۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بغیر محرم سفر کرنے سے عدت میں نکلنا زیادہ ممنوع ہے چنانچہ عورت بغیر محرم کے سفر کی مقدار سے کم طے کر سکتی ہے حالانکہ عدت والی کو ایسا نکلنا جائز نہیں ہے تو جب عورت کو بغیر محرم کے سفر کو نکلنا حرام ٹھہرا تو عدت میں نکلنا بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔

باب ثبوت النسب

یہ باب نسب ثابت ہونے کے بیان میں ہے۔ ومن قال ان تزوجت فلانۃ فہی طالق فتزوجہا فولدت ولدا لستۃ اشہر من یوم تزوجہا فہو ابنہ وعلیہ المہر۔ جس مرد نے کہا کہ اگر میں فلانہ عورت سے نکاح کروں تو وہ طالقہ ہے پھر اس سے نکاح کیا حتی کہ وہ طالقہ ہوگئی پھر نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر وہ بچہ جنی تو یہ بچہ اُس مرد کا فرزند ہے اور اس پر پورا مہر واجب ہے۔ اما النسب فلانہا فراشہ لانہا لما جاءت بالولد لستۃ اشہر من وقت النکاح فقد جاءت بہ لاقل منہا من وقت الطلاق فکان العلوق قبلہ فی حالۃ النکاح والتصور ثابت بان تزوجہا وہو یخالطہا فوافق الانزال النکاح والنسب یحتاط فی اثباتہ واما المہر فلانہ لما ثبت النسب منہ جعل واطیا حکما فتاکد المہر بہ۔ نسب ثابت ہونے کی یہ دلیل ہے کہ یہ عورت اس مرد کی فراش ہے یعنی منکوحہ ہے کیونکہ جب نکاح کے وقت سے چھ مہینہ پر بچہ جنی تو وقت طلاق سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ ہوا تو بچہ کا نطفہ حالت نکاح میں طلاق سے پہلے جم گیا تھا اور اسکی صورت بن سکتی ہے اسطرح کہ مرد نے اس عورت سے وطی کرنے کی حالت میں نکاح کیا اور نکاح ہو جانے پر انزال ہوکر نطفہ ٹھہر گیا اور نسب ایسی چیز ہے کہ اُسکے ثابت کرنے ہی میں احتیاط ہے اور رہا پورا مہر تو اسوجہ سے لازم آیا کہ جب اس سے نسب ثابت ہوگیا تو حکم شرع میں وہ وطی کرنے والا ٹھہرا پس پورا مہر ثابت ہوگیا۔ **ف** واضح ہو کہ اس مسئلہ میں مشکل یہ ہے کہ نسب تو ثابت ہوتا ہے جو حالت نکاح کی وطی سے ہو حالانکہ مسئلہ یہ فرض کیا کہ نکاح کرتے ہی اسکو طلاق ہے تو جب نکاح پورا ہوتے ہی طلاق پڑ گئی تو درمیان میں وطی کرنے کا وقت بطور جائز حاصل نہ ہوا پھر نسب کیونکر ثابت ہوگا لہٰذا اسکی صورت بیان کرنے میں دو طریقہ سے خلاف کیا گیا اول اسطرح کہ عورت و مرد خلوت میں اور گواہ لوگ جو ان دونوں کو پہچانتے ہیں باہر ہیں پھر مخفی طور پر مرد اس عورت کے ساتھ وطی میں مشغول ہوا اور اسی حالت میں دونوں نے باہم ایجاب وقبول کیا اور ان دونوں کا کلام گواہوں نے سنا تو اب نکاح پورا ہوا اور نکاح پورا ہونے کے بعد ہی طلاق واقع ہوئی لیکن اتفاق سے نکاح پورا ہونے کے ساتھ ہی مرد کو انزال ہو چکا اور نطفہ جم گیا تو ظاہر ہوا کہ نطفہ جم جانے کے بعد طلاق واقع ہوئی ہے پس نسب ثابت ہوگا اور طریقہ دوم یہ کہ مرد اور عورت نے نکاح کے واسطے وکیل کیا اور وکیلوں نے گواہوں کے سامنے نکاح باندھا اور یہ ایسی حالت میں باندھا کہ مرد اسکے ساتھ وطی میں مشغول ہے اور عقد پورا ہوتے ہی اُسکو انزال کا اتفاق ہوا تو یہ انزال حالت نکاح میں ہے پھر نکاح پورا ہونے کے بعد بوجہ قسم کے طلاق پڑ گئی تو نسب ثابت ہوگا اور پورا مہر لازم ہوگا اور واضح ہو کہ وقت نکاح سے چھ مہینہ پر بچہ ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہو تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ظاہرا بعد طلاق کے حرام کا نطفہ ٹھہرا ہے اور اسیطرح اگر وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم پر پیدا ہو تو بھی نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نکاح سے پہلے نطفہ جم گیا ہے۔ع۔ قال ویثبت نسب ولد المطلقۃ الرجعیۃ اذا جاءت بہ لسنتین او اکثر ما لم تقر بانقضاء عدتہا۔ اور جس عورت کو طلاق رجعی دی گئی اگر وہ طلاق کے وقت سے دو برس یا زیادہ پر بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا جبتک کہ عورت نے عدت گذر جانے کا اقرار نہ کیا ہو لاحتمال العلوق فی حالۃ العدۃ لجواز انہا تکون ممتدۃ الطہر۔ کیونکہ احتمال ہے کہ عدت کے اندر نطفہ رہا ہو کیونکہ جائز ہے

کہ اس عورت کے پاک رہنے کا زمانہ دیر تک رہتا ہو **ف** یعنی بعضی عورتوں کو چھ مہینہ یا زیادہ پر اعتبار حیض ہوتا ہے اور رجعی
طلاق میں جبتک عدت نہ گزرے نکاح نہیں ٹوٹتا اور مسئلہ میں اس عورت نے عدت گذرنے کا اقرار نہیں کیا تو صورت یہ ہوئی کہ
شوہر نے عدت کے اندر اُس سے وطی کر لی یعنے طلاق سے رجوع کر لیا پس جو بچہ پیدا ہوا اُسکا نسب ثابت ہوا۔ **وان جاءت
بہ لاکثر من سنتین بانت من زوجہا بانقضاء العدۃ ویثبت نسبہ لوجود العلوق فی النکاح او فی العدۃ
ولا یصیر مراجعا لانہ یحتمل العلوق قبل الطلاق ویحتمل بعدہ فلا یصیر مراجعا بالشک۔** اور اگر یہ عورت دو برس
سے کم پر بچہ جنی تو اپنے شوہر سے بائنہ ہو گئی کیونکہ جننے سے عدت گزر گئی اور بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہو گیا کیونکہ بچہ کا نطفہ حالت
نکاح میں ٹھہرا تھا یا حالت عدت میں ٹھہرا لیکن یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر رجعت کرنے والا ہو گیا کیونکہ ایک احتمال یہ ہے کہ طلاق سے پہلے
نطفہ ٹھہرا تھا اور دوسرا احتمال البتہ یہ ہے کہ بعد طلاق کے ٹھہرا تو شک کی وجہ سے یہ حکم نہ ہوگا کہ شوہر مراجعت کرنے والا ہو گیا۔
ف اور دوسرے احتمال کو اسوجہ سے قوت نہیں ہے کہ بغیر گواہ کے رجعت کرنا خلاف سنت ہوتا ہے۔ **وان جاءت بہ
لاکثر من سنتین کانت رجعۃ لان العلوق بعد الطلاق والظاہر انہ منہ لانتفاء الزنا منہا فیصیر بالوطی
مراجعا۔** اور اگر یہ عورت دو برس سے زیادہ پر بچہ جنی تو ثبوت نسب کے ساتھ یہ رجعت ٹھہرے گی اس دلیل سے کہ نطفہ ٹھہرنا
بعد طلاق کے ہوا اور ظاہر حال یہ ہے کہ اسی مرد کا نطفہ ہے کیونکہ عورت کی طرف سے زنا کرنا منتفی ہے پس وہ وطی کرنے سے مراجعت
کرنے والا ہو گیا **ف** اور یہ سب اُس صورت میں کہ عورت نے عدت گزر جانے کا اقرار نکیا ہو اور اگر وہ عدت گزرنے کا اقرار
کر چکی اور مدت تین حیض کے لائق ہے جو امام کے نزدیک ساٹھ دن اور صاحبین کے نزدیک ۳۹ دن ہوتی ہے پس اگر اقرار کے وقت
سے چھ مہینہ سے کم میں بچہ جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکے اقرار جھوٹے ہونے کا یقین ہو گیا اور اگر پورے چھ مہینے یا زیادہ
پر جنی تو نسب ثابت نہوگا اور جس عورت کا شوہر مر گیا ہو تو اُسکا حکم بھی اسی تفصیل سے ہے۔ م ع۔ **والمبتوتۃ یثبت نسب ولدہا
اذا جاءت بہ لاقل من سنتین لانہ یحتمل ان یکون الولد قائما وقت الطلاق فلا یتیقن بزوال الفراش
قبل العلوق فیثبت النسب احتیاطا۔** اور جس عورت کو بائن طلاق یا تین طلاقیں دی گئی ہوں اگر وہ دو برس سے
کم میں بچہ جنی تو اُسکے بچہ کا نسب ثابت ہوگا اس دلیل سے کہ یہ احتمال موجود ہے کہ طلاق کے وقت بچہ کا نطفہ جم چکا ہو تو اس امر کا یقین
نہیں ہے کہ نطفہ ٹھہرنے سے پہلے عورت کا فراش صحیح ہونا مٹ گیا تھا لہذا احتیاطاً نسب ثابت ہوگا۔ **واذا جاءت بہ لتمام
سنتین من وقت الفرقۃ لم یثبت لان الحمل حادث بعد الطلاق فلا یکون منہ لان وطیہا حرام الا ان
یدعیہ لانہ التزمہ ولہ وجہ بان وطیہا بشبہۃ فی العدۃ۔** اور اگر وہ عورت وقت جدائی سے پورے دو برس پر بچہ جنی
تو نسب ثابت نہوگا اسواسطے کہ حمل بعد طلاق کے پیدا ہوا ہے تو اس مرد سے نہوگا مگر جبکہ وہ اسکا مدعی ہو یعنی کہے کہ یہ میرے ہی
نطفہ سے ہے تو اسی کا قرار دیا جائیگا کیونکہ اُسنے اسکا نسب اپنے ذمہ خود لازم کر لیا اور اسکی ایک صورت بھی نکلتی ہے اسطرح کہ اُسنے عدت
کے اندر اس عورت سے شبہہ میں وطی کی ہو **ف** اس توجیہ کی ضرورت یہ ہے کہ جب وہ عورت حرام تھی تو مرد نے اُس سے
زنا کیا اور زانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ دعوی کرے بلکہ سنگسار کیا جاتا ہے تو اسکا جواب یہ دیا کہ یہاں وہ سنگسار نکیا جائیگا
اسواسطے کہ شاید اُسنے عدت کے اندر اسکو جائز سمجھا ہو جیسے مطلقہ رجعیہ سے عدت کے اندر وطی حلال ہے اور جبکہ حد ساقط ہو گئی
تو نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ اسمیں بے قصور بچہ کی پرورش ہے اور واضح ہو کہ حمل کی مدت دو برس سے زیادہ نہیں ہوتی ہے
م ع۔ **فان کانت المبتوتۃ صغیرۃ یجامع مثلہا فجاءت بولد لتسعۃ اشہر لم یلزمہ حتی تاتی بہ لاقل من تسعۃ
اشہر عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یثبت النسب منہ الی سنتین۔** اور اگر یہ عورت جسکو قطعی
جدا کیا گیا ہے بالغہ نہو مگر ایسی ہو جس سے جماع کیا جا سکتا ہے پھر وقت طلاق سے نو ماہ پر وہ بچہ جنی تو مرد کے ذمہ اسکا نسب لازم

Marfat.com

ہوگا ہاں اگر نو مہینہ سے کم مین بچہ پیدا ہو تو نسب ثابت ہوگا یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک طلاق
سے دو سال تک اُس سے نسب ثابت ہوگا۔ لانها معتدة يحتمل ان تكون حاملا ولم يقر بانقضاء العدة فاشبهت
الكبيرة ولهما ان لانقضاء عدتها جهة معينة وهو الاشهر فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء وهو في الدلالة فوق اقرارها
لانه لا يحتمل الخلاف والاقرار يحتمله۔ ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس معتدہ مین احتمال ہے کہ حاملہ ہو اور اُسنے عدت گزرنے کا
اقرار نہین کیا تو بالغہ عورت کے مشابہ ہوگئی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت کی عدت گزر جانے کا ایک وقت
معین سبکو معلوم ہے اور وہ مدت کے مہینے ہین تو اُنکے گذرنے پر شرع نے اسکی عدت گذر جانے کا حکم دیدیا اور یہ اس عورت
کے اقرار سے بڑھکر ہے کیونکہ اسمین برخلاف ہونے کا کچھ احتمال نہین ہے اور اُسکے اقرار مین یہ احتمال موجود ہے یعنے شاید جھوٹھا
اقرار کیا ہو۔ وان كانت مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الجواب عندهما وعنده يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه
يجعل واطيا في آخر العدة وهي الثلثة الاشهر ثم تاتي به لاكثر مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة
ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة سواء لان باقرارها يحكم ببلوغها۔ اور اگر اس صغیرہ کو طلاق رجعی
دیگئی ہو تو بھی ایسی صورت مین اُن دونون کے نزدیک یہی حکم ہے اور ابو یوسف کے نزدیک طلاق سے ستائیس[27]
مہینہ تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ عدت کے آخر مین شوہر رجعت سے وطی کرنے والا قرار دیا جائیگا اور عدت تین ماہ ہین
پھر یہ عورت سب سے زیادہ حمل پر جنی اور وہ دو سال ہین۔ اور اگر صغیرہ نے عدت کے اندر حمل ہونے کا دعوی کیا ہو
تو صغیرہ اور بالغہ کا حکم یکسان ہے کیونکہ صغیرہ کے اقرار حمل سے اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا ف۔ پس طلاق بائن کی
صورت مین دو برس سے کم مین بچہ کا نسب ثابت ہوگا اور طلاق رجعی مین ستائیس[27] مہینہ تک ثبوت ہوگا ع۔ ويثبت
نسب ولد المتوفى عنها زوجها ما بين الوفاة وبين السنتين۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا اسکے بچہ کا نسب
اسکے شوہر کی وفات سے دو برس تک کے اندر ثابت ہوگا۔ وقال زفر رح اذا جاءت به لبعد انقضاء عدة الوفاة
ستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعيين الجهة فصار كما اذا اقرت
بالانقضاء كما بينا في الصغيرة الا انا نقول لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان
الاصل فيها عدم الحمل لانها ليست بمحل قبل البلوغ وفيه شك۔ اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر چار مہینہ دس دن
عدت وفات گذرنے کے بعد چھ مہینہ پر بچہ جنی یعنی وفات سے دس مہینے دس دن پر بچہ جنے تو نسب ثابت نہوگا کیونکہ
شرع نے اُسکی عدت مہینون سے گذر جانے کا حکم دیدیا کیونکہ اُسکی عدت کی یہی راہ متعین ہے یعنے چار مہینے دس دن تو ایسا
ہوگیا کہ گویا اُسنے عدت گذر جانے کا اقرار کیا جیسا ہمنے صغیرہ کی صورت مین بیان کیا مگر ہم اسکا یہ جواب دیتے ہین کہ
اسکی عدت گذرنے کا دوسرا طریق بھی ہے اور وہ وضع حمل ہے یعنے اگر حاملہ چھوڑ مرا تو وضع حمل پر اُسکی عدت پوری ہوتی ہے
بخلاف صغیرہ کے کیونکہ صغیرہ کے حق مین اصل یہ ہے کہ حمل نہو کیونکہ بالغہ ہونے سے پہلے وہ حمل کا محل نہین اور بالغہ ہو جانے
مین شک ہے ف۔ اور اسکے صغیرہ ہونے مین کچھ شک نہین یعنی صغیرہ ہونا پہلے سے معلوم ہے تو بغیر دلیل کے اُسکو بالغہ نہین
قرار دیا جائیگا تو اسکی عدت چار مہینہ دس دن سے یا تین مہینہ سے متعین رہیگی اور جو بالغہ رانڈ ہوئی وہ اگر حاملہ نہو تو چار مہینہ
دس دن سے اور اگر حاملہ ہو تو وضع حمل سے عدت پوری کریگی پس اسکا قیاس صغیرہ پر نہین ہو سکتا ہے۔ واذا اعترفت
المعتدة بانقضاء عدتها ثم جاءت بالولد لاقل من ستة اشهر يثبت نسبه لانه ظهر كذبها بيقين فبطل الاقرار
اور اگر عدت بیٹھنے والی نے اپنی عدت گذر جانے کا اقرار کیا پھر چھ مہینے سے کم مین بچہ جنی تو اسکا نسب ثابت ہوگا کیونکہ اسکا
جھوٹھ کہنا بالیقین معلوم ہوگیا تو اُسکا اقرار باطل ہوا۔ وان جاءت به لستة اشهر لم يثبت لانا لم نعلم ببطلان الاقرار

لاحتمال الحدوث بعدہ وہذا اللفظ باطلاقہ یتناول کل معتدۃ - اور اگر معتدہ چھ مہینے پر جنی تو نسب ثابت نہوگا گرچہ
ہمکو اُسکا اقرار جھوٹا ہونا معلوم نہین ہوا اسواسطے کہ شاید بعد عدت کے حمل پیدا ہوا ہو اور مطلق معتدہ کا لفظ ہر معتدہ کو
شامل ہے ف خواہ وفات کی عدت مین ہو یا طلاق بائن یا طلاق رجعی کی عدت مین ہو اور قاضی خان نے لکھا کہ جو
عورت حیض سے مایوس ہو اور اُسنے عدت گذرنے کا اقرار کیا پھر دو برس سے کم مین بچہ جنے تو اُسکا نسب ثابت ہوگا اس
ظاہر ہوا کہ سواے مایوسہ کے ہر معتدہ کو شامل ہے ع - واذا ولدت المعتدۃ ولدا لم یثبت نسبہ عند ابی حنیفۃ رح
الا ان یشہد بولادتہا رجلان او رجل وامراتان الا ان یکون ہناک حبل ظاہر او اعتراف من قبل الزوج
فیثبت النسب من غیر شہادۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح یثبت فی الجمیع بشہادۃ امرأۃ واحدۃ - اور جب
کوئی معتدہ بچہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا نسب ثابت نہوگا مگر اس طور پر کہ اُسکے پیدا ہونے کی دو مرد یا ایک مرد و دو
عورتین گواہی دین لیکن اگر وہان حمل ظاہر ہو یا شوہر کی جانب سے اقرار پایا جاوے تو بغیر گواہی کے نسب ثابت ہو جائیگا
اور صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین ایک عورت کی گواہی پر نسب ثابت ہو جائیگا ف بشرطیکہ یہ عورت آزاد
عادلہ ہو بلفظ شہادت بیان کرے - اور یہی امام احمد کا قول ہے اور امام مالک کے نزدیک دو عورتون کی گواہی ضرور ہے اور امام شافعی
کے نزدیک چار عورتون کی گواہی شرط ہے اور قاضی خان مین ہے کہ ایسا ہی اختلاف ہر ایسی چیز مین ہے جسپر مرد مطلع ہو سکتے ہین
اور علماے حنفیہ کا اجماع ہے کہ اگر نکاح قائم ہو تو اکیلی جنائی کی گواہی سے نسب ثابت ہو جائیگا اور اختلاف بعد موت و طلاق
کے ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اکیلی جنائی کی گواہی سے ولادت و نسب ثابت نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ثابت ہو جائیگا -
لان الفراش قائم لقیام العدۃ وہو ملزم للنسب والحاجۃ الی تعیین الولد انہ منہا فتعین بشہادتہا کما
فی حال قیام النکاح ولابی حنیفۃ رح ان العدۃ تنقضی باقرارہا بوضع الحمل والمنقضی لیس بحجۃ فمست الحاجۃ
الی اثبات النسب ابتداء فیشترط کمال الحجۃ بخلاف ما اذا کان ظہر الحبل او صدر الاعتراف من الزوج
لان النسب ثابت قبل الولادۃ والتعیین یثبت بشہادتہا - صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عدت موجود ہونے کی وجہ سے
عورت اپنے شوہر کی فراش ہے اور فراش ہونے سے نسب لازم ہو جاتا ہے تو نسب ثابت کرنے کی حاجت نہین ہے ان بیات کی
کہ یہ بچہ اسی عورت کا جنا ہوا ہے تو یہ بات ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگی جیسے نکاح قائم ہونے کی صورت مین بالاتفاق
ثابت ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو عدت گذر گئی اور گذری چیز کچھ بھی حجت نہین
ہوتی ہے تو نئے سر سے نسب ثابت کرنے کی ضرورت پڑی پس اسمین پوری گواہی ہونا شرط ہے بخلاف اسکے جب حمل ظاہر ہو
یا شوہر اقرار کر چکا ہو تو وہان یہ شرط نہین کیونکہ بچہ کا نسب تو پیدا ہونے سے پہلے ثابت ہو رہا یہ کہ وہ اسی عورت سے پیدا
ہوا ہے تو یہ امر ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا ف خلاصہ یہ کہ صاحبین کے نزدیک عدت کی وجہ سے نسب
خود ثابت ہے صرف عورت کا جنا ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہو جائیگا اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک بیان نسب ہی ثابت
نہین ہے کیونکہ جب عورت نے وضع حمل کا اقرار کیا تو یہ عدت گذرنے کا اقرار ہے پس فراش نہین رہی بلکہ اجنبیہ ہو گئی اور
اجنبیہ کے بچہ کا نسب اُسکے سابق شوہر سے ثابت کرنے کے واسطے پوری حجت ضرور ہے یعنے دو مرد ہوں یا ایک مرد و دو عورتین
ہوں - فان کانت معتدۃ عن وفاۃ فصدقہا الورثۃ فی الولادۃ ولم یشہد علی الولادۃ احد فہو ابنہ فی
قولہم جمیعا - اور اگر عورت اپنے شوہر کی وفات سے عدت مین ہو اور اُسنے ولادت کا دعوی کیا اور شوہر کے وارثون نے ولادت
مین اُسکے قول کی تصدیق کی مگر ولادت پر کوئی گواہ نہین ہے تو باتفاق تینون امامون کے قول مین یہ بچہ اُسکے شوہر متوفی
کا فرزند ہے ف یعنی اُسکے ترکہ سے وارث ہوگا اور وارثون کی تصدیق کے یہ معنی ہین کہ سب وارث اُسکا اقرار کریں

Marfat.com

یا وارثون مین سے دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین جنکی گواہی پوری ہو اسکا اقرار کرین حتی کہ نسب ثابت ہو کر منکر وارثون کا بھی
شریک ہوگا شیخ اسبیجابی رح نے کہا کہ یہ استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ ثبوت نہو کیونکہ ان لوگون نے میت کے ذمہ نسب کا اقرار
کیا پس قبول نہوگا اور شمس الائمہ نے کہا کہ وارث لوگ بجاے شوہر لینے اپنے مورث کے قرار پائے ہین اور شوہر اگر کہتا کہ یہ عورت
مجھسے جنی ہے تو نسب ثابت ہوجاتا یون ہی جب اسکی موت کے بعد اسکے قائم مقام لوگون نے اقرار کیا تو بھی ثابت ہوجائیگا کیونکہ نسب
ثابت ہونا عورت کے فراش پر ہے اور بعد موت کے جبتک عدت باقی ہے عورت اسکی فراش ہو پس نسب ثابت ہے صرف اس
گواہی کی ضرورت ہے کہ یہ عورت جنی ہے اور یہ بات وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوجائیگی یا جب دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین پورا
نصاب ہون تو یہ گواہی سب پر حجت ہوجائیگی۔ **وہذا فی حق الارث ظاہر لانہ خالص حقہم فیقبل فیہ تصدیقہم۔**
اور یہ بات میراث کے حق مین ظاہر ہے کیونکہ میراث ان وارثون کا خالص حق ہے تو انکا تصدیق کرنا قبول ہوگا ف۔ فخر الاسلام
نے کہا کہ اگر وہ لوگ اسطرح اقرار کرین کہ ہم گواہی دیتے ہین کہ یہ میت کا بچہ ہے تو اسکا نسب سب لوگون کے حق مین ثابت ہوجائیگا
اور بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی دینا کچھ شرط نہین ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث کا قول ہے لہذا مصنف نے فرمایا۔ **اما فی حق النسب
ہل یثبت فی غیرہم قالوا اذا کانوا من اہل الشہادۃ یثبت لقیام الحجۃ ولہذا قیل تشترط لفظۃ الشہادۃ وقیل
لا تشترط لان الثبوت فی حق غیرہم تبع للثبوت فی حقہم باقرارہم وما ثبت تبعا لا یراعی فیہ الشرائط۔** رہا یہ امر
کہ آیا اس بچہ کا نسب میت سے ثابت ہوتا یا اقراری وارثون کے سواے دوسرون کے حق مین ثابت ہوگا یا نہین تو
مشائخ نے فرمایا کہ اگر تصدیق کرنے والے وارث لوگ ایسے ہون جنکی گواہی پوری ہوتی ہے تو سب کے حق مین نسب ثابت
ہوجائیگا کیونکہ حجت یعنی شہادت شرعیہ قائم ہوگئی اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ گواہی کا لفظ شرط ہے اور بعض نے کہا کہ
یہ لفظ شرط نہین ہے کیونکہ غیرون کے حق مین نسب ثابت ہونا اس امر کا تابع ہے کہ وارثون کے حق مین انکے اقرار سے نسب ثابت
ہوجائے اور جو چیز بطور تابع کے ثابت ہوا کرتی ہے اسمین شرائط کا لحاظ ضرور نہین ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب وارثون
نے میت کا فرزند ہونے کا اقرار کیا تو اسمین کچھ شک نہین کہ میراث پانے مین وہ انکا شریک ہوگیا اور اقرار کرنے والون
کے قول پر نسب مین بھی وہ میت کا فرزند ہے یہانتک کہ انکا اقرار دوسرون پر بھی حجت ہوگا حتی کہ میت کا قرضدار میت کا قرض
اسکو ادا کرے یا نہین تو مشائخ نے کہا کہ اگر اقرار کرنے والے وارث کم سے کم دو مرد عادل یا ایک مرد عادل اور دو عورتین عادل
ہون تو سب کے نزدیک وہ میت کا فرزند ہوگا لیکن بعض مشائخ نے یہ شرط لگائی کہ اقرار کرنا گواہی کے لفظ سے ہو اور بعض کے
نزدیک یہ شرط نہین ہے اور یہی اظہر ہے کیونکہ نسب ثابت ہونا دراصل وارثون کے حق مین ہے اور دوسرون کے حق مین تابع ہے
اور جو چیز بطور تابع ثبوت ہو تو اسمین شرائط کا لحاظ نہین ہوتا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ مثلا مولی نے سفر مین کسی جگہ اقامت کی
نیت کی تو شرائط اقامت کے مولی کے حق مین معتبر ہین اور اسکے غلامون و خادمون کے حق مین شرط نہین ہین کیونکہ یہ لوگ
اپنے مولی کے تابع ہین اور یہی حال سلطان و اسکے لشکر کا ہے۔ اسی طرح جب وارثون کے اقرار سے ثبوت ہوگیا کہ یہ میت کا فرزند
ہے تو بدون کسی شرط کے غیرون کے حق مین ثابت ہے خواہ وارثون نے اقرار بلفظ گواہی ادا کیا ہو یا نہین فافہم۔ م ع۔ **واذا
تزوج الرجل امرأۃ فجاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم تزوجہا لم یثبت نسبہ لان العلوق سابق
علی النکاح فلا یکون منہ۔** اور اگر مرد نے کسی عورت سے نکاح کیا اور نکاح کے روز سے چھ مہینے سے کم مین وہ بچہ جنی تو نسب ثابت
نہوگا کیونکہ نطفہ قائم ہونا اسکے نکاح سے پہلے واقع ہوا ہے تو وہ اسکے نطفہ سے نہوگا ف۔ کیونکہ حمل کی مدت چھ مہینے سے کم
نہین ہوتی ہے۔ **وان جاءت بہ لستۃ اشہر فصاعدا یثبت نسبہ منہ اعترف بہ الزوج او سکت لان الفراش قائم
والمدۃ تامۃ۔** اور اگر وقت نکاح سے پورے چھ مہینے یا زیادہ پر جنی تو شوہر سے نسب ثابت ہوجائیگا خواہ شوہر اسکا اقرار کرے

Marfat.com

اخاموشی رہے کیونکہ عورت کا فراش ہونا بنکاح موجود ہو اور حمل کی مدت بھی پوری ہو۔ فان جحد الولادة ثبتت بشهادة امراة واحدة تشهد بالولادة۔ پھر اگر شوہر نے ولادت سے انکار کیا تو ولادت ہونا ایک عورت کی گواہی سے جو ولادت کی شاہد ہو ثبوت ہو جائیگا ف اور ایک عورت سے یہ مراد ہو کہ آزاد مسلمہ ہو مبسوط۔ م ع۔ حتی اذا لو نفاه الزوج یلاعن۔ حتی کہ اگر شوہر اس بچہ کی نفی کرے یعنی کہے کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہو تو اسپر زوجہ کے ساتھ لعان کرنا واجب ہوگا لان النسب یثبت بالفراش القائم واللعان انما یجب بالقذف ولیس من ضرورته وجود الولد فانه یصح بدونه۔ اسواسطے کہ نسب تو عورت کی منکوحہ فراش ہونے سے ثابت ہو گیا اور لعان کا واجب ہونا زنا کی تہمت لگانے سے ہو اور لعان کے واسطے یہ ضرور نہیں کہ بچہ بھی موجود ہو کیونکہ لعان بدون بچہ کے ہوتا ہو ف یعنی جنائی کی گواہی سے ولادت ثابت کیجائے اور اس گواہی کو لعان سے کچھ تعلق نہیں ہو بلکہ لعان اسکو تہمت لگانے سے لازم آیا کیونکہ جب اسنے کہا کہ یہ بچہ میرا نہیں ہو تو عورت کو زنا کی تہمت لگائی لیکن اگر کہتا کہ تو نے زنا کیا ہو تو بھی لعان واجب ہوتا پس لعان کے واسطے بچہ کی کچھ ضرورت نہیں ہو۔ فان ولدت ثم اختلفا فقال الزوج تزوجتک منذ اربعة اشهر وقالت هی منذ ستة اشهر فالقول قولها وهو ابنه۔ اور اگر عورت کے بچہ پیدا ہوا پھر شوہر و زوجہ نے اختلاف کیا پس شوہر نے کہا کہ میں نے تجھے صرف چار مہینے سے نکاح میں لیا ہو اور زوجہ نے کہا بلکہ پورے چھ مہینے ہوئے تو قول زوجہ کا قبول ہوگا اور یہ بچہ اسکے شوہر کا فرزند ہو۔ لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح ولم يذكر الاستحلاف وهو على الاختلاف اسواسطے کہ ظاہر حال اس عورت کے واسطے شاہد ہو کہ وہ نکاح سے بچہ جنیگی نہ حرام سے (یعنی بغیر دلیل کے زنا کاری پر محمول کرنا جائز نہیں ہو تو وہ نکاح سے جنی) اور امام محمد نے یہ ذکر کیا کہ اس سے قسم لیجاویگی حالانکہ اسمیں اختلاف ہو ف یعنی یہ امر ایسے ہین جنمین صاحبین کے نزدیک قسم لیجاوے اور امام رح کے نزدیک نہیں۔ از انجملہ یہ مقام بھی ہو۔ م ع۔ وان قال لامراته اذا ولدت ولدا فانت طالق فشهدت امراة على الولادة لم تطلق عند ابی حنیفة رح وقال ابو یوسف ومحمد تطلق۔ اور اگر کسی شخص نے اپنی زوجہ کو کہا کہ جب تو کوئی بچہ جنے تو تو طالقہ ہو پھر ایک عورت نے اسکے جننے پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک طالقہ نہوگی اور امام ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ طالقہ ہو جائیگی۔ لان شهادتها حجة فی ذلک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ ایسے معاملہ میں ایک عورت کی گواہی جائز ہو۔ قال علیه السلام شهادة النساء جائزة فیما لا یستطیع الرجال النظر الیه۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورتوں کی گواہی ایسے امر میں جائز ہو جسمین مردوں کو نظر کرنے کی قدرت نہیں ہو ف یعنی مرد اسکو شرعا نہیں دیکھ سکتا۔ ابن ابی شیبہ نے عن عیسی بن یونس عن الاوزاعی عن الزہری۔ سے روایت کی کہ سنت اس امر پر جاری ہو چکی کہ عورتوں کی ولادت اور انکے عیوب جنپر سوائے عورتوں کے کوئی مطلع نہیں ہوتا اسمیں عورتوں کی گواہی جائز ہو۔ رواہ عبد الرزاق عن ابن جریج عن الزہری۔ پس یہ دونوں اسناد صحیح ہین اور جب زہری رح تابعی نے اسکو سنت بیان کیا تو یہ مرسل بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہو اور حنفیہ کے نزدیک مرسل حجت ہو۔ م ع۔ ولانها لما قبلت فی الولادة تقبل فیما یبتنی علیها وهو الطلاق۔ اور دوسری دلیل یہ کہ جب ولادت ثابت ہونے میں ایک عورت کی گواہی قبول ہو تو جو بات کہ ولادت پر مبنی ہو یعنی طلاق تو اسمیں بھی ایک عورت کی گواہی قبول ہوگی۔ ولابی حنیفة انها ادعت الحنث فلا یثبت الا بحجة تامة۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت نے اپنے شوہر کے ذمہ حانث ہونے کا دعوی کیا یعنی شوہر اپنی قسم میں جھوٹا ہو گیا اور بجبر طلاق پڑ گئی پس حنث ثابت ہو نہ بدون پوری حجت کے ممکن نہوگا ف خلاصہ یہ کہ حنث کے واسطے پوری حجت چاہیئے ہاں ولادت میں ایک ہی عورت کی گواہی قبول ہو جاتی ہو۔ وهذا لان شهادتهن ضرورية فی حق الولادة فلا تظهر فی حق الطلاق

Marfat.com

لانہ ینفک عنہا۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ ولادت کے بارہ میں عورتوں کی گواہی جائز ہونا بضرورت ہے تو طلاق کے بارہ میں اس کا
اثر ظاہر نہ ہوگا کیونکہ طلاق تو ولادت سے الگ بھی ہوتی ہے ف۔ پس اگر ولادت میں یہ گواہی قبول ہوئی تو لازم نہیں کہ
طلاق میں بھی قبول ہو۔ ہاں اگر ایسی چیز ہو جو ولادت سے کبھی الگ نہیں ہوتی تو جب ولادت ثابت ہوگی وہ چیز بھی ثابت
ہو جائیگی۔ جیسے اگر ولادت ثابت ہو تو نفاس بھی لازم ہوگا کیونکہ ولادت سے نفاس الگ نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف طلاق
کے کہ وہ ولادت کو لازم نہیں ہے پس ولادت سے طلاق ثابت نہ ہوگی۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ بیان کلام اُسی طلاق میں ہے
جو ولادت پر معلق ہے تو جب ایک عورت کی گواہی سے ثابت ہوا کہ ولادت پائی گئی تو اسکے ساتھ طلاق لازم ہے وہ بھی پائی جائیگی۔
وان کانت الزوج قد اقر بالحبل طلقت من غیر شہادۃ عند ابی حنیفۃ وعندہما تشترط شہادۃ القابلۃ۔
اور اگر شوہر نے اس عورت کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بغیر گواہی کے مطلقہ ہو جائیگی اور صاحبین
کے نزدیک جنائی کی گواہی شرط ہے۔ **لانہ لابد من حجۃ لدعواہا الحنث وشہادتہا حجۃ فیہ علی ما مرنا۔** کیونکہ زوجہ نے
جو شوہر کی قسم میں حانث ہونے یعنی اپنی مطلقہ ہونے کا دعوی کیا اسکے لیے کوئی حجت ہونا ضرور ہے اور ایک عورت جنائی کی
گواہی اس باب میں پوری حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ف۔ یعنی مسئلہ اول میں۔ **ولہ ان الاقرار بالحبل اقرار
بما یفضی الیہ وہو الولادۃ۔** اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ ہونے کا اقرار تو ایسی چیز کا بھی اقرار ہے جسکی طرف یہ پہونچے
اور وہ ولادت ہے ف۔ یعنی حاملہ ہونے کا انجام یہ کہ بچہ جنے پس جب حمل کا اقرار کیا تو ولادت کا بھی اقرار ہوا کیونکہ حمل
کا یہی انجام ہے پس گواہی کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ لیکن اسمیں تردد یہ ہے کہ ہر حمل کا پیدا ہونا ضرور نہیں شاید کہ خون منعقد
ہو گیا ہو اور وہ بچہ نہیں ہے حالانکہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے حاملہ ہونے کا اقرار کیا پھر کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو
تجھے طلاق ہے پھر عورت نے دعوی کیا کہ وہ بچہ جنی اور شوہر نے انکار کیا تو امام رح کے نزدیک بغیر گواہوں کے مطلقہ ہو جائیگی
پس حمل کے اقرار سے ولادت کا اقرار لازم نہیں ہے اور شاید اسی واسطے مصنف رح نے دوسری دلیل پیش کی۔ **ولانہ اقر
بکونہا مؤتمنۃ فیقبل قولہا فی رد الامانۃ۔** یعنی دوسری دلیل امام رح کے واسطے یہ ہے کہ شوہر نے زوجہ کے امانت دار
ہونے کا اقرار کیا یعنی حمل اسکے امانت میں ہے پس امانت واپس کرنے میں زوجہ کا قول قبول ہوگا ف۔ یعنی قاعدہ ہے
امین جب امانت واپس کرنے کا دعوے کرے تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے۔ اقول اسمیں بھی تامل ظاہر ہے اور شاید کہ قبول
بقسم مراد ہے۔ **قال واکثر مدۃ الحمل سنتان۔** قدوری نے فرمایا کہ حمل کی انتہائے مدت درازی کی دو برس ہے
لقول عائشۃ الولد لا یبقی فی البطن اکثر من سنتین ولو بظل مغزل۔ بدلیل قول حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
کے کہ بچہ پیٹ میں دو برس سے زیادہ نہیں رہتا اگرچہ تکلے کے سایہ بھر ہو ف۔ یعنی تکلے کا سایہ پھرنے کے برابر بھی زیادہ
نہیں ہوتا ہے اس حدیث کو دارقطنی وبیہقی نے بسند جید روایت کیا۔ **واقلہ ستۃ اشہر۔** اور حمل کی کمتر مدت چھ مہینے ہیں
ف۔ یعنی چھ مہینہ سے کم کوئی بچہ نہیں پیدا ہوتا۔ **لقولہ تعالی وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا ثم قال وفصالہ
فی عامین فبقی للحمل ستۃ اشہر والشافعی رح یقدر الاکثر باربع سنین والحجۃ علیہ ما رویناہ والظاہر انہا قالتہ
سماعا اذ العقل لا یہتدی الیہ۔** کیونکہ اللہ عزوجل نے فرمایا وحملہ وفصالہ ثلثون شہرا یعنی بچہ کا حمل میں رہنا اور اسکا دودھ
چھوڑنا تیس ماہ یعنی دو برس چھ مہینہ میں ہوتا ہے پھر فرمایا وفصالہ فی عامین اور بچہ کا دودھ چھوڑنا دو برس میں ہوتا ہے
تو حمل کے واسطے صرف چھ مہینہ باقی رہے اور شافعی رح نے حمل کی سب سے زیادہ مدت کا اندازہ چار برس رکھا ہے ولیکن جو
ہمنے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی وہ شافعی پر حجت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اسکو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر بیان کیا ہے اسلیے کہ عقل کو ایسا اندازہ نکالنے کی کوئی راہ نہیں ہے ف۔ اور شافعی کے قول کی وجہ وہ ہی

Marfat.com

و بیہقی نے ولید ابن مسلم سے روایت کی کہ مین نے امام مالک سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ذکر کی تو امام مالک نے
کہا کہ ہمارے پڑوس مین محمد ابن عجلان کی زوجہ رہتی ہے وہ اور اُسکا شوہر دونون سچے آدمی مین اُسکے تین پیٹ بارہ برس مین
پیدا ہوے یعنی ہر حمل چار برس رہا شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ اول تو ہمکو امام مالک سے یہ روایت مان لینے مین تامل ہے
اور اگر ہم مان لین تو یہ روایت کیسے اس حدیث کا معارضہ کریگی جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کیونکہ یہ حدیث صحیح
ہے اور شارع کے کلام مین خطا کا احتمال نہین ہے اور اس عورت مین احتمال موجود ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اُسکو چار برس حیض نہین
ہوا حالانکہ عورتون کو دو دو برس حیض نہین آتا ہے تو شاید بعد دو برس کے حاملہ ہوئی ہو اور رہا پیٹ مین حرکت معلوم ہونا تو ریحی
بغیر بچہ کے ہوتا ہے پھر شیخ نے اپنے وقت کے ایک عورت کی نقل بیان کی کہ اُسنے نو مہینے تک اپنے پیٹ مین آثار حمل پائے اور پیٹ
بڑا ہو گیا حتی کہ دردِ زہ شروع ہو گیا اور جنائی آئی مگر جب درد ہوا تو کچھ تھوڑا خون گرا اسیطرح بار بار تھوڑا تھوڑا خون گرتا
تھا یہانتک کہ پیٹ خالی ہو گیا اور کوئی بچہ نہین پیدا ہوا تو روایت کے مقابلہ مین ایسی حکایتون کا کوئی اعتبار نہین ہے
م ف -. ومن تزوج امۃ فطلقہا ثم اشتراہا فان جاءت بولد لاقل من ستۃ اشہر منذ یوم اشتراہا لزمہ لانہ فی الوجہ
الاول ولد المعتدۃ فان العلوق سابق علی الشراء وفی الوجہ الثانی ولد المملوکۃ لانہ یضاف الحادث
الی اقرب وقتہ فلا بد من دعوۃ وہذا اذا کان الطلاق واحدا بائنا او خلعا او رجعیا اما اذا کان اثنتین
یثبت النسب الی سنتین من وقت الطلاق لانہا حرمت علیہ حرمۃ غلیظۃ فلا یضاف العلوق الا الی
ما قبلہ لانہا لا تحل بالشراء -. اور جس شخص نے دوسرے کی باندی کے ساتھ نکاح کیا پھر بعد وطی کے اُسکو طلاق دیدی پھر اُسکو
اُسکے مالک سے خرید کیا پس اگر خرید کے وقت سے چھ مہینہ سے کم پر بچہ جنی تو نسب اسکو لازم ہوگا ورنہ لازم نہین ہوگا اسوجہ سے
کہ پہلی صورت مین وہ عدت والی کا بچہ ہے کیونکہ خرید سے پہلے بچہ کا نطفہ ٹھہر چکا ہے یعنے اُسکی طلاق کی عدت بوضع حمل ہے اور
دوسری صورت مین وہ اُسکی مملوکہ باندی کا بچہ ہے اسواسطے کہ اُسکا حدوث سب سے نزدیک وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی
وقت طلاق کی طرف منسوب نہوگا بلکہ وقت خرید کی طرف منسوب ہوگا تو یہان نسب کا دعوی کرنا ضرور ہے یعنی بدون دعوے
کے نسب لازم نہوگا اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب ایک طلاق بائنہ یا خلع یا ایک رجعی ہو اور اگر اُسنے دو طلاقین دی ہین تو طلاق
کے وقت سے دو برس تک نسب ثابت ہوگا کیونکہ باندی اپنے شوہر پر بحرمت غلیظہ حرام ہو گئی یعنی بدون حلالہ کے جائز نہین
رہی تو نطفہ کا قائم ہونا سوائے طلاق سے پہلے وقت کے کسی دوسرے وقت کی طرف منسوب نہین ہو سکتا کیونکہ خرید کی وجہ
سے یہ باندی حلال نہین ہو سکتی ہے ف اسواسطے کہ باندی کے حق مین دو طلاقین حرمت غلیظہ ہین کہ بغیر دوسرے
شوہر سے نکاح کیے ہوئے پہلے شوہر پر بطور نکاح جدید یا خرید وغیرہ کے وہ حلال نہین ہو سکتی ہے اور مسلمان کا فعل کسی بدکاری
پر محمول نکرنا چاہیئے تو یہی رہا کہ بچہ کا نطفہ قبل طلاق کے ٹھہرا تھا بشرطیکہ پیدائش دو برس تک ہوئی ہو اور جبکہ اُسنے باندی کو
ایک ہی طلاق دی تو حلالہ کی ضرورت نہین ہے پس شاید بعد خرید کے اُسنے وطی کی ہو کیونکہ مدت چھ مہینہ سے زیادہ ہے اور قاعدہ
یہ ہے کہ باندی سے جو بچہ پیدا ہو اُسکا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہے کہ مولے اُسکے نسب کا دعوی کرے لیکن اگر چھ مہینہ سے کم مدت
ہو تو بعد خرید کے اس وطی کا احتمال نہین ہے بلکہ قبل طلاق کے نطفہ ٹھہرا ہے تو وہ نکاحی نطفہ ہے پس نسب لازم ہوگا -. ع
ومن قال لامتہ ان کان فی بطنک ولد فہو منی فشہدت علی الولادۃ امرأۃ فہی ام ولدہ لان الحاجۃ
الی تعیین الولد ویثبت ذلک بشہادۃ القابلۃ بالاجماع -. جسنے اپنی باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ مین بچہ ہو تو وہ
میرے نطفہ سے ہے پھر اُسکے بچہ جنے پر ایک عورت نے گواہی دی تو یہ باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی اسواسطے کہ یہان صرف ولادت
متعین ہونے کی حاجت ہے اور یہ بات اکیلی جنائی کی گواہی سے بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے ف رہا مولی کا دعوی کرنا تو

Marfat.com

وہ پہلے پایا گیا لیکن یہ حکم اُسوقت ہی کہ جب اقرار کے وقت سے چھ مہینہ سے کم مین جنی ہو اور اگر چھ مہینہ یا زیادہ پر جنی تو نسب لازم نہوگا کیونکہ احتمال ہی کہ شاید مولی کی گفتگو کے بعد حمل رہا ہو تو مولی اُسکا دعوی کرنے والا نہو گا ع - ومن قال لغلام ہو ابنی ثم مات فجاءت ام الغلام وقالت انا امرأتہ فہی امرأتہ وہو ابنہ یرثانہ - اور جسنے ایک لڑکے کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی پھر مرگیا پھر اس لڑکے کی ماں آئی اور بولی کہ مین اُس میت کی زوجہ ہون تو یہ عورت اُسکی زوجہ ہوگی اور وہ لڑکا اُسکا بیٹا ہوگا اور دونون میت کے وارث ہونگے - وفی النوادر جعل ہذا جواب الاستحسان والقیاس ان لایکون لہا المیراث لان النسب کما یثبت بالنکاح الصحیح یثبت بالنکاح الفاسد وبالوطی عن شبہۃ وبملک الیمین فلم یکن قولہ اقرارا بالنکاح وجہ الاستحسان ان المسئلۃ فیما اذا کانت معروفۃ بالحریۃ وبکونہا ام الغلام والنکاح الصحیح ہو المتعین لذلک وضعا وعادۃ - اور نوادر مین اسکو حکم استحسانی قرار دیا ہی اور قیاس یہ تھا کہ عورت کے واسطے میراث نہو کیونکہ نسب جیسے بنکاح صحیح ثابت ہوتا ہی ویسے بنکاح فاسد ثابت ہوتا ہی اور ویسے ہی شبہہ کے وطی سے ثابت ہوتا ہی اور ویسے ہی عورت کے مالک ہو جانے سے ثابت ہوتا ہی تو میت نے جو اسکے فرزند ہونے کا اقرار کیا تو یہ لازم نہ آیا کہ فرزند کی ماں اُسکی منکوحہ زوجہ ہی تا کہ وارث ہو یعنے شاید مملوکہ ہو یا اُس سے شبہہ مین وطی کی ہو یا نکاح فاسد ہو تو زوجہ ہونا متعین نہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مسئلہ ایسی صورت مین ہی کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو اور یہ بھی معروف ہو کہ اس طفل کی ماں ہی اور ایسے سبب ثابت ہونے مین شرع وعادت کی راہ سے صحیح نکاح ہونا متعین ہی ف - تو نکاح فاسد یا وطی شبہہ کا احتمال نہین رہا اور جب نکاح صحیح متعین رہا تو عورت وارث ہوگی اور واضح ہو کہ مصنف نے فرمایا کہ یہ عورت آزاد مشہور ہو یعنی کبھی مملوکہ نہین معلوم ہوئی کیونکہ اگر ایسی نہو تو وارثان میت کہ سکتے ہین کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی کہ اسکی موت سے آزاد ہو گئی - اسیطرح یہ اُس طفل کی ماں مشہور ہو اسواسطے اگر ایسا ثبوت نہو تو بھی وارث نہوگی - ولو لم یعلم بانہا حرۃ فقالت الورثۃ انت ام ولد فلا میراث لہا لان ظہور الحریۃ باعتبار الدار حجۃ فی دفع الرق لا فی استحقاق المیراث - اور اگر یہ ثبوت نہو کہ یہ عورت آزاد ہی پس وارثون نے کہا کہ تو ہمارے مورث کی ام ولد تھی تو اس عورت کے واسطے میراث نہوگی کیونکہ دار اسلام کی راہ سے آزادی ظاہر ہونا مملوکیت دور ہونے کے لیے حجت ہوتا ہی اور استحقاق میراث کے لیے نہین ہوتا ف - یعنی اگر کہا جاوے کہ یہ عورت جب دار اسلام مین موجود ہی اور ظاہر مین کسی کی مملوک نہین معلوم ہوتی تو یہی دلیل ظاہر ہی کہ وہ اصلی آزاد ہی پس وارثون کا قول قبول نہوگا تو اسکا جواب دیا کہ دار اسلام کی راہ سے ظاہری آزادی صرف اسواسطے حجت ہوتی ہی کہ اگر کوئی کہے کہ یہ میری مملوکہ ہی تو اُسکا قول قبول نہوگا بلکہ اُسکے ذمہ سے مملوکیت دور رکھی جائیگی اور استحقاق میراث کے واسطے یہ حجت کافی نہین ہی -

باب حضانۃ الولد ومن احق بہ

یہ باب بچہ کی پرورش کرنے اور جو شخص اُسکا اول حقدار ہی اُسکے بیان مین ہی - واذا وقعت الفرقۃ بین الزوجین فالام احق بالولد - اور جب شوہر وزوجہ مین جدائی واقع ہو تو بچہ کی زیادہ حقدار اُسکی ماں ہی ف - یعنی بچہ کا پرورش کرنا اس حد تک کہ وہ اپنے ہاتھ پیر والا ہو جاوے اُسکی زیادہ مستحق ماں ہی تو بچہ اُسی کے ساتھ رکھا جائیگا خواہ عورت کتابیہ ہو یعنی یہودیہ یا نصرانیہ ہو یا وہ مجوسیہ ہو کیونکہ دین کے بدلنے سے بچہ پر شفقت مین فرق نہین ہوتا - لما روی ان امرأۃ قالت یا رسول اللہ ان ابنی ہذا کان بطنی لہ وعاء وحجری لہ حواء وثدیی لہ سقاء وزعم ابوہ انہ ینزعہ منی فقال علیہ السلام انت احق بہ ما لم تتزوجی ولان الام اشفق واقدر علی الحضانۃ فکان الدفع الیہا انظر

الیہ اشار الصدیق رضی اللہ عنہ بقولہ ریقہا خیر لہ من شہد وعسل عندک یا عمر قال حین وقعت الفرقۃ بینہ وبین امرأتہ والصحابۃ حاضرون متوافرون۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ میرا بیٹا ہے جسکے لیے میرا پیٹ ظرف رہا اور میری گود اسکا خیمہ رہی اور میری چھاتی اسکے پینے کا ڈول رہی اور اب اسکا باپ کہتا ہے کہ مجھسے اسکو چھین لیگا یعنے اُسنے مجھے طلاق دیدی ہے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ہی اس بچہ کی حقدار ہے جبتک تو اپنا نکاح نکرے رواہ ابو داود وعبد الرزاق والدار قطنی والحاکم اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک ماں کی شفقت زیادہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ پرورش اچھی طرح کرسکتی ہے تو ماں کو دینا بچہ کے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اسی طرف حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ اے عمر اس بچہ کو تیرے شہد مصفا کھلانے سے اس عورت کا تھوک اسکو زیادہ پسند ہے یہ آپ نے اُسوقت فرمایا کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور انکی ایک زوجہ کے درمیان جدائی واقع ہوئی تھی اور حال یہ تھا کہ اُسوقت صحابہ بہت کثرت سے موجود تھے **ف** یعنی کسی نے اسکا انکار نہیں کیا پس اسپر صحابہ کا اجماع ہوگیا اور اس قصہ کو ابو بکر ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق اور مالک اور بیہقی وغیرہ نے روایت کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انصار میں سے ایک عورت سے نکاح کیا اور اُس سے عاصم ابن عمر ایک لڑکا پیدا ہوا پھر اُسکو طلاق دی پھر ایک روز عمر رضی اللہ عنہ سوار ہوکر مسجد قبا کو گئے تھے وہاں اپنے لڑکے عاصم کو مسجد کے پاس کھیلتے دیکھا اُسکو گود میں اُٹھا لیا یعنی چاہا کہ میں جدا کر لیجاؤں پس انکی ساس نے اس بچہ کو پکڑ لیا اور لیجانے سے روکا پس دونوں جھگڑتے ہوے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی ماں اُسکے حق میں بہت مہربان پیار کرنے والی شفقت کرنے والی ہوتی ہے تو وہی اپنے بچہ کی زیادہ حقدار ہے جبتک دوسرے شوہر سے نکاح نکرے یہانتک کہ بچہ بڑا ہو تب وہ اپنے واسطے جسکو چاہے پسند کرے اور حکم دیا کہ اے عمر اسکو چھوڑ دے تاکہ وہ عورت لیجائے پس عمر رضی اللہ عنہ نے کچھ دم نہیں مارا یہانتک کہ وہ عورت لیگئی ع ح- والنفقۃ علی الاب علی ما نذکر ولا تجبر الام علیہ لانہا عست تعجز عن الحضانۃ- اور بچہ کا خرچہ اسکے باپ پر لازم ہوگا چنانچہ باب نفقات میں بیان کرینگے اور واضح رہے کہ بچہ کی پرورش کرنے پر اُسکی ماں مجبور نہیں کیجائیگی کیونکہ کچھ بعید نہیں کہ وہ بچہ کی پرورش کرنے سے عاجز ہوجاے **ف** یعنی ماں اگرچہ حقدار ہے لیکن جب بچہ کو نہ مانگے یا انکار کرے تو اُسپر پرورش کے واسطے جبر نہوگا لیکن اگر بچہ کا کوئی ذی رحم محرم سواے اسکی ماں کے نہو تو ایسی صورت میں پرورش کے واسطے ماں مجبور کیجائیگی- کیونکہ باپ کے پاس اجنبیہ عورت ہوگی اُسکو اس بچہ کے ساتھ کچھ شفقت نہوگی ع ق فان لم تکن لہ ام فام الام اولی من ام الاب وان علت لان ہذہ الولایۃ تستفاد من قبل الامہات- پھر اگر اسکی ماں نہو یعنی ماں نے دوسرا شوہر کر لیا یا مرگئی ہو تو ماں کی ماں یعنی نانی یا پرنانی وغیرہ بہ نسبت باپ کی ماں یا دادی کے زیادہ حقدار ہے اگرچہ اونچے درجہ کی ہو کیونکہ یہ ولایت ماؤن کیطرف سے آتی ہے- فان لم تکن ام الام فام الاب اولی من الاخوات لانہا من الامہات ولہذا تحرز میراثہن السدس ولانہا اوفر شفقۃ للولاد- پس اگر ماں کی ماں یعنی نانی پرنانی وغیرہ موجود نہو (یا انکار کرے) تو باپ کی ماں یعنی دادی پردادی وغیرہ بہ نسبت بہنون کے زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ بھی ماؤن میں سے ہے اور اسی واسطے دادی کو بھی ماؤن کی میراث یعنی چھٹا حصہ ملتا ہے اور اس دلیل سے اُسکی شفقت بوجہ پیدائشی قرابت کے بہت بڑھی ہوئی ہے- فان لم تکن لہ جدۃ فالاخوات اولی من العمات والخالات لانہن بنات الابوین ولہذا قدمن فی المیراث وفی روایۃ الخالۃ اولی من الاخت لاب لقولہ علیہ السلام الخالۃ والدۃ وقیل فی قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش انہا کانت خالتہ- پھر اگر اسکی دادی بھی نہو تو پھوپھیون اور خالاؤن سے بہنین زیادہ مستحق ہین کیونکہ وہ اسکے ماں باپ کی لڑکیاں ہین اور اسی وجہ سے میراث مین مقدم کی گئی ہین اور کتاب الحلال

کی روایت مین ہی کہ باپ کی طرف سے جو بہن ہی اُس سے خالہ زیادہ حقدار ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خالہ مان ہوتی ہی اور قولہ تعالے ورفع ابویہ علی العرش کی تفسیر مین کہا گیا کہ ابویہ سے مراد حضرت یوسف کے والد اور خالہ ہین **ف** ابوداؤد نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی کہ خالہ مان ہی اور بخاری نے براء ابن عازب سے طویل حدیث روایت کی جسمین آیا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہی اور صحیحین مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عمرۃ القضا مین حدیث طویل مروی ہی اور اُسمین آیا کہ پھر جب ہم لوگ مکہ سے باہر نکلے تو حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی لڑکی اے چچا اے چچا کہتی ہوئی ہمارے پیچھے دوڑی پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ مین اسکا زیادہ حقدار ہون کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور زید بن حارثہ نے کہا کہ یہ تو میرے بھائی کی بیٹی ہی یعنی زید کی والدہ نے حضرت حمزہ ابن عبدالمطلب کو دودھ پلایا تھا لہذا کہا کہ میرے بھائی کی بیٹی ہی اور حضرت جعفر ابن ابی طالب نے کہا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہی اور اسکی خالہ میرے نکاح مین ہی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ جعفر کے یہان اپنی خالہ کے پاس رہے اور فرمایا کہ خالہ بمنزلہ مان کے ہی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو فرمایا کہ انت منی وانا منک یعنی تو مجھسے ہی اور مین تجھسے ہون اور حضرت جعفر کو کہا کہ تو میری صورت و سیرت سے مشابہ ہی اور زید ابن حارثہ کو فرمایا کہ تو ہمارا بھائی و ولی ہی اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ خالہ مقدم ہی پھر واضح ہو کہ جس عورت کے ساتھ دو طرح کی قرابت ہو وہ ایک قرابت والی سے زیادہ حقدار ہی چنانچہ فرمایا- **وتقدم الاخت لاب وام لانہا اشفق** اور وہ بہن باپ اور مان دونون کیطرف سے ہو وہ دوسری بہنون پر مقدم ہوگی کیونکہ اُسکی شفقت زیادہ ہوگی- **ثم الاخت من الام ثم الاخت من الاب لان الحق لہن من قبل الام**- پھر جو بہن صرف مان کی طرف سے ہو پھر جو بہن فقط باپ کی طرف سے ہو کیونکہ ان عورتون کا حق مان کی جانب سے ہی **ف** ز مان کی طرف والی بہن کو باپ کی طرف والی بہن پر ترجیح ہوگی اور علماے شافعیہ مین سے مزنی اور ابن شریح کا یہی مذہب ہی حالانکہ شافعی کا اصح قول یہ ہی کہ باپ والی بہن بہ نسبت مان والی بہن کے مقدم ہی اور یہی امام احمد کا قول ہی ع- **ثم الخالات اولے من العمات ترجیحا لقرابۃ الام**- پھر خالائین بہ نسبت پھوپھیون کے مقدم ہین کیونکہ یہان مادری قرابت کو ترجیح ہی- **وینزلن کما نزلنا الاخوات معناہ ترجیح ذات قرابتین ثم قرابۃ الام**- پھر خالائین درجہ بدرجہ اُسی طرح رکھی جائین جیسے ہمنے بہنون کو بیان کیا اسکے یہ معنی ہین کہ ترجیح دو قرابت والی کو پھر مان والی کو **ف** یعنی بچہ کی جو خالہ اُسکی مان کی سگی بہن ایکسان باپ سے ہو وہ اولی ہی پھر جو اُسکے مان کی بہن صرف مان کی جانب سے پھر جو فقط باپ کی جانب سے ہو- **ثم العمات ینزلن کذٰلک وکل من تزوجت من ہولاء یسقط حقہا لما روینا ولان زوج الام اذا کان اجنبیا یعطیہ نزرا وینظر الیہ شزرا فلا نظر**- پھر خالاؤن کی پھر پھیان ہین وہ بھی اُسیطرح درجہ بدرجہ یعنی باپ کی سگی ایک مان باپ کی بہن مقدم ہی پھر صرف ان کی طرف سے پھر فقط باپ کی طرف سے- اور واضح ہو کہ ان عورتون مین سے جس عورت نے اپنا نکاح کر لیا ہو اُسکا حق ساقط ہو جائیگا بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جسمین گذرا کہ بچہ کی مان کو فرمایا کہ تو ہی حقدار ہی جبتک کہ اپنا نکاح نکرے اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مان کا شوہر جب مرد اجنبی ٹھہرا تو وہ اس بچہ کو حقیر چیز دیگا اور اسکو تیز نگاہ سے دیکھیگا تو بچہ کے حق مین کوئی نگاہ داشت نہین ہی **ف** یعنی بچہ تو اپنی مان کی پرورش مین اسواسطے دیا جاتا تھا کہ اُسکی مان بہت شفقت و محبت کریگی اور جب اُسکی مان نے ایسے شخص سے نکاح کر لیا جسکو اس بچہ سے کچھ قرابت نہین ہی تو بچہ گھر کی چھوکری مین بے قدر پڑا رہیگا پس مان کو دینا اُسکے حق مین کچھ نفع شفقت نہین ہی- **قال الا الجدۃ اذا کان زوجہا الجد لانہ قائم مقام ابیہ فینظر لہ** سواے جدہ کے جبکہ اُسنے اپنا نکاح جد سے کر لیا تو اُسکا حق نہین ساقط ہوگا کیونکہ جد تو اُسکے باپ کے قائم مقام ہی پس اُسپر نظر شفقت کریگا

Marfat.com

ف۔ یعنی جس عورت کو پرورش کا حق حاصل تھا جب وہ کسی مرد سے نکاح کرلے تو اسکا حق ساقط ہو جاتا ہے سوائے جدہ کے جبکہ اپنا نکاح جد سے کرلے یعنی بچہ کی نانی نے اپنا نکاح اس بچہ کے دادا سے کرلیا یا نانی نہیں ہے بلکہ دادی نے اپنا نکاح اس بچہ کے نانا سے کرلیا تو ایسا نکاح کرلینا مضر نہیں ہے کیونکہ دادا یا نانا کوئی مرد اجنبی نہیں بلکہ اس بچہ کے باپ کی جگہ ہے تو اُسکی شفقت باقی رہیگی۔ وکذالک کل زوج ہو ذو رحم محرم منہ لقیام الشفقۃ نظراالے القرابۃ القریبۃ۔ اور یہی حال ہر ایسے شوہر کا ہے جو اس بچہ کا ذو رحم محرم ہو کیونکہ شفقت باقی رہیگی بنظر اسکے کہ قرابت قریبہ ہے ف۔ یعنی جب پرورش کی حقدار عورت نے کسی اجنبی مرد سے نکاح نہیں کیا بلکہ ایسے مرد سے نکاح کیا جسکا ناتا اس بچہ سے ایسا قریب ہے کہ اگر یہ بچہ لڑکی ہوتو اُسپر دائمی حرام ہے تو اس عورت کا حق پرورش باقی رہیگا۔ ومن سقط حقہا بالتزوج یعود اذا ارتفعت الزوجیۃ لان المانع قد زال۔ اور جس عورت کا حق پرورش بوجہ اجنبی مرد سے نکاح کرنے کے زائل ہوگیا تو جب کبھی ان دونوں میں زوجیت دور ہو جائے تو اُسکا حق پرورش لوٹ آویگا کیونکہ جو چیز روکنے والی تھی وہ جاتی رہی ف۔ مثلاً بچہ کی ماں سب سے زیادہ حقدار ہے لیکن اُسنے کسی اجنبی سے نکاح کرلیا تھا کہ اُسکا حق زائل ہوگیا اور اُسکی نانی زیادہ حقدار ہوگئی پس نانی نے اسکو اپنی پرورش میں لے لیا پھر چند روز کے بعد اُسکی ماں کو اُسکے شوہر نے طلاق دیدی یا چھوڑ مرا یا اُسنے خلع لے لیا غرضکہ نکاح جاتا رہا تو پھر ماں کا استحقاق بہ نسبت نانی کے مقدم ہوگیا۔ فان لم تکن للصبی الامراۃ من اہلہ فاختصم فیہ الرجال فاولاہم اقربہم تعصیبا لان الولایۃ للاقرب وقد عرف الترتیب فی موضعہ غیر ان الصغیرۃ لاتدفع الے عصبۃ غیر محرم کمولے العتاقۃ وابن العم تحرزا عن الفتنۃ۔ اور اگر بچہ کی پرورش کرنے والی اُسکے کنبہ سے کوئی عورت نہو پس اُسکی پرورش میں مردوں نے جھگڑا کیا تو ان مردوں میں سب سے زیادہ مستحق وہ مرد ہے جو عصبہ ہونے میں سب سے قریب ہو کیونکہ ولی ہونا باعتبار زیادہ قرابت کے ہے اور عصبات کی ترتیب اپنی جگہ پر معلوم ہو چکی صرف اتنا فرق ہے کہ صغیرہ لڑکی ایسے عصبہ کو نہ دیجائے جو اُسکا محرم نہو جیسے مولی العتاقہ اور چچا کا بیٹا کہ فتنہ سے بچاؤ ہو جائے۔ والام والجدۃ احق بالغلام حتی یاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ ویستنجی وحدہ وفی الجامع الصغیر حتی یستغنی فیاکل وحدہ ویشرب وحدہ ویلبس وحدہ والمعنی واحد لان تمام الاستغناء بالقدرۃ علی الاستنجاء ووجہہ انہ اذا استغنی یحتاج الی التادب والتخلق باداب الرجال واخلاقہم والاب اقدر علی التادیب والتثقیف والخصاف رح قدر الاستغناء بسبع سنین اعتبارا للغالب۔ اور ماں اور نانی لڑکے کی پرورش کے واسطے زیادہ حقدار ہیں یہانتک کہ وہ اکیلا کھائے اکیلا پیئے اور اکیلا پہن لے اور جامع الصغیر میں فرمایا یہانتک کہ اسکا بے پرواہ ہو جائے کہ اکیلا کھائے اور اکیلا پیئے اور اکیلا پہنے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں کیونکہ پورا استغناء استنجا پر قادر ہونے سے ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جبکہ وہ مستغنی ہوگیا تو اُسکو ادب سیکھنے اور اخلاق سیکھنے کی حاجت ہے تاکہ مردوں کے آداب و اخلاق سیکھے اور ادب سکھلانے اور درست کرنے کی باپ کو زیادہ قدرت ہے اور شیخ خصاف رحمہ اللہ نے مستغنی ہو جانے کا اندازہ سات برس سے کیا ہے کیونکہ غالب حالت یہی ہے ف۔ اور اسی پر فتوی ہے الکافی۔ والام والجدۃ احق بالجاریۃ حتی تحیض لان بعد الاستغناء تحتاج الے معرفۃ آداب النساء والمراۃ علی ذلک اقدر وبعد البلوغ تحتاج الے التحصین والحفظ والاب فیہ اقوی واہدی وعن محمد رح انہا تدفع الی الاب اذا بلغت حد الشہوۃ لتحقق الحاجۃ الے الصیانۃ۔ اور ماں اور نانی لڑکی کی پرورش میں زیادہ مستحق ہیں یہانتک کہ اُسکو حیض آوے کیونکہ پرورش سے مستغنی ہونے کے بعد اُسکو عورتوں کے آداب سیکھنے کی حاجت ہے اور عورت اس کام پر زیادہ قادر ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد اُسکو نکاح سے محصن کرنے اور حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور اس کام پر باپ کو زیادہ قدرت

اور رہنمائی ہے اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ جب لڑکی حد شہوت کو پہونچ جائے تو باپ کو حوالہ کر دی جائے کیونکہ اسکی حفاظت کی ضرورت ہے **ف** اور غیاث المفتی میں ہے کہ امام محمد کی روایت پر اعتماد ہے کیونکہ زمانہ میں فساد بہت پھیلا ہوا ہے یعنی عورتون پر اعتماد نہیں ہے اور جب وہ گیارہ برس کی ہو جائے تو بالاتفاق حد شہوت کو پہونچ جائیگی اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ جبتک نو برس کی نہو تب تک حد شہوت کو نہیں پہونچتی ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں ع۔ **ومن سوى الام والجدة احق بالجارية حتى تبلغ حدا تشتهى وفى الجامع الصغير حتى تستغنى لانها لا تقدر على استخدامها ولهذا لا تؤاجرها للخدمة فلا يحصل المقصود بخلاف الام والجدة لقدرتهما عليه شرعا**۔ اور سوائے مان ونانی کے باقی عورتین صغیرہ لڑکی کی پرورش مین اس حد تک مستحق رہتی ہین کہ وہ لڑکی مردون کی خواہش کے قابل ہو جائے اور جامع صغیر مین فرمایا کہ یہانتک کہ وہ دوسرے کی مددگاری سے مستغنی ہو جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ سوا مان ونانی کے کوئی عورت اس لڑکی سے خدمت لینے کی قادر نہین ہے اور اسیوجہ سے وہ اس لڑکی کو خدمت کے لیے اجارہ ونوکری پر نہین دے سکتی تو مقصود حاصل نہوگا یعنے وہ کام خدمت نہین سیکھ سکتی برخلاف مان ونانی کے کہ ان دونون کو شرعا اس سے خدمت لینے کا اختیار ہے۔ **قال والامة اذا اعتقها مولاها وام الولد اذا اعتقت كالحرة فى حق الولد لانهما حرتان اوان ثبوت الحق**۔ باندی کو اگر اُسکے مولیٰ نے آزاد کر دیا اور ام الولد جب آزاد کر دیگئی تو بچہ کی پرورش مین انکا حق بھی مثل آزاد عورت کے ہے اسواسطے کہ حق ثابت ہونے کے وقت یہ دونون بھی آزاد ہین **ف** اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی باندی کو کسی مرد سے بیاہا اور اُس سے اولاد ہوئی یا مولیٰ کی اُس سے خود اولاد ہوئی پھر مولیٰ نے دونون کو آزاد کر دیا تو مولیٰ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچون کو اپنی پرورش مین رکھے بلکہ یہ دونون آزادہ اپنے بچون کی پرورش کے مستحق ہین۔ **وليس لهما قبل العتق حق فى الولد لعجزهما عن الحضانة بالاشتغال بخدمة المولى**۔ اور آزاد ہونے سے پہلے ان دونون کا حق بچہ کی پرورش مین کچھ نہین ہے کیونکہ مولیٰ کی خدمت مین مشغول ہونے کی وجہ سے یہ دونون پرورش سے عاجز ہین۔ **والذمية احق بولدها المسلم مالم يعقل الاديان او يخاف ان يالف الكفر للنظر قبل ذلك واحتمال الضرر بعده**۔ مسلمان کے فراش سے ذمیہ عورت سے جو مسلمان بچہ پیدا ہو اُسکی پرورش کی مستحق یہی ذمیہ عورت ہے تاوقتیکہ بچہ دینون کو نہ پہچانے یا یہ خوف نہو کہ وہ کفر سے الفت پکڑ جائیگا کیونکہ اس سے پہلے بچہ کے حق مین نظر شفقت ہے اور اسکے بعد ضرر کا احتمال ہے **ف** جب وہ دینون کو سمجھنے لگے تو ذمیہ سے لیکر مسلمان باپ کو دیدیا جائے اور یہی امام مالک کا مشہور قول ہے اور ذمیہ کو منع کر دیا جائیگا کہ اسکو شراب یا سور نہ کھلاوے اور امام شافعی واحمد کے نزدیک کافرہ عورت کو پرورش کا کچھ حق نہین ہے ع۔ **ولا خيار للغلام والجارية وقال الشافعى رح لهما الخيار لان النبى عليه السلام خير ولنا انه لقصور عقله يختار من عنده الدعة لتخليته بينه وبين اللعب فلا يتحقق النظر وقد صح ان الصحابة رض لم يخيروا واما الحديث فقلنا قد قال عليه السلام اللهم اهده فوفق لاختيار الانظر بدعائه عليه السلام او يحمل على ما اذا كان بالغا**۔ اور لڑکا اور لڑکی کو خود کچھ اختیار نہین ہے اور امام شافعی نے کہا کہ انھین دونون کو اختیار ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر اختیار دیا جائے تو بچہ اپنی کم عقلی سے والدین مین سے اُسیکو اختیار کریگا جسکے پاس اُسکو آرام ملے یعنی وہ اُسکو کھیل کیواسطے فارغ چھوڑ دے تو دیکھ ریکھ کرنے مین شفقت کی نظر نہوگی اور یہ بات صحت کو پہونچ گئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بچون کو مختار نہین کیا ہے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا تو ہم کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہم اہدہ یعنی اے اللہ تعالیٰ اسکی ہدایت فرما سے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا سے بچہ کو اپنے پسند مین ٹھیک توفیق مل گئی اور وہ حدیث

Marfat.com

ایسی صورت مین محمول ہی کہ جب بچہ بالغ ہو ف واضح ہو کہ امام شافعی نے جس حدیث سے استدلال کیا اُسکو ابو داؤد
و نسائی و حاکم نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ایک عورت نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ
میرا شوہر چاہتا ہی کہ میرے بیٹے کو لیجاوے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے لڑکے یہ تیرا باپ ہی اور یہ تیری ماں ہی تو
انمین سے جسکا چاہے ہاتھ پکڑ لے پس اُسنے اپنی ماں کا ہاتھ پکڑ لیا تو وہ اُسکو لیگئی۔ رواہ الترمذی و ابن حبان و ابن
ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی کہ مین نے عبداللہ ابن عبید سے سنا وہ فرماتے تھے کہ ایک لڑکے
کے بارے مین اُسکے والدین نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور مین جھگڑا کیا تو آپ نے اس لڑکے کو اختیار دیا کہ چاہے
جسکے ساتھ رہے بالجملہ یہ حدیث اور یہ اثر دونون صحیح ہین ہان یہ احتمال باقی ہی کہ شاید یہ لڑکا بالغ تھا جیسا کہ مصنف نے
محمول کیا ہی اور رہی وہ حدیث کہ جسمین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہی وہ دوسری حدیث ہی جسکو ابو داؤد و نسائی
وغیرہ نے روایت کیا کہ عبدالحمید ابن جعفر نے اپنے باپ سے اور باپ نے اپنے نانا یا دادا سے روایت کی کہ جب مین اسلام لایا
تو میری عورت نے اسلام سے انکار کیا اور ہم دونون مین ایک لڑکا صغیر تھا پس ہم دونون اُسکو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے حضور مین حاضر ہوئے پس آنحضرت نے اُسکی ماں کو ایک کنارے اور اُسکے باپ کو دوسرے کنارے بٹھایا اور دونون سے
کہا اس بچہ کو بلاؤ پس وہ بچہ اپنی ماں کی طرف جھکا تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکو نیک راہ دیدے
پس ماں کی طرف سے مڑکے باپ کی طرف چلا آیا اور اُسنے لے لیا رواہ ابن ماجہ و احمد و اسحاق اور ابن القطان نے
کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور دوسری روایت مین ہی کہ یہ بچہ لڑکی تھی جسکا نام عمیرہ تھا اور اُسکے باپ کا نام رافع ابن سنان
اور ابن القطان نے کہا کہ شاید یہ دو واقعہ ہین ایک مین لڑکا تھا اور دوسرے مین لڑکی اور عبدالحمید ابن جعفر اور اُسکا
باپ دونون ثقہ ہین عینی نے کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا استدلال صحیح احادیث سے ہی اور ہمارے علماء نے صرف عقلی
دلائل پر اختصار کیا اور احادیث سے جو جوابات دیے ہین وہ سب ضعیف ہین اور واضح ہو کہ جب لڑکا بالغ ہو تو اُسکو
اختیار ہی کہ والدین مین سے جسکے پاس چاہے رہے اور چاہے تنہا رہے لیکن اگر فاسق ہو تو باپ اُسکو اپنی طرف
ملا دے کیونکہ وہ اچھی طرح حفاظت کر سکتا ہی اور اگر لڑکی بالغہ ہو تو ہر حال مین باپ اپنے پاس رکھے جبکہ باکرہ ہی اور
اگر ثیبہ ہو تو اُسمین تفصیل ہی کافی مین ہی کہ زوجہ کو اس شرط پر خلع دیا کہ اسکا بچہ اسکے پاس رہے تو خلع واقع ہو جائیگا
مگر یہ شرط باطل ہی ع م۔ واذا ارادت المطلقۃ ان تخرج بولدہا من المصر فلیس لہا ذلک لما فیہ
من الاضرار بالاب۔ اگر مطلقہ عورت نے چاہا کہ اپنے بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے تو اُسکو یہ اختیار نہین ہی کیونکہ ایسا
کرنے مین باپ کے حق مین ضرر ہی ف یعنی اگر شوہر و زوجہ کے درمیان کوئی بچہ ہی اور شوہر نے اسکو طلاق دیدی
پس مطلقہ نے بعد انقضاء عدت کے چاہا کہ اس بچہ کو اس شہر سے باہر لیجائے یعنی دوسرے شہر مین سکونت کرے
جہان اُسکا نکاح نہین ہوا تھا تو اسمین باپ کو اپنے بچہ کی جدائی کے صدمہ ہوگا لہذا عورت کو یہ اختیار نہین ہی۔
الا ان تخرجہ الی وطنہا وقد کان الزوج تزوجہا فیہ۔ مگر یہ جائز ہی کہ عورت اس بچہ کو اپنے وطن لیجاوے
اور حال یہ ہو کہ شوہر نے اس عورت سے اسی مقام مین نکاح کیا ہو ف یعنی عورت کو اپنے وطن مین لیجانا جب ہی جائز
ہی کہ نکاح وہین ہوا ہو۔ لانہ التزم المقام فیہ عرفا و شرعا قال علیہ السلام من تاہل ببلدۃ فہو منہم۔ کیونکہ وہان
نکاح کرنے سے رواج و شرع کے موافق وہین قیام کرنا اپنے اوپر لازم کر لیا تھا (رواج تو ظاہر ہی اور رہی شرع) تو آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مرد نے کسی شہر مین بیاہ کیا تو یہ بھی اُنھین مین سے ہی ف ابن ابی شیبہ نے حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اُنھون نے منی مین پوری چار رکعت پڑھی پھر فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ جس

Marfat.com

مرد نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو وہ اُسی شہر والون مین سے ہو جاتا ہی کہ مقیم کی نماز پڑھے اور مین جسوقت مکہ مین داخل ہوا
تو مین نے ایک عورت سے نکاح کر لیا۔ روراہ ابو یعلیٰ واحمد مع۔ ولہذا یصیر الحربی بہ ذمیا۔ اور اسی وجہ سے حربی کافر
بوجہ نکاح کرنے کے ذمی ہو جاتا ہی ف۔ یعنی اگر حربی کافر نے دار الاسلام مین آکر ذمیہ کافرہ سے نکاح کر لیا تو وہ ذمی قرار
دیا جائیگا صاحب نہایہ نے کہا کہ یہ کاتب کی غلطی ہی چنانچہ میرے اُستاد نے خود تحریر فرمایا کہ شیخ مصنف کے نسخہ مین یہ عبارت
نہین ہی اور غایۃ البیان مین ہی کہ شیخ حافظ الدین کبیر سے نقل کیا گیا کہ شیخ مصنف کے نسخہ سے مقابلہ کرنے مین یہ عبارت
نہین پائی گئی پس یہ سہو کاتب ہی اور بعضون نے حربی کی جگہ حربیہ لکھا یعنی اگر حربیہ عورت نے دار الاسلام مین آکر کسی
ذمی سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہو جائیگی کیونکہ شوہر اُسکو دار الحرب جانے سے روکیگا۔ وان ارادت الخروج الی
مصر غیر وطنہا وقد کان التزوج فیہ اشار فی الکتاب الی انہ لیس لہا ذلک وہذہ روایۃ کتاب الطلاق
وذکر فی جامع الصغیر ان لہا ذلک لان العقد متی وجد فی مکان یوجب احکامہ فیہ کما یوجب البیع التسلیم
فی مکانہ ومن جملۃ ذلک حق امساک الاولاد وجہ الاول ان تزوج فی دار الغربۃ لیس التزاما للمکث فیہ
عرفا وہذا اصح والحاصل انہ لا بد من الامرین جمیعا الوطن ووجود النکاح وہذا کلہ اذا کان بین المصرین
تفاوت اما اذا تقاربا بحیث یمکن للوالد ان یطالع ولدہ ویبیت فی بیتہ فلا باس بہ وکذا الجواب فی
القریتین ولو انتقلت من قریۃ المصر الی المصر لا باس بہ لان فیہ نظر الصغیر حیث یتخلق باخلاق اہل
المصر ولیس فیہ ضرر بالاب وفی عکسہ ضرر بالصغیر لتخلقہ باخلاق اہل السواد فلیس لہا ذلک۔ اور اگر
عورت نے سوائے اپنے وطن کے کسی دوسرے شہر مین بچہ کو لیجانا چاہا حالانکہ وہین نکاح واقع ہوا ہی تو کتاب مین یہ اشارہ
کیا کہ عورت کو یہ اختیار نہین ہی اور یہ مبسوط کی کتاب الطلاق کی روایت ہی اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ عورت کو یہ اختیار
ہی کیونکہ جس مقام مین عقد واقع ہو تو عقد کے احکام وہین واجب ہوتے ہین جیسے بیع جس جگہ واقع ہو وہین مبیع سپرد
کرنا واجب ہوتا ہی اور عقد کا ایک حکم یہ بھی ہی کہ اولاد کو اپنے ساتھ رکھکر پرورش کرے اور کتاب الطلاق کی روایت
کی وجہ یہ ہی کہ نکاح کرنا جب پردیس مین واقع ہوا تو یہ رواج نہین ہی کہ وہین ٹھہرنا اپنے اوپر لازم کیا گیا اور یہی روایت
اصح ہی اور حاصل یہ نکلا کہ عورت کو بچہ باہر لیجانے کے واسطے جب ہی اجازت ہوگی کہ دونون باتین پائی جائین ایک
یہ کہ وہ عورت کا وطن ہو اور دوم یہ کہ وہین نکاح پایا گیا ہو پھر یہ سب اُسوقت ہی جب دونون شہرون کے درمیان
دور فاصلہ ہی اور اگر ایسے قریب ہون کہ باپ جب چاہے جاکر اپنے بچہ کو دیکھکر واپس ہوکر اپنے گھر مین رات بسر کرے
تو کچھ مضائقہ نہین کہ عورت وہان لیجاوے اور یہی حکم دو گاؤن کے درمیان ہی اور اگر عورت نے شہر کے گاؤن سے نکل کر
شہر مین لیجانا چاہا تو کچھ مضائقہ نہین کیونکہ اسمین بچہ کے حق مین بہتری ہی کہ وہ شہر والون کے اخلاق سیکھ جائیگا اور
اور باپ کے حق مین بھی کچھ ضرر نہین اور اگر اسکے برعکس اُسنے شہر سے نکل کر گاؤن مین لیجانا چاہا تو بچہ کے حق مین
ضرر ہی کیونکہ گنوارون کے اخلاق سیکھیگا تو عورت کو ایسا اختیار نہین ہی ف۔ اگر شوہر و زوجہ مین جدائی ہوئی
اور زوجہ نے بچہ کی پرورش کے لیے اجرت مانگی اور بچہ کی پھوپھی نے کہا کہ مین بغیر اجرت کے اسکی پرورش کرونگی
تو پھوپھی کا حق مقدم ہو جائیگا جبکہ شوہر تنگدست ہو اور یہی صحیح ہی ع۔

باب النفقہ

یہ باب نفقہ کے بیان مین ہی۔ نفقہ وہ روزینہ جو زندگی باقی رکھنے کے واسطے برابر جاری رہے اور نفقہ کا واجب ہونا

Marfat.com

چند اسباب سے ہوتا ہے ازانجملہ زوجیت ہے و قرابت ہے اور انہیں اسباب مین سے ملک ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان بترتیب مذکور ہو گا۔ قال النفقة واجبة للزوجة علی زوجها مسلمة کانت او کافرة اذا سلمت نفسها الی منزله فعلیه نفقتها وکسوتها وسکناها۔ قدوری نے فرمایا کہ زوجہ کے واسطے اپنے شوہر پر نفقہ واجب ہے خواہ زوجہ مسلمہ ہو یا ذمیہ کتابیہ ہو جبکہ وہ اپنی ذات کو شوہر کے گھر مین سپرد کرے تو شوہر پر اُسکا نفقہ ولباس وسکونت واجب ہے ف۔ اقطع نے شرح قدوری مین کہا کہ نفقہ واجب ہونے کے لیے بالاتفاق یہ شرط ہے کہ عورت اپنے آپکو شوہر کے گھر مین سپرد کر دے اور یہی بعض متاخرین مشائخ بلخ کا قول ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور مبسوط کی ظاہر الروایۃ مین مذکور ہے کہ صحیح عقد ہو جانے کے بعد نفقہ واجب ہو جاتا ہے اگرچہ شوہر اُسکو اپنے گھر نہ لیجاوے کیونکہ نفقہ عورت کا حق ہے اور اپنے گھر لیجانا شوہر کا حق ہے پس اگر وہ نہ لیگیا تو اُسنے اپنا حق چھوڑا اس سے عورت کا حق ساقط نہو گا اور اگر اُسنے زوجہ کو لیجانا چاہا اور اُسنے جانے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر انکار کسی حق کی وجہ سے ہے مثلاً مہر بالفعل ادا کرنا ٹھہرا تھا اُسکے وصول کرنے تک انکار کرتی ہے تو بھی اُسکا نفقہ لازم ہے اور اگر اُسنے ناحق انکار کیا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہے اور اگر زوجہ نے نفقہ چاہا اور شوہر نے اسکو اپنے گھر لیجانا نہیں چاہا تو بھی اُسکا نفقہ واجب ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ والاصل فی ذلک قوله تعالی لینفق ذو سعة من سعته وقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف وقوله علیه السلام فی حدیث حجة الوداع ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف۔ اور نفقہ واجب ہونے مین اصل یہ ہے کہ قرآن مجید مین اللہ تعالے نے ایک جگہ یہ حکم دیا کہ وسعت والا بقدر اپنی وسعت کے نفقہ دے اور دوسری جگہ یہ حکم دیا کہ بچہ کے والد پر بچون کی ماؤن کا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے خطبہ مین فرمایا کہ تمہارے اوپر تمہاری عورتون کے لیے اُنکا کھانا اور کپڑا بطور اعتدال واجب ہے ف۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولان النفقة جزاء الاحتباس وکل من کان محبوسا بحق مقصود لغیره کانت نفقته علیه اصله القاضی والعامل فی الصدقات۔ اور اس دلیل سے بھی نفقہ واجب ہے کہ نفقہ روکنے کا عوض ہے تو جو کوئی دوسرے کے حق مقصود کی وجہ سے محبوس ہو تو نفقہ اُسی پر ہو گا یعنی عورت بھی اپنے خاوند کیواسطے محبوس ہے تو خاوند پر نفقہ واجب ہوا اور اسکی اصل قاضی ہے اور جو شخص زکوۃ کے واسطے عامل ہو ف۔ کیونکہ یہ عامل یا قاضی کچھ اپنی ذات کا کام نہیں کرتے بلکہ مسلمانون کے مصالح پورے کرتے ہین تو مسلمانون کے عام حق یعنی بیت المال مین سے بقدر کفایت انکو دینا واجب ہے اور یہی حکم مفتی کا اور وقف کے متولی کا اور میت کے وصی کا اور کافرون سے لڑنے والے مسلمانون کا ہے اسی وجہ سے کہ یہ لوگ دوسرے کا حق مقصود پورا کرتے ہین تو جب اسی طرح زوجہ بھی اپنے خاوند کے واسطے محبوس ہوئی تو شوہر پر اُسکا نفقہ واجب ہے۔ وهذه الدلائل لا فصل فيها فيستوي فيها المسلمة والکافرة۔ اور ان دلیلون مین کوئی تفصیل نہین ہے پس مسلمان زوجہ وکافرہ زوجہ حق نفقہ مین برابر ٹھہرین ف۔ یعنی دلائل مطلقاً زوجہ کے واسطے نفقہ واجب کرتی ہین مسلمہ وکافرہ کی تفصیل نہین کرتی ہین تو زوجہ خواہ مسلمان ہو یا کافرہ ہو اور خواہ مالدار ہو یا فقیرہ ہو اور خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ ہو اور خواہ شوہر کے بیان گئی ہو یا نہ گئی ہو سب کے لیے واجب ہو گا رہا یہ کہ شوہر کی وسعت کے موافق یا عورت کی شان کے لائق کس حساب سے نفقہ واجب ہو گا تو اسکو بیان فرمایا۔ ویعتبر فی ذلک حالهما جمیعا اور نفقہ کی مقدار مین شوہر وزوجہ دونون کے حال کا اعتبار ہے ف۔ حتی کہ اگر شوہر فقیر ہو اور زوجہ رئیسہ ہو تو درمیانی درجہ کا نفقہ لازم ہو گا پھر مرد فقیر جو کچھ ادا نکر سکے وہ اُسپر قرضہ رہیگا۔ قال العبد الضعیف وهذا اختیار الخصاف وعلیه الفتوی وتفسیره انهما اذا کانا موسرین تجب نفقة الیسار وان کانا معسرین فنفقة الاعسار وان کانت معسرة والزوج موسر فنفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ جو قدوری نے اختیار کیا یہ شیخ زاہد خصاف کا قول مختار ہے اور اسی پر فتوی ہے اور اس قول کی تفسیر یہ ہے کہ جب دونون خوشحال ہون تو آسودگی کا

Marfat.com

نفقہ واجب ہوگا اور اگر دونون تنگدست ہون تو تنگی کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر زوجہ فقیرہ ہو اور شوہر مالدار ہو تو فقیر عورتون
سے بڑھکر اور مالدار عورتون سے گھٹکر نفقہ واجب ہوگا۔ وقال الکرخی رح یعتبر حال الزوج وہو قول الشافعی رح
لقولہ تعالے لینفق ذو سعۃ من سعتہ۔ اور شیخ کرخی نے فرمایا کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے
کیونکہ اللہ تعالی نے حکم دیا کہ وسعت والا اپنی وسعت سے نفقہ دے ف۔ اور یہی ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے اور امام محمد رح
مبسوط مین اور حاکم نے کافی مین اور شیخ اسبیجابی نے شرح الطحاوی مین اسی کی تصریح کر دی کہ صرف شوہر کا حال معتبر ہے اور یہی
مذہب کرخی اور بہت سے مشائخ متاخرین مثل صاحب تحفہ و بدائع وغیرہم کا ہے۔ م ف ع۔ وجہ للاول قولہ علیہ السلام
لہندامرأۃ ابی سفیان خذی من مال زوجک ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ اور قول اول یعنی قول خصاف
کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بی بی ہندہ کو فرمایا کہ تو اپنے شوہر کے مال سے اسقدر لے لے جو تجھکو
اور تیرے بچون کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو ف۔ سوائے ترمذی کے باقی ائمہ صحاح نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا
سے روایت کی کہ ہندہ بنت عتبہ جو ابوسفیان کی بی بی تھی اسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ ابوسفیان مرد
بخیل ہے اور مجھے اسقدر نہین دیتا جو مجھے اور میرے بچون کو کافی ہو سوائے اسکے جو مین اسکے مال سے اسکی نادانستگی مین لیلون تو
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسقدر لے جو تجھے اور تیری اولاد کو اعتدال کے ساتھ کافی ہو۔ اعتبر حالہا۔ اس حدیث
مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورت کے حال کا اعتبار کیا۔ وہو الفقہ فان النفقۃ تجب بطریق الکفایۃ والفقیرۃ
لا تفتقر الی کفایۃ الموسرات فلا معنی للزیادۃ۔ اور فقہ یہی ہے کیونکہ نفقہ تو بطور کفایت واجب ہوتا ہے اور جو عورت فقیرہ
ہو اسکو مالدار عورتون کی کفایت درکار نہین ہے تو زیادتی کے کچھ معنی نہین ہین ف۔ یعنی مرد ہر چند بہت مالدار ہو اسکے
مال سے عورت کو بقدر کفایت ملنا چاہیے جبکہ عورت فقیرہ ہو کیونکہ فقیرہ عورت کو مالدارون کی کفایت درکار نہین ہوتی ہے اور
ابوسفیان مالدار آدمی تھے پس اگر مرد ہی کا اعتبار ہوتا تو فراغت کی مقدار لینے کا حکم دیا جاتا۔ مترجم کہتا ہے اسمین دغدغہ یہ ہے
کہ قدر کفایت ایسی صورت مین فرمایا کہ ابوسفیان نے خود نہین دیا بلکہ ابوسفیان سے چھپا کر ہندہ نے لیا تو اسطرح خفیہ لینا شاید
کہ بقدر کفایت ہی جائز ہو۔ ہان یہ بات ہے کہ نفقہ کی راہ سے جائز اسوجہ سے کہ عورت نے اپنا حق لے لیا پس اگر حق اس سے
زائد ہوتا تو وہ بھی جائز ہوتا فافہم واللہ تعالے اعلم۔ واما النص فنحن نقول بموجبہ انہ یخاطب بقدر وسعہ والباقی
دین فی ذمتہ۔ رہا حکم نص یعنے آیت قرآنی مین جو مرد کو بقدر وسعت دینے کا حکم ہے تو ہم اسکے حکم کے موافق قائل ہین کہ اسکو
اپنی وسعت کے لائق دینے کا حکم ہے اور جسقدر باقی رہا وہ اسکے ذمہ قرضہ رہیگا ف۔ یعنی مثلا مرد فقیر پر زوجہ مالدار کا نفقہ بقدر
اوسط لازم آیا اگر مرد فقیر نے تنگی کا نفقہ دیدیا مثلا پانچ روپیہ دیے اور اوسط آٹھ روپیہ ہے تو تین روپیہ اسپر قرضہ رہے حتی کہ جب
کبھی اسکو وسعت ہو تو اسکو ادا کردے۔ ومعنی قولہ بالمعروف الوسط وہو الواجب۔ اور اللہ تعالی نے جو بطور
معروف حکم دیا تو معروف کے معنی درمیانی درجہ کا اور یہی واجب ہے۔ وبہ تبیین انہ لا معنی للتقدیر کما ذہب الیہ الشافعی رح
انہ علی الموسر مدان وعلی المعسر مد وعلی المتوسط مد ونصف مد۔ اور اس کلام سے ظاہر ہوگیا کہ کوئی اندازہ مقدر
کرنے کے کچھ معنی نہین جیسے شافعی رح نے مقدر کردیا کہ خوشحال کے ذمہ نصف صاع اور تنگدست کے ذمہ چہارم صاع اور
متوسط کے ذمہ ڈیڑھ واجب ہے ف۔ تو یہ اندازہ کوئی ضروری نہین ہوسکتا۔ لان ما وجب کفایۃ لا یتقدر شرعا
فی نفسہ۔ کیونکہ جو چیز بطور کفایت واجب ہوتی ہے وہ شرعا اپنی ذات سے کسی اندازہ سے متعین نہین ہوتی ہے ف
کیونکہ لوگون کے حالات مختلف ہوتے ہین بڑھاپے اور جوانی کی غذا مین فرق ہے۔ وان امتنعت من تسلیم نفسہا حتی
یعطیہا مہرہا فلہا النفقۃ۔ اور اگر عورت نے اپنی ذات کو شوہر کے سپرد کرنے سے اس وقت تک انکار کیا کہ اسکو اسکا مہر دیدے

Marfat.com

تو عورت کے واسطے نفقہ واجب ہو ف یعنی عورت کا مہر یا کوئی حصہ فی الحال ادا کرنا ٹھہرا تھا پس عورت نے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینے سے انکار کیا اور کہا کہ پہلے مجھے میرا مہر معجل ادا کرے تو اسکا نفقہ ساقط نہو گا۔ لانہ منع بحق فکان فوت الاحتباس لمعنی من قبلہ فیجعل کلا فائت۔ کیونکہ یہ روکنا ایک حق کے ساتھ ہے تو عورت کا محبوس نہونا ایک ایسی وجہ سے ہوا جو شوہر کی طرف سے پیدا ہوئی ہے تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ عورت نے نہیں روکا بلکہ محبوس رہی ف لیکن واضح ہو کہ مہر کے واسطے جب عورت نے اپنے آپ کو روکا پس اگر وطی واقع ہونے سے پہلے ہو یا زبردستی وطی کے بعد ہو تو باتفاق یہی حکم ہے کہ نفقہ ساقط نہو گا اور اگر اسکی رضامندی سے وطی واقع ہو چکی پھر اُسنے مہر کے واسطے روکا تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک نفقہ ساقط ہوگا۔ ع۔ وان نشزت فلا نفقۃ لہا حتی تعود الی منزلہ لان فوات الاحتباس منہا واذا عادت جاء الاحتباس فتجب النفقۃ بخلاف ما اذا امتنعت من التمکین فی بیت الزوج لان الاحتباس قائم والزوج یقدر علی الوطی کرہا۔ اور اگر عورت نے نافرمانی و سرکشی کی تو اسکے واسطے نفقہ نہیں ہے یہانتک کہ وہ سرکشی چھوڑ کر شوہر کے گھر واپس آوے کیونکہ اُسنے اپنا محبوس ہونا اپنی طرف سے دور کیا یعنی نفقہ اُسکے احتباس پر واجب تھا اور جب اُسنے احتباس خود کھو یا تو نفقہ بھی گیا اور جب اُسنے سرکشی چھوڑی تو پھر محتبس ہو گئی پس پھر نفقہ واجب ہوگا بخلاف اسکے جب عورت اپنے شوہر کے گھر میں موجود ہے مگر وطی کا قابو دینے سے انکار کرلی ہے تو نفقہ ساقط نہو گا کیونکہ احتباس موجود ہے اور شوہر اُس سے زبردستی وطی کرسکتا ہے ف اور احتباس سے یہی مراد ہے کہ عورت اپنے شوہر کی اسطرح پابند ہو کہ اُس سے وطی کرنا ممکن ہو۔ وان کانت صغیرۃ لا یستمتع بہا فلا نفقۃ۔ اور اگر زوجہ صغیرہ ہو جس سے تمتع یعنی جماع نہیں ہو سکتا تو اُسکے واسطے نفقہ نہیں ہے ف اور یہی جمہور علما کا قول ہے۔ لان امتناع الاستمتاع لمعنی فیہا والاحتباس الموجب ما یکون وسیلۃ الی مقصود مستحق بالنکاح ولم یوجد بخلاف المریضۃ علی ما نبین وقال الشافعی رح لہا النفقۃ لانہا عوض عن الملک عندہ کما فی المملوکۃ بملک الیمین ولنا ان المہر عوض عن الملک ولا یجتمع العوضات عن معوض واحد فلہا المہر دون النفقۃ۔ کیونکہ وطی ممتنع ہونا ایک ایسی وجہ سے ہے جو عورت میں موجود ہے اور جس احتباس سے نفقہ واجب ہوتا ہے وہ احتباس ہے جو نکاح کا مقصود حاصل ہونے کا وسیلہ ہو اور ایسا احتباس نہیں پایا گیا برخلاف مریضہ عورت کے کہ اُسکا نفقہ ساقط نہیں ہوتا چنانچہ ہم عنقریب بیان کرینگے اور شافعی نے کہا کہ صغیرہ کے واسطے نفقہ واجب ہے کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ شوہر کے ملک کا عوض ہے جیسے اُس عورت کا نفقہ جسکی ذات کا مالک ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا عوض تو مہر ہے اور ایک ہی شے کے کئی عوض جمع نہیں ہوتے ہیں تو صغیرہ عورت میں ملک نکاح کا عوض صرف مہر ہے نفقہ نہیں ہے ف اور یہ ایسی صغیرہ کا حکم ہے جسکی جانب کچھ خواہش نہو اور اگر سات آٹھ برس کی لڑکی ہو جسکے ساتھ اگرچہ وطی نہیں ہو سکتی مگر دوسرے طور پر استمتاع ممکن ہے تو اُسکا نفقہ واجب ہوگا جیسے اُس عورت کا نفقہ واجب ہوتا ہے جسکو رتق یا قرن ہو۔ ع۔ وان کان الزوج صغیرا لا یقدر علی الوطی وہی کبیرۃ فلہا النفقۃ من مالہ۔ اور اگر شوہر صغیر ہو جو جماع نہیں کرسکتا حالانکہ زوجہ بالغہ ہے تو شوہر کے مال سے اُسکے لیے نفقہ واجب ہوگا ف اور یہی جمہور علما کا قول ہے۔ لان التسلیم تحقق منہا وانما العجز من قبلہ فصار کالمجبوب والعنین۔ کیونکہ عورت کی طرف سے اپنے آپ کو سپرد کرنا پایا گیا اور عاجزی فقط شوہر کی طرف سے ہے تو مانند مجبوب و عنین کے ہوگیا ف پس جیسے مجبوب و عنین کی زوجہ کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسیطرح اس صغیر کی زوجہ کا نفقہ بھی واجب ہوگا اور اگر دونوں صغیر ہوں کہ قابل جماع نہیں ہیں تو باوجود جماع زوجہ کا نفقہ واجب نہو گا۔ الذخیرہ۔ واذا حبست المرأۃ فی دین فلا نفقۃ لہا لان فوت الاحتباس منہا بالمماطلۃ وان لم یکن منہا بان کانت عاجزۃ فلیس منہ

کیونکہ احتباس زائل کرنا خود عورت کی طرف سے متحقق ہوا کہ اُسنے ادائے قرض مین ڈھیل ڈالی اور اگر احتباس مثلاً عورت کی
طرف سے نہو اسطرح کہ وہ عورت ادائے قرض سے عاجز ہو تو بھی شوہر کیطرف سے نہین ہے یعنی شوہر سے نفقہ کا مطالبہ نہین
ہو سکتا۔ وکذا اذا غصبها رجل کرها فذهب بها وعن ابی یوسف رح ان لها النفقة والفتوی علی الاول لان
فوت الاحتباس لیس منه لیجعل باقیا تقدیرا وکذا اذا حجت مع محرم لان فوت الاحتباس منها وعن ابی یوسف رح
ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر ولکن تجب علیه نفقة الحضر دون السفر لانها هی المستحقة علیه ولو سافر
معها الزوج تجب النفقة بالاتفاق لان الاحتباس قائم لقیامه علیها وتجب نفقة الحضر دون السفر ولا تجب
الکراء لما قلنا۔ اور اگر عورت کو کوئی مرد زبردستی غصب کر کے لیگیا تو بھی یہی حکم ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ابو یوسف سے
نوادر مین روایت ہے کہ مغصوبہ عورت کے واسطے نفقہ ہوگا ولیکن فتوےٰ قول اول یعنی ظاہر الروایۃ پر ہے کیونکہ احتباس زائل
کرنا کچھ شوہر کی طرف سے نہین ہے تاکہ حکماً باقی ٹھہرایا جائے اور اسیطرح اگر عورت نے اپنے محرم کے ساتھ حج کیا تو بھی اُسکا
نفقہ ساقط ہے کیونکہ احتباس زائل کرنا عورت کی طرف سے ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس عورت کے واسطے نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ فرض ادا کرنا ایک عذر ہے یعنے پھر نفقہ ساقط نہوگا ولیکن شوہر پر حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا نہوگا یعنی سفر مین
جو زیادہ خرچ پڑتا ہے وہ واجب نہوگا کیونکہ حضر ہی کا نفقہ شوہر پر واجب ہوا ہے اور اگر عورت کے ساتھ شوہر نے بھی سفر کیا
تو بالاتفاق نفقہ واجب ہوگا کیونکہ احتباس ابھی موجود ہے کیونکہ شوہر اسکے ساتھ قائم ہے لیکن حضر کا نفقہ واجب ہوگا سفر کا
نہین ہوگا اور کرایہ بھی واجب نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی نفقہ حضری اُسکے شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ وان
مرضت فی منزل الزوج فلها النفقة۔ اور اگر اپنے شوہر کے گھر مین عورت مریضہ ہوئی تو اُسکے واسطے نفقہ واجب ہوگا۔
ف۔ ظاہر الروایۃ یہی ہے مطلقاً مریضہ کے واسطے نفقہ واجب ہے خواہ مرض مانع جماع ہو یا نہو جیسے حیض مین ہوتا ہے۔ والقیاس
ان لا نفقة لها اذا کان مرضا یمنع من الجماع لفوات الاحتباس للاستمتاع وجه الاستحسان ان الاحتباس قائم
فانه یستانس بها ویمسها وتحفظ البیت والمانع بعارض فاشبه الحیض وعن ابی یوسف رح انها اذا سلمت
نفسها ثم مرضت تجب النفقة لتحقق التسلیم ولو مرضت ثم سلمت لا تجب لان التسلیم لم یصح قالوا هذا حسن
وفی لفظ الکتاب ما یشیر الیه۔ اور قیاس یہ ہے کہ تقاضا تھا کہ عورت کے واسطے نفقہ واجب نہو جبکہ ایسا مرض ہو جو جماع سے
مانع ہے کیونکہ استمتاع کا احتباس جاتا رہا لیکن استحساناً ساقط نہوگا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت ہنوز محتبس ہے کیونکہ شوہر
اُس سے انس پاتا ہے اور اُسکو مساس کرتا اور وہ اُسکے گھر کی حفاظت کرتی ہے اور وطی کی روک بوجہ ایک عارضہ کے ہے تو حیض
کے مشابہ ہوگئی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عورت نے جب اپنے آپ کو سپرد کر دیا پھر بیمار ہوئی تو نفقہ واجب رہیگا اور اگر پہلے
بیمار ہوئی پھر اپنے آپ کو سپرد کیا تو نفقہ واجب نہوگا کیونکہ پہلی صورت مین سپرد کرنا پایا گیا اور دوسری صورت مین سپرد کرنا صحیح نہوا اور
علماء مشائخ نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے اور متن کی عبارت مین بھی ایسا لفظ موجود ہے جو اس جانب اشارہ کرتا ہے ف۔ کیونکہ کتاب مین
یہ کہا کہ وہ شوہر کے گھر مین بیمار پڑی تو اس سے سمجھا گیا کہ اُسنے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کر دیا تب بیمار ہوئی۔ قال وتفرض
علی الزوج النفقة اذا کان موسرا ونفقة خادمها۔ اور جب شوہر تونگر ہو تو اسپر زوجہ کا اور زوجہ کے خادمہ کا نفقہ فرض
کیا جائیگا ف۔ اور خادم عربی عبارت مین خدمت کرنے والے آدمی کو کہتے ہین خواہ لونڈی ہو یا غلام ہو پس اگر عورت
کے پاس ان دونون مین سے کوئی ہو تو ایک کا نفقہ واجب ہوگا اور اسپر عارفون فقہا کا اتفاق ہے بشرطیکہ شوہر تونگر ہو ورنہ
نہین ہے۔ والمراد بهذا بیان نفقة الخادم ولهذا ذکر فی بعض النسخ وتفرض علی الزوج اذا کان موسرا النفقة
خادمها ووجهه ان کفایتها واجبة علیه وهذا من تمامها اذ لا بد لها منه۔ اور یہاں پھر اس مسئلہ کو بیان کرنے سے

مراد یہ ہے کہ خادم کا نفقہ واجب ہونا ظاہر ہوا اسی واسطے بعض نسخون مین یہان مذکور ہے۔ یفرض علی الزوج اذا کان موسرا نفقۃ
خادمہا یعنی جب شوہر تونگر ہو تو اُسپر زوجہ کے خادم کا نفقہ فرض کیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر پر زوجہ کی کفایت واجب ہے
اور کفایت کے پورے کرنے مین سے یہ بھی کہ اُسکے خادم کو نفقہ دے کیونکہ عورت کے واسطے ایک خادم ضرور ہے ف۔ کہ یہ
خادمہ اُسکی مملوک ہو یا نوکر ہو تو بعض مشائخ نے صرف مملوک کا نفقہ واجب رکھا اور بعضون نے عام رکھا ہے ع۔ ولا تفرض لاکثر
من نفقۃ خادم واحد وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ اور ایک خادم سے زیادہ کا نفقہ نہین فرض کیا جائیگا اور یہ امام
ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہے ف۔ اور یہی جمہور علما اور ائمہ ثلثہ کا قول ہے اور حاکم شہید وکرخی وقدوری نے کچھ اختلاف نہین ذکر کیا
بلکہ بیہقی واسبیجابی وصاحب مختلف نے اختلاف ذکر کیا جسکو شیخ مصنف نے بیان کیا ہے ع۔ وقال ابویوسف رح تفرض
لخادمین لانہا تحتاج الی احدہما لمصالح الداخل والی الآخر لمصالح الخارج۔ اور ابویوسف نے فرمایا کہ اُسکے
دو خادمون کا نفقہ فرض کیا جائیگا کیونکہ اُسکو ضرورت ہے کہ ایک خادم گھر کے اندر کام کرے اور دوسرا باہر کے کام بجالاوے
ف۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر عورت بہت تونگر ہو جسکے ساتھ جہیز مین بہت سی خدمت والیان آئی ہون
تو سب خادمون کا نفقہ واجب ہوگا اور یہی ہشام نے امام محمد سے روایت کی اور اسی کو شیخ طحاوی نے اختیار کیا ولیکن تحفہ مین
ہے کہ امام ابویوسف سے جو روایت ذکر کرتے ہین وہ مشہور نہین ہے بلکہ ابویوسف سے مشہور روایت مثل قول امام ابوحنیفہ
ومحمد ہے ع۔ ولہما ان الواحد یقوم بالامرین فلا ضرورۃ الی اثنین ولانہ لو تولی کفایتہا بنفسہ کان کافیا
فکذا اذا اقام الواحد مقام نفسہ وقالوا ان الزوج الموسر یلزمہ من نفقۃ الخادم ما یلزم المعسر من نفقۃ
امرأتہ وہو ادنی الکفایۃ وقولہ فی الکتاب اذا کان موسرا اشارۃ انہ لا تجب نفقۃ الخادم عند اعسارہ
وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وہو الاصح خلافا لما قالہ محمد رح لان الواجب علی المعسر ادنی الکفایۃ
وہی قد تکتفی بخدمۃ نفسہا۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ ایک خادم دونون کامون کو پورا کرسکتا ہے تو دو آدمیون
کی کوئی ضرورت نہین اور یہ دلیل ہے کہ اگر شوہر خود اپنی زوجہ کے کامون کی برداشت کرلے تو کافی ہوجائیگا تو یہین جب اوسنے
اپنی جگہ ایک شخص کو مقرر کردیا تو بھی کافی ہے۔ پھر مشائخ نے فرمایا کہ مالدار شوہر کو زوجہ کے خادم کے نفقہ مین اسیقدر دینا لازم
ہوگا جسقدر مفلس شوہر کو اپنی زوجہ کے نفقہ مین لازم ہوتا ہے یعنی ادنے درجہ کفایت دینا پڑیگا اور قدوری نے کتاب مین فرمایا
کہ نفقہ خادم اُسوقت لازم ہوگا کہ جب شوہر مالدار ہو تو یہ اشارہ ہے کہ اگر شوہر تنگدست ہو تو اُسپر خادم کا نفقہ واجب نہین ہے
اور یہی حسن نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا اور یہی اصح ہے برخلاف قول امام محمد کے جو کہتے ہین کہ تنگدست پر بھی نفقہ خادم
لازم ہوگا کہ یہ صحیح نہین ہے کیونکہ تنگدست پر تو یہی واجب ہے کہ ادنے درجہ کفایت دیوے اور زوجہ کبھی بذات خود اپنے کام
کی کفایت کرلیتی ہے ف۔ واضح ہو کہ مالدار شوہر سے یہ مراد ہے کہ اُسکو اتنا مقدور ہو جس سے اُسپر صدقہ حرام ہو اور اتنا
مقدور ضرور نہین کہ جس سے اُسپر زکوۃ واجب ہو اور واضح ہو کہ زوجہ وخادم کے نفقہ مین اگرچہ فرق ہے لیکن روٹی مین
فرق نہوگا بلکہ جسطرح جو سے روٹی کھائی جاتی ہے اسمین فرق ہوگا اور اُسمین اعلی درجہ گوشت کا ہے اور اوسط درجہ روغن
زیتون کا اور ادنی درجہ نمک ہے ع ن۔ ومن اعسر بنفقۃ امرأتہ لم یفرق بینہما ویقال لہا استدینی علیہ
اور جو شخص اپنی زوجہ کو نفقہ دینے سے تنگدست ہوگیا یعنے عاجز ہوگیا تو اُن دونون مین جدائی نہ کیجائیگی بلکہ قاضی
اس عورت سے کہیگا کہ اپنے شوہر کے ذمہ پر قرضہ لے لے ف۔ یعنی اناج کو اُدھار خریدے اس غرض پر کہ شوہر کے
مال سے دام ادا ہونگے ع۔ وقال الشافعی رح یفرق لانہ عجز عن الامساک بالمعروف فینوب القاضی منابہ
فی التفریق کما فی الجب والعنۃ بل اولی لان الحاجۃ الی النفقۃ اقوی ولنا ان حقہ یبطل وحقہا یتاخر

Marfat.com

والاول اقوی فی الضرر وہذا لان النفقۃ تصیر دینا بفرض القاضی فتستوفی فی الزمان الثانی وفوت
المال وہو تابع فی النکاح لا یلحق بما ہو المقصود وہو التناسل وفائدۃ الامر بالاستدانۃ مع الفرض ان
یمکنہا احالۃ الغریم علی الزوج فاما اذا کانت الاستدانۃ بغیر امر القاضی کانت المطالبۃ علیہا دون الزوج
اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونون مین تفریق کردیجائے کیونکہ شوہر اُسکو رواج کے موافق اپنے پاس رکھنے سے عاجز ہو گیا
تو خوبصورتی کے ساتھ چھوڑنا لازم آیا تو قاضی جدا کرنے مین اُسکا قائم مقام ہو جائیگا جیسے مجبوب و عنین کی صورت مین ہی بلکہ
نفقہ سے عاجز کی صورت مین بدرجہ اولے ہوگا کیونکہ نفقہ کی حاجت بہت قوی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اگر تفریق کیجائے تو
مرد کا حق مٹا جاتا ہی اور عورت کا حق ایسا ہی کہ اُسمین تاخیر ہو سکتی ہی یعنی شوہر کے ذمہ قرضہ رہی اور مرد کا حق مٹانا ضرر مین بڑھا
ہوا ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ جب قاضی نے نفقہ مقرر کر دیا تو وہ شوہر کے ذمہ قرضہ ہو جاتا ہی پس عورت اُس سے آیندہ زمانہ مین
وصول کریگی اور نکاح مین مال تابع ہوتا ہی تو اسکو اصلی مقصود کے ساتھ نہین ملایا جائیگا اور اصلی مقصود نکاح کا نسل جاری ہونا
ہی اور نفقہ فرض کرنے کے ساتھ قرضہ لینے کا حکم دینا اس فائدہ سے ہی کہ عورت اپنے قرضخواہ کو اپنے شوہر پر حوالہ کر سکتی ہی
اور اگر اُسنے بغیر حکم قاضی کے قرضہ لیا تو قرضخواہ کا مطالبہ اسی عورت پر ہوگا شوہر پر نہین ہوگا **ف** خلاصہ یہ ہی کہ امام شافعی
نے نفقہ سے عاجز کو عنین پر قیاس کیا ہی اور اسکا جواب یہ دیا کہ قیاس ٹھیک نہین ہی اسواسطے کہ نکاح کا اصلی مقصود بچے پیدا
ہو کر نسل جاری ہوتا ہی اور عنین جب اس سے عاجز ہی تو نکاح سے کوئی فائدہ نہین پس تفریق کر دی گئی اور جو شخص نفقہ سے
عاجز ہی وہ صرف مال سے عاجز ہی اور یہ اصلی مقصود نکاح نہین ہی بلکہ تابع ہی تو وہ مثل عنین کے نہین ہوا پس تفریق نہ کیجائیگی بلکہ
قاضی عورت کا نفقہ مقرر کر کے اُسکو اجازت دیگا کہ شوہر پر قرضہ لے اور اس حکم کا فائدہ یہ ہی کہ عورت کو یہ اختیار رہیگا کہ قرضخواہ
کو شوہر پر اُترا دے اور اگر بغیر حکم قاضی ہو تو اُترائی کرنا نہین جائز ہی۔ واذا قضی القاضی لہا بنفقۃ الاعسار ثم ایسر
فخاصمتہ تمم لہا نفقۃ الموسر لان النفقۃ تختلف بحسب الیسار والاعسار وما قضی بہ تقدیر لنفقۃ لم تجب فاذا
تبدل حالہ لہا المطالبۃ بتمام حقہا۔ اور اگر قاضی نے عورت کے واسطے تنگی کا نفقہ فرض کر دیا پھر اُسکا شوہر مالدار ہو گیا پس
عورت نے اُس سے مخاصمت کی تو قاضی اُسکے لیے فراخی کا نفقہ پورا کر دیگا کیونکہ فراخی اور تنگی کے موافق نفقہ بھی مختلف ہوتا ہی
اور قاضی نے جو حکم دیا وہ ایسے نفقہ کے واسطے اندازہ نہین ہی جو ابھی واجب ہی نہین ہوا پس جب شوہر کا حال بدل گیا تو زوجہ
کو اپنا پورا حق مطالبہ کرنے کا اختیار ہی **ف** یعنی نفقہ تو آیندہ ایام کے واسطے ابھی سے واجب نہین ہوتا بلکہ جو دن آتا جاوے
اُسدن کا واجب ہوتا جائیگا پس قاضی نے اسوقت جو اندازہ مقرر کر دیا وہ اسی دن کے واجب نفقہ کا اندازہ ہی لیکن جبتک وہ
تنگدست رہے ہر روز یہی اندازہ رہیگا لہذا جو اول روز حکم دیا وہی برابر باقی رہے یہانتک کہ شوہر کو تنگدستی سے فراخی حاصل ہو
تو حالت بدلیگی پس پہلا اندازہ کافی نہوگا لہذا اندازہ بدل دیا جائیگا جبکہ عورت مطالبہ کرے۔ واذا مضت مدۃ لم ینفق
الزوج علیہا وطالبتہ بذلک فلا شی لہا الا ان یکون القاضی فرض لہا النفقۃ او صالحت الزوج علی مقدار
نفقتہا فیقضی لہا بنفقۃ ما مضی۔ اور اگر ایک مدت گذر گئی کہ شوہر نے زوجہ کو نفقہ نہین دیا پھر زوجہ نے اُس سے نفقہ گذشتہ
کا مطالبہ کیا تو عورت کو کچھ نہین ملیگا مگر دو صورتون مین ایک یہ کہ قاضی نے اُسکے واسطے کوئی مقدار نفقہ مفروض کی ہو دوم یہ ہو کہ اُسنے
اپنے شوہر سے کسی مقدار نفقہ پر صلح کر لی ہو تو اسی حساب سے قاضی اُسکے لیے نفقہ گذشتہ کا حکم دیدیگا۔ لان النفقۃ صلۃ ولیست
بعوض عندنا علی ما مر من قبل فلا یستحکم الوجوب فیہا الا بالقضاء کالہبۃ لا توجب الملک الا بمؤکد وہو القبض
والصلح بمنزلۃ القضاء لان ولایتہ علی نفسہا اقوی من ولایۃ القاضی بخلاف المہر لانہ عوض۔ کیونکہ نفقہ گذارے کا
علیحدہ ہمارے نزدیک صلہ ہی [illegible] ملک نہین ہی چنانچہ سابق بیان ہو چکا تو اُسکا واجب ہونا مستحکم نہین ہوتا مگر جبکہ قاضی کا حکم ہو جائے

جیسے ہبہ کی صورت مین ملک واجب نہین ہوجاتی مگر جبکہ موہوب لینے والی چیز پر قبضہ پاجاوے اور صلح کی بمنزلہ حکم قاضی کے
کیونکہ شوہر کی ولایت اپنی ذات پر قاضی کی ولایت سے بڑھکر ہی برخلاف مہر کے کہ وہ عوض ہوتا ہی ف ـــ تو وہ بغیر حکم کے
لازم ہوجائیگا۔ وان مات الزوج بعد ما قضی علیہ بالنفقۃ ومضی شہور سقطت النفقۃ۔ اور اگر شوہر پر نفقہ کا حکم
دیدیا گیا پھر وہ مرگیا اور کچھ مہینے گذر گئے تو انکا نفقہ ساقط ہوگیا ف ـــ اسمین ائمہ ثلثہ کا خلاف ہی۔ اور اگر قاضی نے بعد نفقہ
فرض کرنے کے عورت کو حکم دیا کہ اپنے شوہر پر قرضہ لے اور اُسنے اُدھار لیا پھر دونون مین سے کوئی مرا تو صحیح یہ کہ نفقہ ساقط
نہوگا اور یونہی اگر شوہر نے اسکو طلاق دیدی ہو تو بھی صحیح روایت یہ کہ ساقط نہوگا اور اگر قاضی نے قرضہ لینے کا حکم نہین دیا
تو ساقط ہوجائیگا جیسا متن مین ہی۔ وکذا اذا ماتت الزوجۃ لان النفقۃ صلۃ والصلات تسقط بالموت کالہبۃ
تبطل بالموت قبل القبض وقال الشافعی رح تصیر دینا قبل القضاء ولا تسقط بالموت لانہ عوض عندہ فصار
کسائر الدیون وجوابہ قد بیناہ۔ اور یونہی اگر زوجہ مرگئی تو بھی ساقط ہوجائیگا کیونکہ نفقہ تو ایک عطیہ ہی اور ایسی عطایا
بوجہ موت کے ساقط ہوجاتی ہین جیسے کوئی چیز ہبہ کی اور موہوب لہ کے قبضہ کرنے سے پہلے ہبہ کرنے والا مرگیا تو ہبہ باطل ہوجاتا ہے
اور شافعی نے کہا کہ حکم قاضی سے پہلے بھی شوہر کے ذمہ قرضہ ہوجائیگا اور اسکے مرنے سے ساقط نہوگا کیونکہ انکے نزدیک نفقہ
ایک عوض ہی تو دیگر قرضون کے مانند ہوگیا اور اسکا جواب ہم بیان کرچکے ہین۔ وان اسلفہا النفقۃ السنۃ ای عجلہا ثم مات
لم یسترجع منہا بشئ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد یحتسب لہا نفقۃ ما مضی وما بقی للزوج وہو
قول الشافعی۔ اور اگر شوہر نے زوجہ کو ایکسال کا نفقہ دیدیا یعنی پیشگی دیدیا پھر شوہر مرگیا تو عورت سے کچھ واپس نہین
لیا جائیگا اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ جسقدر زمانہ گذرا اُسکا نفقہ حساب کرکے عورت کو دیا جاوے اور
باقی شوہر کا ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی ف ـــ اور یہی امام احمد کا قول ہی اور اگر یہ نفقہ عورت کے پاس تلف ہوگیا ہو تو
بالاتفاق واپس نہ لیا جائیگا۔ وعلی ہذا الخلاف الکسوۃ لانہا استعجلت عوضا عما تستحقہ علیہ بالاحتباس وقد
بطل الاستحقاق بالموت فیبطل العوض بقدرہ کرزق القاضی وعطاء المقاتلۃ ولہما انہ صلۃ وقد اتصل
بہ القبض ولا رجوع فی الصلات بعد الموت لانتہاء حکمہا کما فی الہبۃ ولہذا لو ہلکت من غیر استہلاک لا یسترد
شئ منہا بالاجماع وعن محمد رح انہا اذا قبضت نفقۃ الشہر او ما دونہ لا یسترجع منہا شئ لانہ یسیر فصار فی حکم الحال
اور یہی اختلاف لباس مین ہی کیونکہ شوہر کے روکنے سے جس چیز کا استحقاق اُسکو شوہر پر حاصل ہوا تھا وہ اُسنے پیشگی بطور عوض
لے لیا اور شوہر کے مرنے سے وہ استحقاق باطل ہوگیا تو اسی کے حساب سے عوض بھی باطل ہوگیا جیسے قاضی کا روزینہ اور مجاہد
کا عطیہ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہی کہ نفقہ ایک عطیہ ہی حالانکہ وہ عورت کے قبضہ مین آچکا اور عطیات بعد موت کے
واپس نہین دیئے جاتے کیونکہ اُنکا حکم پورا ہوجاتا ہی جیسے ہبہ مین حکم ہی اور اسیوجہ سے اگر یہ نفقہ بغیر عورت کے تلف کرنے کے
ضائع ہوگیا تو بالاجماع اُس سے کچھ واپس نہ لیا جائیگا اور امام محمد سے دوسری روایت یہ ہی کہ اگر عورت نے ایک مہینا یا کم کا نفقہ وصول
کیا ہو تو شوہر کے مرنے پر اُس سے کچھ واپس نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ ایک تھوڑی سی چیز ہی گویا فی الحال کا نفقہ ہوگا۔ واذا
تزوج العبد حرۃ فنفقتہا دین علیہ یباع فیہا ومعناہ اذا تزوج باذن المولی لانہ دین وجب فی ذمتہ لوجود
سببہ وقد ظہر وجوبہ فی حق المولی فیتعلق برقبتہ کدین التجارۃ فی العبد التاجر ولہ ان یفدی لان حقہ فی
النفقۃ لا فی عین الرقبۃ ولو مات العبد سقطت وکذا اذا قتل فی الصحیح لانہ صلۃ۔ اور اگر غلام نے کسی آزاد عورت
سے نکاح کیا تو اسکا نفقہ غلام پر قرض ہوگا کہ وہ نفقہ مین فروخت کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ غلام نے مولی کی اجازت سے نکاح
کیا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ نفقہ ایک قرضہ ہی جو غلام کے ذمہ واجب ہوا کیونکہ اسکے واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور اسکا وجوب ہو

Marfat.com

اسکے مولی کے حق مین بھی ظاہر ہوگا کیونکہ اُسنے راضی ہوکر اجازت دی تھی تو یہ قرضہ غلام کی گردن سے متعلق ہوگا جیسے تاجر غلام
کی گردن سے تجارت کا قرضہ متعلق ہوتا ہی ولیکن مولی کو یہ اختیار ہی کہ غلام کا فدیہ دیدے کیونکہ عورت کا حق صرف نفقہ مین ہی
نہ کہ غلام کی گردن مین - اور اگر وہ غلام مرگیا تو نفقہ ساقط ہوگیا اور اسیطرح اگر قتل کیا گیا تو بھی صحیح قول پر ساقط ہوگیا کیونکہ
نفقہ تو زندگی کا علیہ ہی ف ۔ غلام تاجر وہ غلام ہی جسکو مولی نے تجارت کی اجازت دی پھر اُسنے اُدھار قرض معاملہ
کرکے اپنی گردن پر قرضہ کرلیا تو وہ قرضہ مین فروخت کیا جائیگا لیکن مولی کو اختیار ہی کہ اُسکا فدیہ دیدے یعنی قرضہ ادا کردے
اسیطرح یہ غلام جسنے مولی کی اجازت سے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا اور مولوی نے فرمایا کہ مہر کے واسطے بھی فروخت
کیا جائیگا لیکن جب ایکبار فروخت کیا گیا اور پورا مہر ادا نہوا تو باقی کے لیے مشتری کے پاس سے فروخت نہوگا بلکہ جب کبھی
آزاد کیا جائے تب عورت مطالبہ کرسکتی ہی بر خلاف نفقہ کے کہ اگر بہت نفقہ چڑھ گیا اور فروخت کرکے ادا کیا گیا پھر مشتری
کے پاس ایک مدت کا نفقہ چڑھ گیا تو دوبارہ فروخت کیا جائیگا کیونکہ نفقہ جدید قرضہ پیدا ہوتا جاتا ہی حتی کہ بار بار اُسکے لیے
فروخت ہوگا - م ع - وان تزوج الحر امة فبوأها مولاها معه منزلا فعليه النفقة لانه تحقق الاحتباس وان لم يبوئها
فلا نفقة لها لعدم الاحتباس والتبوئة ان يخلي بينها وبينه في منزله ولا يستخدمها ولو استخدمها بعد التبوئة
سقطت النفقة لانه فات الاحتباس والتبوئة غير لازمة على ما مر في النكاح ولو خدمته الجارية احيانا من
غير ان يستخدمها لا يسقط النفقة لانه لم يستخدمها ليكون استردادا والمدبرة وام الولد في هذا كالامة - اور اگر
مرد آزاد نے کسی شخص کی باندی سے نکاح کیا اور مولی نے اپنی باندی کو اُسکے ساتھ رات کو الگ رہنے دیا تو اُسپر نفقہ واجب
ہوگا کیونکہ احتباس پایا گیا اگر رات مین الگ نہین بسایا تو باندی کے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ احتباس نہین ہی اور
رات کو الگ بسانے سے یہ مراد ہی کہ باندی کو شوہر کے ساتھ اُسکے گھر مین رہنے دے اور باندی سے اپنی خدمت نہ لے
اور اگر پہلے بسایا پھر باندی کو اپنی خدمت مین لے لیا تو نفقہ ساقط ہوجائیگا کیونکہ احتباس جاتا رہا اور بسانا مولی پر لازم
نہین ہی جیساکہ کتاب النکاح مین گذرا اور اگر باندی نے خود کبھی کبھی مولی کی خدمت کی بغیر اسکے کہ مولی اُس سے اپنی خدمت
کو کہے تو نفقہ نہین ساقط ہوگا کیونکہ مولی نے اُسکو واپس لینے کے طور پر خدمت نہین لی اور اگر باندی مدبرہ یا ام ولد ہو
تو اُسکا حکم مثل محض باندی کے ہی -

فصل - وعلى الزوج ان يسكنها في دار مفردة ليس فيها احد من اهله الا ان تختار ذلك لان السكنى من
كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه الله تعالى مقرونا بالنفقة واذا وجب حقا لها ليس له ان يشرك غيرها
فيه لانها تتضرر به فانها لا تامن على متاعها ويمنعها من المعاشرة مع زوجها ومن الاستمتاع الا ان تختار لانها
رضيت بانتقاص حقها - اور شوہر پر واجب ہی کہ عورت کو علٰحدہ گھر مین جسمین شوہر والون مین سے کوئی نہو بسا دے الا
آنکہ عورت خود شوہر والون کے ساتھ رہنا پسند کرے کیونکہ عورت کے کفایات مین سے سکونت بھی ہی تو نفقہ کیطرح وہ بھی
شوہر پر واجب ہی اور اللہ تعالے نے نفقہ کے ساتھ ملاکر اسکو بھی واجب کیا ہی اور جب سکونت عورت کے واسطے حق لازم ہی
ہوئی تو مرد کو یہ روا نہین ہی کہ اسکے حق مین غیر کو شریک کرے کیونکہ عورت کو اس سے ضرر ہوتا ہی کیونکہ ایک تو وہ اپنے اسباب
سے بیخوف نہوگی اور دوسرے غیر کی شرم سے شوہر کے ساتھ مل جل کر نہین رہ سکتی اور قریب سے جماع وغیرہ تعلقات سے رکی
ہوگی لیکن اگر عورت خود ہی اس بات پر راضی ہو کہ سسرال والون کے ساتھ رہے تو جائز ہی کیونکہ وہ اپنے حق کی کمی پر خود
راضی ہوگئی - وان كانت له ولد من غيرها فليس له ان يسكنه معها لما بينا ولو اسكنها في بيت من الدار مفرد
وله غلق كفاها لان المقصود قد حصل - اور شوہر کا کوئی لڑکا پہلی زوجہ سے ہو تو اُسکو اختیار نہین کہ لڑکے کو اُسکے ساتھ

Marfat.com

فساد سے بدلیل مذکورہ یا اجنبی عورت کا ضرر وغیرہ اور اگر شوہر نے زوجہ کو گھر کے ایک تنہا بیت مین جسکا بند کرنے کا دروازہ جُدا ہی بسایا تو اس عورت کے واسطے کافی ہی کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا۔ ولہ ان یمنع والدیہا و ولدہا من غیرہ واہلہا من الدخول علیہا لان المنزل ملکہ فلہ حق المنع من دخول ملکہ۔ اور شوہر کو اختیار ہی کہ زوجہ کے والدین کو یا اسکے لڑکے کو جو پہلے خاوند سے ہی اور دوسرے لوگون کو جو عورت کے رشتہ دار ہین عورت کے پاس آنے سے روکے کیونکہ یہ گھر تو شوہر کی ذاتی ملک ہے تو اسکو اپنی ملک مین آنے سے منع کرنے کا اختیار حاصل ہی۔ ولا یمنعہم من النظر الیہا وکلامہا فی ای وقت اختاروا لما فیہ من قطیعۃ الرحم ولیس لہ فی ذلک ضرر وقیل لا یمنع من الدخول والکلام وانما یمنعہم من القرار لان الفتنۃ فی اللباث وتطویل الکلام وقیل لا یمنعہا من الخروج الی الوالدین ولا یمنعہما من الدخول علیہا فی کل جمعۃ وفی غیرہما من المحارم التقدیر بسنۃ وہو الصحیح۔ اور شوہر کو یہ اختیار نہین ہی کہ زوجہ کے والدین وغیرہ کو جب کبھی وہ چاہین اس عورت کی طرف دیکھنے اور اسکے ساتھ باتین کرنے سے منع کرے کیونکہ اسمین ناتا توڑنا لازم آتا ہی اور یہ حرام ہی اور مرد کے حق مین کچھ ضرر نہین ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ باتین کرنے کی طرح اُنکو آنے سے بھی منع نہین کرسکتا بلکہ یہان ٹھہرنے سے منع کرسکتا ہی کیونکہ فساد اگر پیدا ہو تو یہان دیر تک ٹھہرنے اور بہت باتین کرنے سے ہوگا اور اکثر علما نے کہا کہ عورت کو اپنے والدین کے یہان جانے اور اُسکے والدین کو یہان آنے سے ہر جمعہ مین ایک بار منع نہین کرسکتا ہی اور اسی پر فتوی ہی اور سوائے والدین کے دیگر محارم یعنی ایسے ناتے دار جنپر یہ عورت دائمی حرام ہی اُنکی زیارت کا اندازہ ایک سال ہی یعنی سال مین ایک دفعہ خواہ یہ جاوے یا وے آوین اور یہی صحیح ہی۔ واذا غاب الرجل ولہ مال فی ید رجل یعترف بہ وبالزوجیۃ فرض القاضی فی ذلک المال نفقۃ زوجۃ الغائب وولدہ الصغار ووالدیہ وکذا اذا علم القاضی ذلک ولم یعترف بہ لانہ لما اقر بالزوجیۃ والودیعۃ فقد اقر ان حق الاخذ لہا لان لہا ان تاخذ من مال الزوج حقہا من غیر رضاہ واقرار صاحب الید مقبول فی حق نفسہ لا سیما ہہنا فانہ لو انکر احد الامرین لا تقبل بینۃ المرأۃ فیہ لان المودع لیس بخصم فی اثبات الزوجیۃ علیہ ولا المرأۃ خصم فی اثبات حقوق الغائب فاذا ثبت فی حقہ تعدی الی الغائب وکذا اذا کان المال فی یدہ مضاربۃ وکذا الجواب فی الدین وہذا کلہ اذا کان المال من جنس حقہا دراہم او دنانیر او طعاما او کسوۃ من جنس حقہا اما اذا کان من خلاف جنسہ لا تفرض النفقۃ فیہ لانہا یحتاج الی البیع ولا یباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابی حنیفۃ رح فلانہ لا یباع علی الحاضر وکذا علی الغائب واما عندہما فلانہ ان کان یقضی علی الحاضر لانہ یعرف امتناعہ لا یقضی علی الغائب لانہ لا یعرف امتناعہ۔ اور اگر شوہر غائب ہو گیا یعنی سفر کو گیا اور اُسکا کچھ مال کسی شخص مثلاً زید کے قبضہ مین ہی جو اُس ودیعت کا اقرار کرتا ہی اور یہ بھی اقرار کرتا ہی کہ یہ عورت اُس شخص غائب کی زوجہ ہی تو قاضی اس مال مین سے اس غائب کی زوجہ اور اُسکے نابالغ اولاد اور اُسکے والدین کا نفقہ مفروض کردیگا اور اسیطرح اگر قاضی کو خود یہ بات معلوم ہو کہ یہ عورت اُسکی زوجہ ہی اور اُسی کا مال زید کے پاس ہی حالانکہ زید نے اسکا اقرار نہین کیا تو بھی قاضی اُس مال سے غائب زوجہ اور صغیر بچون اور والدین کا نفقہ مفروض کریگا کیونکہ جب اُس شخص زید نے زوجیت اور ودیعت دونون کا اقرار کیا تو اُسنے یہ بھی اقرار کیا کہ زوجہ کو اس مال سے لینے کا حق ہی کیونکہ زوجہ کو اختیار ہوتا ہی کہ شوہر کے مال سے بغیر رضامندی شوہر کے بقدر کفایت لے لے (بدلیل ابو سفیان کے زوجہ جسکا نام ہند بنت عتبہ ہی) اور قابض مال کا اقرار اپنے حق مین مقبول ہی خصوصاً اس مقام پر کیونکہ اگر وہ زوجیت یا ودیعت مین سے کسی امر کا انکار کرتا تو اُسپر عورت کے گواہ قبول نہ ہوتے

Marfat.com

کیونکہ زوجیت ثابت کرنے کے واسطے ودیعت رکھنے والا مدعا علیہ نہیں ہو سکتا اور نہ مرد غائب کے حقوق ثابت کرنے میں اسکی
زوجہ مدعی ہو سکتی ہے تو ودیعت رکھنے والے کا اقرار ضرور قبول ہے تو جب اُسکے حق میں یہ امر ثبوت ہو گیا تو غائب کے حق میں بھی
متعدی ہوگا اور اسیطرح اگر اس شخص کے پاس یہ مال بطور مضاربت ہو تو بھی یہی حکم ہے یعنے اگر قابض اس مال مضاربت کا اور
زوجیت کا اقرار کرے یا قاضی کو علم ہو تو قاضی اُسمین سے ان لوگون کا نفقہ مقرر کردیگا اور اسیطرح اگر اس شخص پر غائب کا قرض
ہو تو بھی ایسی صورت مین یہی حکم ہے اور یہ سب حکم اُس صورت مین ہے کہ یہ مال حق عورت کی جنس سے ہو یعنی اُسکے نفقہ کی قسم سے
روپیہ یا اشرفی یا اناج ہو یا حق عورت کی جنس کا کپڑا ہو یعنے جیسا لباس اس عورت کے لیے واجب ہوتا ہے اگر اسی جنس کا
کپڑا زید کے پاس ودیعت ہو تو قاضی اُسمین سے کپڑا دلوا دیگا اور اگر یہ مال خلاف جنس ہو تو قاضی اسمین نفقہ مفروض نکریگا
کیونکہ نفقہ دینے کے واسطے اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے یعنی مثلاً گھر یا غلام یا اسباب ودیعت رکھ گیا ہو تو اُسمین سے نفقہ نہیں
دلا سکتا کیونکہ اُسکے بیچنے کی ضرورت ہے اور غائب کا مال بالاتفاق نہیں بیچا جاتا ہے سوا ابو حنیفہ کے نزدیک تو اسلیے کہ جب حاضر ہی کا
مال نہیں بیچا جاتا تو غائب کا بدرجہ اولی نہیں بیچا جائیگا اور رہا صاحبین کے نزدیک اسواسطے کہ قاضی اگرچہ حاضر پر اُسکا
مال فروخت کرنے کا حکم دیتا ہے اسوجہ سے کہ حاضر کا انکار کرنا اداے حق سے قاضی کو معلوم ہو جاتا ہے اور غائب پر یہ حکم نہیں
کریگا کیونکہ اُسکا انکار کرنا معلوم نہیں ہوا ف۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر شوہر اپنا مال یا کپڑا جو نفقہ و لباس کی جنس سے
ہو کسی کے پاس ودیعت رکھکر سفر کو چلا گیا اور ودیعت رکھنے والا یا مضارب یا قرضدار اس امر کا اقرار کرتا ہے کہ یہ مال
فلان غائب کی ودیعت یا مضاربت یا قرضہ ہے اور یہ بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ عورت اُسکی زوجہ اور یہ بچے اُسکی اولاد صغیر اور یہ
لوگ اُسکے والدین ہین یعنی اُس سے مستحق نفقہ ہین یا قاضی کو خود ان امور کا علم ہے تو قاضی ان لوگون کا نفقہ یا لباس اس
مال سے مقرر کردیگا۔ قال ویاخذ منها کفیلا نظرا للغائب لانها ربما استوفت النفقة او طلقها الزوج و
انقضت عدتها فرق بين هذا وبين الميراث اذا قسم بين ورثة حضور بالبينة ولم يقولوا لا نعلم له وارثا
آخر حيث لا يؤخذ منهم الكفيل عند ابي حنيفة رح لان هناك المكفول له مجهول وههنا معلوم وهو الزوج ثم يحلفها
بالله ما اعطاها النفقة نظرا للغائب۔ اور قاضی اس عورت سے کفیل لے لیگا یعنی ایک شخص ذمہ دار ہو کہ اگر یہ عورت
مستحق نفقہ نہوگی تو غائب کا مال واپس دیگا تاکہ مرد غائب کی نگہداشت رہے کیونکہ شاید اس عورت نے اپنا نفقہ اُس سے پیشگی
وصول کر لیا ہو یا شوہر اسکو طلاق دیگا اور عدت گذر چکی ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس صورت مین کفیل لیا اور میراث
کی صورت مین نہین تو فرق کیا یعنی جبکہ ایک شخص مرا اور اُسکے وارثان حاضرین نے گواہ پیش کیے جنھون نے گواہی دی
کہ یہ لوگ اُسکے وارث ہین اور یہ نہیں کہا کہ ہم اسکے سوائے دوسرا وارث نہیں جانتے ہین تو قاضی انمین میراث تقسیم کردیگا
اور ابو حنیفہ کے نزدیک ان لوگون سے کفیل نہیں لیگا اسواسطے کہ وہ شخص معلوم نہیں جسکے واسطے کفیل لیا جائے اور نفقہ
کی صورت مین معلوم ہے کہ وہ عورت کا شوہر ہے اور اسیطرح مرد غائب کے لحاظ سے اس عورت کو قسم دیگا کہ واللہ اُسنے عورت
کو نفقہ نہیں دیا ہے۔ قال ولا يقضى بنفقة في مال غائب الا لهؤلاء۔ اور قدوری نے فرمایا قاضی کسی غائب کے مال
مین کسی کے نفقہ کا حکم نہ دیگا سوائے ان لوگون کے ف۔ یعنی سوائے زوجہ اور اُسکی اولاد صغیر اور اُسکے والدین کے
یا جو لوگ انکے حکم مین ہون جیسے اولاد بالغین جو نابینا یا اپاہج ہون یا عورتین ہون۔ ووجه الفرق ان نفقة هؤلاء
واجبة قبل قضاء القاضي ولهذا كان لهم ان ياخذوا قبل القضاء فكان قضاء القاضي اعانة لهم اما غيرهم
من المحارم فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز ولو لم يعلم القاضي بذلك و
لم يكن مقرا به فاقامت البينة على الزوجية او لم يخلف مالا فاقامت البينة ليفرض القاضي نفقتها على الغائب

Marfat.com

ویامرہا بالاستدانۃ لایقضی القاضی بذلک لان فی ذلک قضاء علی الغائب — اور فرق کی وجہ یہ ہے یعنی ان لوگوں کا نفقہ واجب کیا جائے اور دوسروں کا واجب نہ ہوگا ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا نفقہ تو قاضی کے حکم سے پہلے واجب تھا اور اسی واسطے ان لوگوں کو جائز تھا کہ قاضی کے حکم سے پہلے لے لیویں لیکن جب غائب ال انکو نہ ملتا پس قاضی کا حکم ان لوگوں کے واسطے اعانت ہوگیا رہے دوسرے محارم جنکا نفقہ بوجہ محتاجی کے اس شخص کے ذمہ آوے تو انکا نفقہ واجب جب ہی ہوگا کہ قاضی حکم دیوے کیونکہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے اور غائب پر قاضی کا حکم دینا جائز نہیں پس قاضی دوسروں کے نفقہ کا حکم نہ دیگا اور رہی یہ صورت کہ اگر قاضی کو اس عورت کا زوجہ ہونا معلوم نہ ہو اور جس شخص کے پاس مال ہے وہ بھی اسکا اقرار نہیں کرتا پس عورت نے اپنی زوجہ ہونے کے گواہ قائم کیے یا یہ صورت ہو کہ غائب نے کچھ مال نہیں چھوڑا ہے پس عورت نے اس غرض سے گواہ قائم کیے کہ غائب پر قاضی اسکا نفقہ مفروض کرکے اسکو شوہر پر قرضہ لینے کا حکم دے تو قاضی ایسا حکم نہیں دے سکتا کیونکہ ایسا کرنے میں غائب پر حکم دینا لازم آتا ہے — وقال زفر یقضی فیہ لان فی ذلک نظرا لہا ولا ضرر فیہ علی الغائب فانہ لو حضر وصدقہا فقد اخذت حقہا وان جحد یحلف فان نکل فقد صدق وان اقامت بینۃ فقد ثبت حقہا وان عجزت یضمن الکفیل او المرأۃ وعمل القضاۃ الیوم علی ہذا انہ یقضی بالنفقۃ علی الغائب لحاجۃ الناس وہو مجتہد فیہ وفی ہذہ المسائل اقاویل مرجوع عنہا فلم نذکرہا — اور زفر نے کہا کہ قاضی کفیل لیکر اس معاملہ میں حکم دیدیگا کیونکہ اسمیں عورت کے واسطے بہتری ہے اور مرد غائب کے حق میں کچھ ضرر نہیں ہے چنانچہ جب وہ حاضر ہوا اور اسنے عورت کے قول کی تصدیق کی تو ظاہر ہوا کہ عورت نے اپنا حق لیا ہے اور اگر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم سے انکار کرے تو بھی عورت کی تصدیق لازم آئی اور اگر اسکی قسم کھانے پر عورت نے گواہ قائم کیے تو بھی عورت کا حق ثابت ہوگیا اور اگر وہ گواہ دینے سے عاجز ہوئی تو کفیل یا عورت اس مال کی ضمان دیگی مصنف نے فرمایا کہ آجکل قاضیوں کا اسی قول پر عمل ہے کہ قاضی مرد غائب پر نفقہ کا حکم دیتا ہے کیونکہ لوگوں میں اسکی ضرورت ہے اور یہ مسئلہ بھی اجتہادی ہے اور اس مسئلہ میں دیگر اقوال بھی ہیں جنسے مجتہدوں نے رجوع کیا ہے تو ہمنے انکو ذکر نہیں کیا — ف — واضح ہو کہ امام مصنف نے لباس کا ذکر نہیں کیا اور جو شخص نفقہ سے عاجز ہو اسکی بھی تحقیق پوری نہیں ہے لہذا میں اس ذیل میں بیان کرتا ہوں پس اول یہ کہ جو شخص اپنی زوجہ کے نفقہ سے عاجز ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تفریق نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک تفریق کیجائیگی اور یہی امام مالک واحمد کا قول ہے اور اسیطرح اگر کپڑے سے یا مسکن سے عاجز ہو تو بھی یہی اختلاف ہے شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام شافعی کی دلیل سنن نسائی کی حدیث ابوہریرہ مرفوع ہے جسمیں یہ آیا کہ پہلے اس شخص کا لحاظ کر جو تیری پرورش میں ہے تو پوچھا گیا کہ یارسول اللہ ہم کسکی پرورش کریں فرمایا کہ تیری جورو ہے جو کہیگی کہ مجھے نفقہ دے ورنہ مجھے جدا کردے اور تیرے خادم میں ہر ایک کہیگا کہ مجھے کھانا دے اور مجھسے کام لے اور تیرا فرزند ہے جو کہیگا کہ مجھے کسپر چھوڑتا ہے — واسنادہ صحیح — اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ عورت اپنے شوہر سے کہیگی کہ مجھے نفقہ دے یا مجھے طلاق دے اور دارقطنی نے سعید ابن مسیب سے روایت کی کہ اگر کوئی شخص اپنی جورو کو نفقہ نہ دے سکے تو دونوں میں تفریق کر دیجائیگی اور سعید بن منصور نے کہا کہ ہمسے سفیان ثوری نے ابوالزناد سے روایت کی کہ میں نے سعید ابن مسیب سے پوچھا کہ اگر ایک مرد اپنی زوجہ کو نفقہ نہیں دیسکتا ہے تو کیا دونوں میں جدائی کردیجائے فرمایا کہ ہاں تو میں نے پوچھا کہ کیا یہ سنت ہے فرمایا کہ ہاں سنت ہے رواہ الدارقطنی اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اس سے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہوگی اور مرسل صحیح بھی بالاتفاق حجت ہے اور دو دلیل قیاسی امام شافعی نے بیان کی یعنی جو شخص نفقہ نہیں دے سکتا اسکو عنین پر قیاس کیا تو دو

بدرجہ اولےٰ اس لائق ہی کیونکہ بغیر وطی کے بدن باقی رہتا ہی اور بغیر روزی کے نہین باقی رہتا اور عنین مین یا و نفقہ
فسخ جائز ہی حالانکہ وطی کی منفعت دونون مین مشترک ہی تو جب مشترک مین یہ جائز ہی تو نفقہ مین جو عورت کے ساتھ خاص
ہی بدرجہ اولے جائز ہوگا اور علی ہذا القیاس اگر آدمی اپنے غلام کو نفقہ نہ دے سکے تو اُسکو حکم دیا جائیگا کہ فروخت کرے تو جب
درم کو نفقہ نہ دے سکے تو بدرجہ اولے جدائی لازم ہوگی (فروع) اگر زوجہ نے شوہر کے ساتھ کھانا کھایا تو اصح قول مین
اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا شوہر پر اُسکو اناج دینا واجب ہی اور اصح یہ کہ وہ پیسکر پکوا دے سوروپون سے نفقہ مقرر نہوگا
کیونکہ بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا ہی اور روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز بھی واجب ہوگی اور عورت کے نہانے کا پانی اور سر دھونے
کا صابون وغیرہ بھی شوہر کے ذمہ ہی الخلاصہ اور عورت کے واسطے جاڑے وگرمی کا کپڑا بھی فرض ہی تو جاڑے میں
قمیص اور چادر و اوڑھنی و ازار کے ساتھ گرم اوڑھنا بھی لازم ہوگا جو گرمیون مین نہین ہی پھر مفلس کے واسطے سست
ارزان اور خوشحال کے واسطے اپنی حیثیت کے لائق ہی اور امام محمد نے مبسوط مین کہین ازار و موزے کا ذکر نہین کیا
حالانکہ خادم کے واسطے ازار کا ذکر کیا ہی اور زیادہ تفصیل فتاوے ہندیہ مین ہی۔م۔

فصل۔ واذا طلق الرجل امرأتہ فلہا النفقۃ والسکنی فی عدتہا رجعیا کان او بائنا۔ اور جب مرد نے
اپنی جورو کو طلاق دی تو عورت کی عدت مین اُسکے واسطے نفقہ اور سکونت واجب ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن ہو
وقال الشافعی رح لا نفقۃ للمبتوتۃ الا اذا کانت حاملا اما الرجعی فلان النکاح بعدہ قائم لاسیما عندنا فانہ
یحل لہ الوطی واما البائن فوجہ قولہ ما روی عن فاطمۃ بنت قیس قالت طلقنی زوجی ثلثا فلم یفرض لے
رسول اللہ علیہ السلام سکنی ولا نفقۃ ولانہ لا ملک لہ وہی مرتبۃ علی الملک ولہذا لا تجب للمتوفی عنہا
زوجہا لعدامہ بخلاف ما اذا کانت حاملا لانا عرفناہ بالنص وہو قولہ تعالے وان کن اولات حمل
فانفقوا علیہن الآیۃ۔ اور امام شافعی نے کہا جس عورت سے قطعی جدائی ہو یعنی مثلاً ایک طلاق بائن یا تین طلاقین
دی ہون تو اسکے واسطے کچھ نفقہ نہین ہی مگر جبکہ وہ حاملہ ہو اور رجعی مین البتہ واجب ہی اسوجہ سے کہ بعد طلاق رجعی کے مدت
تک نکاح قائم رہتا ہی خصوص ائمہ حنفیہ کے نزدیک کیونکہ رجعی طلاق مین وطی حلال ہی اور رہی بائن تو اُسمین اختلاف ہی
پس قول شافعی کی وجہ وہ حدیث ہی جو سوائے بخاری کے باقی جماعت نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی کہ فاطمہؓ نے
کہا کہ مجھے میرے شوہر نے تین طلاقین دین پس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میرے واسطے کوئی نفقہ یا سکنی فرض نہین
کیا اور دوسری دلیل یہ ہی کہ ایسی عورت پر شوہر کی کوئی ملک نہین رہتی کیونکہ شافعی کے نزدیک نفقہ واجب ہونا ملک نکاح
پر ہی اور اسیوجہ سے اُس عورت کے لیے نہین واجب ہوتا جسکو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو کیونکہ ملک زائل ہوگئی بخلاف اسکے
اگر وہ عورت حاملہ ہو کیونکہ حاملہ کا نفقہ واجب ہونا ہمکو نص قرآنی سے معلوم ہوا یعنی قولہ تعالی وان کن اولات حمل الی آخرہ
یعنی اگر یہ مطلقہ عورتین حمل والیاں ہون تو اُنکو نفقہ دو۔ ولنا ان النفقۃ جزاء احتباس علی ما ذکرنا والاحتباس
قائم فی حق حکم مقصود بالنکاح وہو الولد اذ العدۃ واجبۃ لصیانۃ الولد فتجب النفقۃ ولہذا کان لہا السکنے
بالاجماع وصار کما اذا کانت حاملا وحدیث فاطمۃ بنت قیس ردہ عمر رضہ فانہ قال لا ندع کتاب ربنا و
سنۃ نبینا بقول امرأۃ لا ندری صدقت ام کذبت حفظت ام نسیت سمعت رسول اللہ علیہ السلام
یقول للمطلقۃ الثلث النفقۃ والسکنے ما دامت فی العدۃ وردہ ایضا زید بن ثابت رضہ واسامۃ بن زید
و جابر و عائشۃ رضی اللہ عنہا۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ روزینہ تو عدت کو اپنے پاس روک رکھنے کا عوض ہی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے
اور یہ روک ابھی نکاح کے مقصود یعنی فرزند کے حق سے قائم ہی کیونکہ عدت اسی واسطے واجب ہوتی ہی کہ فرزند کی حفاظت کیجائے

Marfat.com

وعدت کا نفقہ واجب ہوگا اور اسی وجہ سے بالاتفاق عورت کے لیے سکنی واجب ہوتا ہے تو ایسی صورت ہوگئی جیسے حمل ظاہر ہو۔ اور
حدیث فاطمہ بنت قیس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رد کر دیا چنانچہ کہا کہ ہم اپنے پروردگار کا قرآن اور اپنے پیغمبر صلے اللہ علیہ
وسلم کی سنت ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑینگے کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ سچی ہے یا جھوٹی ہے اور اسکو یاد رہا یا بھول گئی
اور میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ جس عورت کو تین طلاق دیجائیں اُسکے لیے نفقہ وسکنی
واجب ہے جبتک وہ عدت میں رہے اور حدیث فاطمہ بنت قیس کو زید بن ثابت واسامہ بن زید وجابر بن عبداللہ وام المومنین
عائشہ رضی اللہ عنہم نے بھی رد کر دیا **ف** حضرت عائشہ کا رد کرنا بخاری نے روایت کیا کہ آپ فرماتی تھیں کہ فاطمہ
بنت قیس کو کیا ہوا ہے کہ وہ اللہ تعالے سے نہیں ڈرتی ہے جو کہتی ہے کہ مطلقہ ثلثہ کے واسطے نفقہ وسکنی نہیں ہے اور حدیث
اسامہ کو طحاوی نے اور حدیث جابر کو دارقطنی نے روایت کیا اور حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو امام مسلم وترمذی ونسائی
وابوداؤد وطحاوی ودارقطنی نے روایت کیا لیکن اُسکے آخر میں یہ نہیں ہے کہ میں نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے سنا
الے آخرہ بلکہ اسکو ابوداؤد وترمذی ونسائی وطحاوی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے اور مترجم کہتا ہے
تحقیق یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو سمجھنے میں چوک واقع ہوئی کیونکہ ترمذی نے باسناد صحیح خود فاطمہ بنت قیس سے روایت
کیا کہ میرے شوہر نے میرے پاس کچھ نفقہ نہیں رکھا بلکہ اپنے چچازاد بھائی کے پاس میرے واسطے اناج رکھ دیا تھا
تو ظاہر ہے کہ یہی نفقہ ہوگیا اور رہا سکنی تو وہ مکان بے پردہ تھا اس لحاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے
گھر میں عدت کا حکم دیا اور عذر کی وجہ سے دوسرے مکان میں منتقل ہونا بالاتفاق جائز ہے ع م۔ **ولا نفقۃ للمتوفی
عنہا زوجہا لان احتباسہا لیس لحق الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادۃ منہا الا ترے
ان معنی التعرف عن براءۃ الرحم لیس بمراعی فیہ حتی لا یشترط فیہ الحیض فلا تجب نفقتہا علیہ ولان النفقۃ
تجب شیئا فشیئا ولا ملک لہ بعد الموت فلا یمکن ایجابہا فی ملک الورثۃ** ۔ اور جس عورت کو اُسکا شوہر چھوڑ مرا ہو اُسکے واسطے
نفقہ عدت نہیں ہے اسواسطے کہ اُسکا رکنا کچھ شوہر کے حق سے نہیں ہے بلکہ شرعی حق ہے کیونکہ یہ روک اسکی طرف سے عبادت
ہے کیا یہ نہیں دیکھتے کہ رحم کی پاکی دریافت کرنا اس عدت میں ملحوظ نہیں ہے حتی کہ اس عدت میں حیض شرط ہی نہیں ہے حتی کہ
اگر چار مہینے دس روز تک کوئی حیض نہ آوے تو بھی عدت گذر جائیگی پس اس عدت میں شوہر متوفی پر نفقہ واجب نہوگا
اور اس دلیل سے کہ نفقہ واجب ہونا تھوڑا تھوڑا کرکے ہوتا ہے اور شوہر کی ملک بعد موت کے باقی نہیں رہی تو وارثوں کی
میراث میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں ہے ۔ **وکل فرقۃ جاءت من قبل المرأۃ بمعصیۃ مثل الردۃ وتقبیل ابن
الزوج فلا نفقۃ لہا ۔ لانہا صارت حابسۃ نفسہا بغیر حق فصارت کما اذا کانت ناشزۃ بخلاف المہر
بعد الدخول لانہ وجد التسلیم فی حق المہر بالوطی وبخلاف ما اذا جاءت الفرقۃ من قبلہا بغیر معصیۃ
کخیار العتق وخیار البلوغ والتفریق لعدم الکفاءۃ لانہا حبست نفسہا بحق وذلک لا یسقط النفقۃ کما اذا
حبست لاستیفاء المہر** ۔ اور ہر جدائی جو عورت کی جانب سے بوجہ معصیت کے پیدا ہو مثلاً وہ مرتدہ ہوگئی یعنی دین اسلام
سے پھر گئی یا اُسنے شہوت سے شوہر کے پسر کا بوسہ لیا تو اسکے واسطے نفقہ نہوگا کیونکہ اسکا اپنے نفس کو روکنا ناحق ہوگیا ہے تو
ایسی ہوگئی جیسے وہ نافرمانی کرکے شوہر کے گھر سے نکل گئی (اگر وہم ہو کہ پھر اسکو مہر بھی نہ ملیگا تو جواب دیا) بخلاف مہر کے
بعد وطی ہو جانے کے کیونکہ جس چیز پر مہر ٹھہرا تھا وہ اُسنے وطی کے ساتھ سپرد کر دی اور بخلاف ایسی صورت کے کہ جب جدائی عورت
کی جانب سے بغیر معصیت واقع ہوئی ہو جیسے اُسکو آزاد کا اختیار رہا یا بالغ ہونے کا اختیار رہا یا شوہر کفو نہ ہونے کی وجہ سے جدائی
ہوئی تو اُسکو نفقہ عدت ملیگا کیونکہ اُسنے اپنے نفس کو حق کے ساتھ روکا ہے اور ایسا روکنا نفقہ نہیں ساقط کرتا ہے جیسے اگر اُسنے

Marfat.com

اپنے آپ کو شوہر کے پاس جانے سے اسواسطے روکا کہ اپنا مہر معجل وصول کرلے تو نفقہ قائم رہتا ہے۔ وان طلقها ثلثا ثم ارتدت والعیاذ باللہ سقطت نفقتها وان مکنت ابن زوجها من نفسها فلها النفقة معناه مکنت بعد الطلاق لان الفرقة تثبت بالطلاق الثلث ولا عمل فیها للردة والتمکین الا ان المرتدة تحبس حتی تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممکنة لاتحبس فلهذا یقع الفرق۔ اور اگر اُسنے عورت کو تین طلاقین دیدین اسکے بعد وہ نعوذ باللہ مرتدہ ہوگئی تو اُسکا نفقہ ساقط ہوگیا اور اگر اُسنے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو اُسکا نفقہ ساقط نہوگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ تین طلاق کے بعد اُسنے وطی کرائی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر سے بالکل جدائی بوجہ تین طلاق کے ہوگئی اور اب جدائی مین مرتدہ ہونے کو یا پسر شوہر سے وطی کرانے کو کچھ دخل نہین ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جو عورت مرتدہ ہوگئی وہ قید کیجاتی ہے یہانتک کہ توبہ کرے اور ایسی قیدی عورت کے واسطے نفقہ نہین ہوتا ہے اور جس عورت نے شوہر کے پسر سے وطی کرائی تو وہ قید نہوگی پس اسوجہ سے دونون مین فرق ہے۔

فصل

ونفقة الاولاد الصغار علی الاب لایشارکه فیها احد کما لایشارکه فی نفقة الزوجة لقوله تعالی وعلی المولود له رزقهن والمولود له هو الاب۔ فصل۔ اور نابالغ اولاد کا نفقہ صرف اُنکے باپ پر واجب ہے اسمین باپ کے ساتھ کوئی شریک نہوگا جیسے اُسکی زوجہ کے نفقہ مین کوئی شریک نہین ہوتا ہے یعنی کسی پر شرکت واجب نہین ہے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وعلی المولود له رزقهن یعنی ان عورتون کا رزق فقط مولود لہ پر واجب ہے اور مولود لہ باپ ہے۔ وان کان الصغیر رضیعا فلیس علی امه ان ترضعه لما بینا ان الکفایة علی الاب واجرة الرضاع کالنفقة ولانها عساها لاتقدر علیه لعذر بها فلا معنی للجبر علیه وقیل فی تاویل قوله تعالی لاتضار والدة بولدها بالزامها الارضاع مع کراهتها وهذا الذی ذکرنا بیان الحکم وذلک اذا کان یوجد من ترضعه اما اذا کان لاتوجد من ترضعه تجبر الام علی الارضاع صیانة للصبی عن الضیاع۔ اور اگر صغیر بچہ دودھ پیتا ہو تو حکم قضاء مین اسکی ماں پر یہ واجب نہین کہ اُسکو دودھ پلاوے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ کفایت امور کا حق باپ پر ہے اور دودھ پلائی کی اجرت مثل نفقہ کے ہے یعنی جیسے باپ پر بچہ کا نفقہ ویسے دودھ پلائی کی اجرت ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکی ماں کچھ دور نہین کہ بوجہ کسی عذر کے اُسکو دودھ پلانے پر قادر نہو تو اُسکو دودھ پلانے پر جبر کرنے کے کچھ معنی نہین اور قولہ تعالی لاتضار والدة بولدها یعنی والدہ بوجہ اپنے بچہ کے ضرر نہین اُٹھاویگی اسکی تفسیر مین کہا گیا کہ اُسپر دودھ پلانا لازم نہ کیا جائیگا جبکہ یہ امر اُسپر گران ہو اور یہ جو کچھ ہمنے ذکر کیا ظاہری حکم قضاء کا بیان ہے اور یہ بھی اُسوقت تک ہے کہ بچہ کو دودھ پلانے والی میسر ہو اور اگر میسر نہو (یا بچہ کسی عورت کا دودھ نہ لیتا ہو) تو اُسکی ماں پر دودھ پلانے کیواسطے جبر کیا جائیگا تاکہ بچہ ضائع ہونے سے بچے ف۔ اور عمدہ مین مذکور ہے کہ باپ دودھ پلائی کی اجرت کے واسطے بعد دو برس کے ماخوذ نہوگا اور ماں پر دودھ پلائی واجب نہوتا حکم قضاء اسواسطے بیان کیا کہ دین کی راہ سے عورت پر اپنے بچہ کا دودھ پلانا واجب ہے اسیواسطے مشائخ نے کہا کہ اگر قاضی اُسکو دودھ پلائی کی اجرت دلاوے تو اُسکو لینا حلال نہین ہے کیونکہ دین کی راہ سے جو بات اُسپر واجب ہو اُسکی اُجرت لینا جائز نہین ہے اور یہ شرح کتاب النفقات مین صریح مذکور ہے ع۔ قال ویستاجر الاب من ترضعه عندها اما استیجار الاب فلان الاجر علیه وقوله عندها معناه اذا ارادت ذلک لان الحجر لها۔ قدوری نے فرمایا کہ بچہ کا باپ ایسی عورت کو نوکر رکھے جو اُسکی ماں کے پاس دودھ پلاوے سو باپ کا نوکر رکھنا اسواسطے ہے کہ اجرت اُسکے باپ ہی پر لازم ہوگی اور یہ جو کہا کہ اُسکی ماں کے پاس پلاوے تو اسکے یہ معنی ہین کہ جب ماں ایسا چاہے تو دودھ پلائی کو اُسی کے پاس پلانا لازم ہوگا کیونکہ گود کا حق ماں ہی کے واسطے ہے۔ وان استاجرها وهی زوجته او معتدته لترضع ولدها لم تجز لان الارضاع مستحق علیها دیانة قال اللہ تعالی والوالدات یرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت علیه بالاجر ظهرت قدرتها فکان الفعل واجبا علیها فلا یجوز اخذ الاجر علیه وهذا فی

فی المعتدة عن طلاق رجعی روایة واحدة لان النکاح قائم وکذا فی المبتوتة فی روایة وفی روایة اخری جاز
استیجارها لان النکاح قد زال وجه الاولی انہ باق فی حق بعض الاحکام — اور اگر اُسنے بچے کی ماں کو دودھ پلانے
کے واسطے اجرت پر مقرر کیا حالانکہ وہ اُسکی زوجہ یعنی نکاح میں موجود ہے یا اُسکی طلاق کی عدت میں ہے تو اجارہ نہیں جائز ہے اسواسطے
کہ دین کی راہ سے اس عورت پر دودھ پلانا خود ہی واجب ہے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا والوالدات یرضعن اولادہن یعنی مائیں
اپنی اولاد کو دودھ پلاوین تو واجب ہونا ظاہر ہوا لیکن یہ عورت اسواسطے معذور رکھی گئی تھی کہ شاید دودھ پلانے سے عاجز ہو پھر
جب اُسنے اجرت کے ساتھ دودھ پلانا چاہا تو ظاہر ہوگیا کہ وہ دودھ پلانے پر قادر ہے پس حکم الٰہی کے موافق دودھ پلانا اُسپر واجب ہوا
تو اب اس کام پر اجرت لینا اُسکو جائز نہیں — پھر یہ حکم مذکور ہوا یعنی اجارہ جائز نہونا تو یہ ایسی معتدہ میں جسکو رجعی طلاق دیگئی ہے
بروایت واحدہ نہیں جائز ہے یعنے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نکاح قائم ہے اور اگر قطعی جدائی کی عدت میں ہو تو اسمیں دو روایتیں
ہیں ایک روایت میں نہیں جائز ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کہ اُسکو اجارہ پر مقرر کرلے کیونکہ نکاح زائل ہوگیا اور پہلی
روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعضے احکام کی راہ سے نکاح باقی ہے یہانتک کہ اُسپر عدت واجب ہے اور شوہر پر اُسکا نفقہ اور سکنی واجب ہے اور اُسکو اپنی
زوجہ نہیں رکھ سکتا اور اسواسطے منکوحہ گواہی قبول ہوگی ع — ولو استاجرها وهی منکوحة او معتدة لارضاع ابن لہ من غیرها
جاز لانہ غیر مستحق علیها وان انقضت عدتها فاستاجرها یعنی لارضاع ولدها جاز لان النکاح قد زال بالکلیة وصارت
کالاجنبیة — اور اگر اُسنے اپنی منکوحہ یا معتدہ کو اسواسطے اجرت پر مقرر کیا کہ جو اُسکا بچہ دوسری زوجہ سے ہے اُسکو دودھ پلاوے تو جائز ہے
کیونکہ یہ دودھ پلانا اس عورت پر حق واجب نہیں ہے اور اگر معتدہ کی عدت گذر گئی پھر اُسنے اپنے بچے کو دودھ پلانے کے واسطے جو
اسی عورت سے ہے اجارہ پر مقرر کیا تو جائز ہے کیونکہ نکاح بالکل زائل ہوگیا اور یہ عورت اجنبیہ کے مثل ہوگئی — فان قال الاب
لا استاجرها وجاء بغیرها فرضیت الام بمثل اجر الاجنبیة او رضیت بغیر اجر کانت هی احق لانها اشفق فکان النظر
للصبی فی الدفع الیها — پھر اگر بچہ کے باپ نے کہا کہ میں بچہ کی ماں کو اجارہ پر نہیں مقرر کرتا بلکہ دوسری دودھ پلائی لایا پھر جسقدر
عورت اجنبیہ مانگتی تھی اُسیقدر اُجرت پر یا بغیر اجرت کے خود بچے کی ماں راضی ہوگئی تو یہی مستحق ہوگی کیونکہ یہ اپنے بچہ پر زیادہ شفیق ہے
تو اُسی کو سپرد کرنے میں بچہ کے حق میں بہتری ہے — وان التمست زیادة لم یجبر الزوج علیها دفعا للضرر عنہ والیہ الاشارة
بقولہ تعالی ولا تضار والدة بولدها ولا مولود لہ بولدہ ای بالزامہ لها اکثر من اجرة الاجنبیة — اور اگر بچہ کی ماں نے اجنبیہ
دودھ پلائی سے زیادہ مانگا تو بچے کا باپ زیادہ دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا تاکہ اُس سے ضرر دور ہو اور اسی طرف اللہ عزوجل
نے اشارہ فرمایا ولا تضار والدة الخ یعنے ماں اپنے بچے کی وجہ سے مضرت میں نہ ڈالی جائیگی اور نہ بچے کا باپ اپنے بچے کی
وجہ سے ضرر اُٹھاویگا یعنے اُسپر بچے کی ماں کے واسطے اجنبیہ دودھ پلائی سے زیادہ اجرت واجب نہوگی — ونفقة الصغیر
واجبة علی ابیہ وان خالفہ فی دینہ کما تجب نفقة الزوجة علی الزوج وان خالفتہ فی دینہ اما الولد فلاطلاق
ما تلونا وعلی المولود لہ رزقهن الآیة ولانہ جزؤہ فیکون فی معنی نفسہ واما الزوجة فلان السبب هو العقد الصحیح
فانہ بازاء الاحتباس الثابت بہ وقد صح العقد بین المسلم والکافرة وترتب علیہ الاحتباس فوجبت النفقة
وفی جمیع ما ذکرنا انما تجب النفقة علی الاب اذا لم یکن للصغیر مال اما اذا کان فالاصل ان نفقة الانسان فی مال
نفسہ صغیرا کان او کبیرا — اور صغیر بچہ کا نفقہ اُسکے باپ پر واجب ہے اگرچہ باپ اُسکے ساتھ دین میں مخالف ہو جیسے شوہر پر
اپنی زوجہ کا نفقہ لازم ہوتا ہے اگرچہ شوہر سے دین میں مخالفہ ہو مثلا یہودیہ یا نصرانیہ ہو پس بچہ کا نفقہ واجب ہونا بدلیل
اطلاق اُس آیت کے جو ہم تلاوت کرچکے یعنی وعلی المولود لہ رزقهن الخ کیونکہ اسمیں کوئی قید دین میں موافق یا مخالف کی نہیں
ہے لہذا مطلقًا اولاد کا نفقہ باپ پر رکھا گیا اور اس دلیل سے بھی کہ بچہ اپنے باپ کا جزو ہوتا ہے تو اپنی ذات کے معنی میں ہوا یعنی

Marfat.com

اپنی ذات کا نفقہ فرض ہو تو اپنے جز یعنی اولاد کا بھی فرض ہوگا اور رہی زوجہ تو اس دلیل سے کہ سبب نفقہ کا نکاح صحیح ہو
کیونکہ اس نکاح کی وجہ سے عورت اپنے آپ کو شوہر کے واسطے پابند کرتی ہو اسکے مقابلہ مین نفقہ واجب ہو اور ظاہر ہو کہ کتابیہ
کافرہ اور مرد مسلمان کے درمیان عقد صحیح ہوتا ہو اور روکنا اسپر مترتب ہوتا ہو تو نفقہ بھی واجب ہوگا پھر واضح ہو کہ سب صورتین
مین جو ہمنے ذکر کین باپ پر اولاد کا نفقہ جبہی واجب ہوگا کہ صغیر بچہ کا ذاتی کچھ مال نہو اور اگر بچہ کا کچھ مال ہو تو اسکا نفقہ
اپنے مال سے ہو کیونکہ اصل یہ ہو کہ آدمی کا نفقہ اپنے مال سے ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو ف اور صغیر کا مال ہونے کی یہ صورت
ہو کہ اسنے کسی سے میراث پایا یا اسکو کسی نے ہبہ کیا اور ذخیرہ مین مذکور ہو کہ اگر صغیر کے پاس زمین یا کپڑے ہون اور اسکے
نفقہ کے واسطے انکی ضرورت پڑے تو باپ متولی ہوگا کہ سب کو بیچ کر اسی کے نفقہ مین خرچ کرے ع ن-

فصل- وعلى الرجل ان ينفق على ابويه واجداده وجداته اذا كانوا فقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت الآية في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يعيش في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء والامهات ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم سببوا لاحيائه فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانه لو كان ذا مال فايجاب نفقته في ماله اولى من ايجابها في مال غيره ولا يمنع ذلك باختلاف الدين لما تلونا- فصل اور آدمی پر
واجب ہو کہ اپنے والدین اور اجداد اور جدات کو نفقہ دے جبکہ وے محتاج ہون اگرچہ دین مین اسکے مخالف ہون پس دلیل والدین
کے نفقہ مین قول اللہ عز وجل ہو وصاحبهما في الدنيا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اعتدال کے طور پر رہا کر اس آیت
کا نزول ایسے والدین کے حق مین تھا جو دونون کافر تھے اور اعتدال کا رہنا یہ نہین ہو کہ خود نعمت الٰہی مین عیش کرے اور
والدین کو چھوڑ دے کہ بھوکے مر جائین اور اجداد و جدات کی دلیل یہ ہو کہ وہ بھی باپون اور ماؤن مین سے ہین اسی واسطے جب
باپ نہو تو دادا اسکے قائم مقام ہوتا ہو اور اسواسطے کہ وہ بھی آدمی کے زندہ ہونے کے سبب ہین تو وہ اس آدمی پر اپنی زندگی
کا استحقاق رکھتے ہین جیسے والدین مین ہو- اور محتاجی کی شرط اسلیے لگائی کہ اگر باپ مالدار ہو تو اسکا نفقہ اپنے مال مین واجب ہونا
بہ نسبت مال غیر کے اولیٰ ہو اور رہا دین کا اختلاف تو یہ نفقہ واجب ہونے سے مانع نہین ہوتا بدلیل اس آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے
ف یعنی قولہ تعالے وصاحبهما في الدنيا معروفا کیونکہ یہ آیت دلالت کرتی ہو کہ والدین خواہ مومن ہون یا کافر ہون اسکے ساتھ
اعتدال کا برتاو رکھے- ولا تجب النفقة مع اختلاف الدين الا للزوجة والابوين والاجداد والجدات والولد وولد الولد اما الزوجة فلما ذكرنا انها واجبة لها بالعقد لاحتباسها لحق له مقصود وهذا لا يتعلق باتحاد الملة واما غيرها فلان الجزئية ثابتة وجزء المرء في معنى نفسه فكما لا يمتنع نفقة نفسه بكفره لا تمتنع نفقة جزئه الا انهم اذا كانوا حربيين لا تجب نفقتهم على المسلم وان كانوا مستامنين لانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا في الدين- اور دینی اختلاف کے ساتھ کسی کا نفقہ
واجب نہین ہوتا سواے زوجہ اور والدین اور اجداد و جدات اور فرزند اور فرزند کے فرزند کے پس زوجہ کا نفقہ تو اسی دلیل
سے واجب ہو کہ جو ہمنے ذکر کی کہ اسکا نفقہ واجب ہونا بوجہ عقد صحیح کے جاتا ہو کیونکہ عورت اپنے شوہر کے حق مقصود کی وجہ سے
محبوس ہو جاتی ہو اور اسمین دین کے متحد ہونے کو دخل نہین ہو اور زوجہ کے سواے باقیون کا نفقہ اس سبب سے لازم
ہوتا ہو کہ جزو ہونا ثابت ہو اور آدمی کو جسکے ساتھ جزو ہونے کا رشتہ ہو وہ اسکی ذات کے مثل ہو پس جیسے آدمی اپنی ذات
کا نفقہ بوجہ اپنے کفر کے نہین روکتا ایسے ہی جنکے ساتھ اسکو جزئیت ہو انکا نفقہ بھی نہین روک سکتا تو ان سبکا نفقہ واجب
ہوگا جبکہ محتاج ہون لیکن اگر یہ لوگ ایسے کافر ہون جو مسلمانون سے لڑتے ہین تو مسلمان پر انکا نفقہ واجب نہوگا اگرچہ
یہ لوگ امان لیکر دار الاسلام مین آئے ہون کیونکہ جو شخص ہمسے دین کے بارے مین لڑائی کرے خواہ کوئی ہو ہمکو اسکے ساتھ

Marfat.com

احسان کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے ف۔ پس حاصل یہ کہ ان لوگوں کا نفقہ اگر کافر ہوں تو مسلمان پر جبھی واجب ہوگا کہ
یہ دار الاسلام میں مطیع ہوں ورنہ واجب نہیں ہے۔ ولا تجب علی النصرانی نفقۃ اخیہ المسلم وکذا لا تجب علی المسلم نفقۃ
اخیہ النصرانی لان النفقۃ متعلقۃ بالارث بالنص بخلاف العتق عند الملک لانہ متعلق بالقرابۃ والمحرمیۃ
بالحدیث ولان القرابۃ موجبۃ للصلۃ ومع الاتفاق فی الدین آکد ودوام ملک الیمین اعلی فی القطیعۃ
من حرمان النفقۃ فاعتبرنا فی الاعلیٰ اصل العلۃ وفی الادنی العلۃ المؤکدۃ فلهذا افترقا۔ اور نصرانی پر یہ واجب
نہیں ہے کہ اپنے نسبی بھائی کو جو مسلمان ہے نفقہ دے اور یوں ہی مسلمان پر واجب نہیں ہے کہ اپنے نصرانی بھائی کو نفقہ دے
کیونکہ نص قرآنی سے نفقہ کا تعلق میراث کے ساتھ ہے یعنی جنمیں باہم میراث ہے انہیں میں نفقہ بھی ہوتا ہے بخلاف مالک ہونے
کے وقت آزاد ہونا یعنی مثلاً مسلمان نے اپنے نصرانی بھائی کو خرید لا تو وہ اسپر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزادی کا تعلق قرابت و
محرمیت کے ساتھ ہے بدلیل حدیث شریف اور وہ پائی گئی اور نفقہ میں یہ بھی دلیل ہے کہ قرابت سے صرف ناتے دار کے ساتھ
احسان کرنا لازم ہوتا ہے اور جب دین میں متفق ہو تو یہ مؤکد یعنی واجب ہو جاتا ہے اور کسی قرابتی کو ہمیشہ اپنے ملک میں رکھنا
بہ نسبت نفقہ سے محرومی کے بہت بڑھکر ناتا کاٹنا ہے تو ہمنے اعلیٰ میں اصل علت کو اعتبار کیا اور ادنیٰ میں علت مؤکدہ کا اعتبار
کیا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ قرابت اصل میں احسان کا سبب ہے پھر اگر قرابت کے ساتھ کوئی شخص قریب کا مالک ہو کر
چاہے کہ یہ برابر میرے ملک میں رہے تو قرابت کا حق قطع کرنا لازم آئیگا اور یہ بالکل حرام ہے اور یہ اعلیٰ درجہ کی بدی ہے بلکہ
جبھی کسی قریب کا مالک ہوا تب ہی وہ آزاد ہو جائیگا تو اسکی علت ہمنے صرف قرابت قرار دی کیونکہ ناتا کاٹنا اعلیٰ درجہ کی
بدی ہے لہذا قرابت والا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو جب اسکے ملک میں آیا فوراً آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ قرابت محرمیت ہو جیسے
بھائی کو بھائی سے ہوتی ہے لیکن اگر بھائی کافر ہو تو اُسکو نفقہ نہ دینا جائز ہے کیونکہ نفقہ نہ دینا بہ نسبت ناتا قطع کرنے کے ادنیٰ درجہ
ہے لہذا ہمنے کہا کہ نفقہ دینا بہتر ہے ولیکن اسپر واجب نہیں ہے اور واجب اُسوقت ہو جائیگا کہ نسبی قرابت کے ساتھ وہ دین
میں بھی متحد ہو تو قرابت محرمیت کے ساتھ دین میں متحد ہونے سے قوت ہو گئی بخلاف آزادی کے کہ اپنی ملک میں رکھنا شدید
ہی سے قوی حرام ہے اس راہ سے آزاد ہو جانے میں اور نفقہ واجب ہونے میں فرق ہو گیا۔ ولا یشارک الولد فی نفقۃ
ابویہ احد لان لهما تاویلا فی مال الولد بالنص ولا تاویل لهما فی مال غیرہ ولانہ اقرب الناس الیهما فکان اولی
باستحقاق نفقتهما علیہ وهی علی الذکور والاناث بالسویۃ فی ظاهر الروایۃ وهو الصحیح لان المعنی یشملهما۔
اور والدین کے نفقہ میں فرزند کے ساتھ کوئی شخص شریک نہ ہوگا یعنی اگر والدین کا فرزند موجود ہو اور وہ نفقہ دے سکتا ہے تو قاضی
یہ حکم نہ دیگا کہ اور قرابتی بھی شریک ہو کر نفقہ دیں بلکہ صرف اُنکا فرزند دیگا کیونکہ والدین کے واسطے اپنے فرزند کے مال میں بدلیل
حدیث ایک تاویل ہے یعنی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرا مال دونوں تیرے باپ کے واسطے ہیں تو اس
تاویل پر وہ دونوں گویا تونگر ہیں اور غیر کے مال میں اُنکے واسطے کوئی تاویل نہیں یعنی غیر کا مال اُنکو جائز نہیں ہو سکتا اور
دوسری وجہ یہ ہے کہ والدین کی طرف اُنکا فرزند ہی سب سے زیادہ قریب ہے تو جب ان دونوں کے نفقہ کا استحقاق ہو وہ بھی
اُنکا فرزند بہ وجہ اولےٰ ہوگا پھر ظاہر الروایۃ میں محتاج والدین کے نفقہ کا استحقاق اُنکے لڑکوں و لڑکیوں پر برابر ہے اور
یہی صحیح ہے کیونکہ جو سبب ہے وہ لڑکوں و لڑکیوں کو یکساں شامل ہے ف۔ اور شیخ سرخسی نے شرح کافی میں امام سے
یہ روایت لکھی کہ میراث کی طرح دو حصہ لڑکا اور ایک حصہ لڑکی دیوے جیسے دور کے رشتہ داروں کا نفقہ دیا جاتا ہے
لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ والنفقۃ لکل ذی رحم محرم اذا کان صغیرا فقیرا او کانت امرأۃ بالغۃ فقیرۃ
او کان ذکرا بالغا فقیرا زمنا او اعمیٰ لان الصلۃ فی القرابۃ القریبۃ واجبۃ دون البعیدۃ والفاصل ان

Marfat.com

يكون ذا رحم محرم وقد قال الله تعالے وعلى الوارث مثل ذلك وفي قراءة عبد الله بن مسعود رضہ وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك ثم لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز فان القادر على الكسب غني بكسبه بخلاف الابوين لانه يلحقهما التعب الكسب والولد مامور بدفع الضرر عنهما فتجب نفقتهما مع قدرتهما على الكسب - اور نفقہ ہر ذی رحم محرم کے لیے واجب ہوتا ہی جبکہ وہ صغیر محتاج ہو یا عورت بالغہ محتاج ہو یا مرد بالغ محتاج لنجا یا اندھا ہو کیونکہ احسان کرنا قرابت قریبہ مین واجب ہوتا ہی اور قرابت بعیدہ مین نہین اور جو قرابتی کہ محرم ہو وہ قریب ہی یعنی جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو ورنہ بعید ہی اور اللہ تعالی نے فرمایا: علی الوارث مثل ذلک یعنی وارث پر اسکے مثل واجب ہی اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت مین ہی وعلی الوارث ذی الرحم المحرم مثل ذلک یعنی ہر ایسے وارث پر جسکا ناتا دائمی حرام کیا گیا ہو اسکے مثل واجب ہی یعنی صغیر کی دودھ پلائی وخرچہ اگر باپ نہو تو وارث ذی رحم محرم پر واجب ہی پھر واضح ہو کہ محتاج ہونا وجوب نفقہ کے لیے ضرور ہی یعنی صرف محتاجی شرط ہی تاکہ نفقہ واجب ہو اور نابالغی یا عورت ہونا یا لنجا اور اندھا ہونا اسکے محتاج ہونے کی دلیل ہی کیونکہ کمائی سے عاجزی ثابت ہوتی ہی کیونکہ جو شخص کمائی کرسکتا ہی وہ اپنی کمائی کی وجہ سے محتاج نہیں ہوتا مگر یہ دوسری قرابتوں مین ہی برخلاف والدین کے کیونکہ کمائی سے والدین کو مشقت لاحق ہوگی حالانکہ فرزند کو حکم دیا گیا ہی کہ والدین سے ضرر کو دفع کرے پس والدین کو اگر کمائی کی طاقت بھی ہو تو بھی انکا نفقہ اولاد پر واجب ہوگا - قال ويجب ذلك على مقدار الميراث ويجبر عليه لان التنصيص على الوارث تنبيه على اعتبار المقدار ولان الغرم بالغنم والجبر لايفاء حق مستحق - شیخ قدوری نے فرمایا کہ نفقہ کا واجب ہونا میراث کی مقدار پر ہی اور وہ بس نفقہ دینے پر مجبور کیا جائیگا اسواسطے کہ آیت مین وارث کا لفظ کہنے مین تنبیہ ہی کہ مقدار میراث معتبر ہی اور اسواسطے کہ بقدر حاصلات کے آدمی تاوان اٹھاتا ہی یعنی جتنا اسکو میراث سے ملیگا اسی حساب سے بالفعل مورث کو نفقہ دینا ہوگا اور مجبور ہوتا تو وہ اسواسطے ہی کہ جو حق اسپر واجب ہی اسکو ادا کرے - قال وتجب نفقة الابنة البالغة والابن الزمن على ابويه اثلاثا على الاب الثلثان وعلى الام الثلث لان الميراث لهما على هذا المقدار قال العبد الضعيف هذا الذي ذكره رواية الخصاف والحسن رح وفي ظاهر الرواية كل النفقة على الاب لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وصار كالولد الصغير ووجه الفرق على الرواية الاولى انه اجتمعت للاب في الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فيه فتشاركه الام وفي غير الوالد يعتبر قدر الميراث حتى تكون نفقة الصغير على الام والجد اثلاثا ونفقة الاخ المعسر على الاخوات المتفرقات الموسرات اخماسا على قدر الميراث غير ان المعتبر اهلية الارث في الجملة لا احرازه فان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه - قدوری نے فرمایا کہ محتاج دختر بالغہ اور لنجے پسر بالغ کا نفقہ والدین پر تین حصہ کرکے دو حصہ باپ پر اور ایک حصہ ماں پر واجب ہی کیونکہ والدین کے واسطے میراث بھی اسی مقدار پر ہی اور مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جو قدوری نے ذکر کیا امام خصاف اور حسن کی روایت ہی اور ظاہر الروایۃ مین پورا نفقہ باپ پر واجب ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی باپ پر انکا کھانا و کپڑا واجب ہی اور اسیلئے یہ بالغ مثل نابالغ بچہ کے ہی اور امام خصاف کی روایت کی دلیل یہ ہی کہ صغیر بچہ کے حق مین باپ کی ولایت و مؤنت دونوں جمع ہین حتی کہ اسپر نابالغ کی طرف سے صدقہ فطر دینا بھی واجب ہی لہذا صغیر کا نفقہ فقط باپ پر لازم ہوا اور بالغ اولاد کا یہ حال نہین ہی کیونکہ اسپر باپ کی ولایت نہین ہی تو اسکو نفقہ دینے مین اسکی ماں بھی باپ کے ساتھ شریک ہوگی پھر سواے باپ کے دادا وغیرہ مین یہی قول ہی کہ مقدار میراث کا اعتبار ہو حتی کہ صغیر کا نفقہ اسکی ماں اور دادا پر تین حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی ایک حصہ ماں پر اور دو حصہ دادا پر لازم ہی اور اگر ایک بھائی محتاج

Marfat.com

اور اسکی تین بہنین خوشحال ہین ایک سگی ماں باپ کی طرف سے اور دوسری فقط باپ کی طرف سے اور تیسری فقط ماں کی طرف سے تو اس بھائی
کا نفقہ بحساب میراث کے پانچ حصہ کرکے واجب ہوگا یعنی تین حصہ سگی بہن پر اور ایک حصہ باپ والی پر اور ایک حصہ ماں والی پر۔
ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صرف میراث پانے کی وجہ سے لیاقت کافی ہے اور میراث کا حاصل کر لینا ضرور نہیں ہے کیونکہ اگر ایک محتاج کا
ماموں خوشحال اور چچا کا بیٹا خوشحال ہو تو اس محتاج کا نفقہ اسکے ماموں پر واجب ہے حالانکہ اسکی میراث اسکے چچا کا بیٹا لیجائیگا۔
ف۔ اسوجہ سے کہ ماموں کے ساتھ قرابت محرمیت ہے حتی کہ اگر یہ لڑکی ہو تو ماموں کو کسیطرح نکاح اس سے جائز نہیں ہے بخلاف
چچا کے بیٹے کے کہ اس سے قرابت موجود ہے مگر محرم نہیں ہے کیونکہ نکاح جائز ہے اور نفقہ کا واجب ہونا قریب محرم پر ہوتا ہے حالانکہ میراث میں
جب ماموں اور چچا کا بیٹا موجود ہو تو چچا کا بیٹا میراث پاویگا اور ماموں محروم ہے۔ ولا تجب نفقتهم مع اختلاف الدين لبطلان
اهلية الارث ولا بد من اعتباره۔ اور جن لوگوں کے ساتھ ایسی قرابت موجود ہے جس سے دائمی نکاح حرام ہو باوجود اسکے اگر
دین میں مخالفت ہو تو نفقہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ وارث ہونے کی لیاقت نہ رہی حالانکہ اسکا اعتبار ضروری ہے۔ ولا تجب
على الفقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق عليه بخلاف نفقة الزوجة وولده الصغير لانه التزمها
بالاقدام على العقد اذ المصالح لا تنتظم دونها ولا يعمل في مثلها الاعسار ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن
ابي يوسف وعن محمد رح انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا او بما يفضل عن ذلك من كسبه الدائم
كل يوم لان المعتبر في حقوق العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول لكن النصاب
حرمان الصدقة۔ اور یہ نفقہ محتاج پر واجب نہیں ہوتا کیونکہ اسکا واجب ہونا بطور صلہ رحم کے ہے حالانکہ محتاج خود اس بات
کا مستحق ہے کہ دوسرا اسپر احسان کرے تو اسپر کیونکر نفقہ واجب ہوگا بخلاف نفقہ زوجہ و اولاد صغیر کے کہ وہ شوہر و والد پر اگرچہ فقیر
ہو واجب ہے کیونکہ جب اسنے نکاح کرنے پر اقدام کیا تو نفقہ دینے کا اپنے اوپر التزام کیا کیونکہ بدون نفقہ کے مصلحتوں کا انتظام نہیں
ہوسکتا اور تنگدستی کا بہانہ ایسی صورت میں کارآمد نہیں ہے پھر خوشحالی کا اندازہ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ بقدر نصاب
مالک ہو اور امام محمد سے مروی ہے کہ خوشحالی کا اندازہ یہ ہے کہ جو ایک ماہ تک اسکی ذاتی خرچ اور اسکے عیال کے خرچ سے بچ رہے
یا جو اسکی دائمی کمائی سے ہر روز اسطرح بچے یعنی اگر اسطرح بچتا ہو تو اسپر ذی رحم محرم کا نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بندوں
کے حقوق میں صرف قادر ہونے کا اعتبار ہے اور نصاب معتبر نہیں ہے کیونکہ نصاب تو آسانی کے واسطے ہے ولیکن فتوی قول اول
پر ہے اور نصاب سے وہ نصاب مراد ہے جس سے زکوۃ حرام ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی آدمی کی حاجت اصلیہ سے کوئی مال اتنا زائد ہو
کہ دوسو درم تک پہونچ جائے اور یہی صحیح ہے ع۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ جسکے پاس دوسو درم قیمت کا مال اسکی اصلی حاجتوں سے زائد
ہو تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے ذی رحم محرم محتاجوں کو انکا نفقہ دے۔ ع م۔ واذا كان للابن الغائب مال قضي فيه بنفقة
ابويه وقد بينا الوجه فيه۔ اور اگر والدین محتاج ہوں اور انکا فرزند پردیس میں غائب ہے جسکا مال یہاں موجود ہے تو والدین
کے واسطے اس مال میں نفقہ کا حکم دیا جائیگا اور ہم اسکی وجہ بیان کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی والدین کا حق اس مال میں پہلے سے
قائم ہے تو قاضی کا حکم انکے واسطے اعانت ہو جائیگا کیونکہ وہ خود لے سکتے ہیں۔ واذا باع ابوه متاعه في نفقته جاز عند ابي حنيفة رح
وهذا استحسان۔ اور اگر باپ نے فرزند غائب کا کوئی اسباب اپنے نفقہ میں بیچ لیا تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے
اور یہ بدلیل استحسان ہے۔ وان باع العقار لم يجز وفي قولهما لا يجوز في ذلك كله وهو القياس لانه لا ولاية له لانقطاعها
بالبلوغ ولهذا لا يملك حال حضرته ولا يملك البيع في دين له سوى النفقة وكذا لا تملك الام في النفقة ولابي حنيفة رح
ان للاب ولاية الحفظ في مال الغائب الا ترى ان للوصي ذلك فالاب اولى لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ
ولا كذلك العقار لانها محصنة بنفسها وبخلاف غير الاب من الاقارب لانه لا ولاية لهم اصلا في التصرف حالة الصغر

Marfat.com

ولا فی الحفظ بعد الکبر واذا جاز بیع الاب والثمن من جنس حقہ وہو النفقۃ فلہ الاستیفاء منہ کما لو باع العقار والمنقول علی الصغیر جاز لکمال الولایۃ ثم لہ ان یاخذ منہ بنفقتہ لانہ من جنس حقہ - اور اگر باپ نے اُسکی زمین یا گھر فروخت کیا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے قول میں جائداد منقولہ و غیر منقولہ کوئی بیچنا نہیں جائز ہے اور قیاس بھی ہے کیونکہ باپ کو اُسپر ولایت نہیں ہے اسلیے کہ ولایت تو اُسکے بالغ ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئی اسی واسطے اگر بیٹا حاضر ہو تو باپ فروخت نہیں کر سکتا اور سوائے نفقہ کے کسی قرضہ کے واسطے فروخت نہیں کر سکتا اور یوں ہی ماں بھی اُسکی جائداد کو نفقہ میں فروخت نہیں کر سکتی یعنی باپ بھی نہیں فروخت کریگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو فرزند غائب کے مال میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصی کو یہ بات حاصل ہوتی ہے تو باپ کو بدرجہ اولےٰ حاصل ہو گی کیونکہ اسکی شفقت بہت ہے اور مال منقولہ بیچ ڈالنا از قسم حفاظت ہے اور مال غیر منقولہ میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ وہ خود ہی محفوظ ہوتا ہے اور سوائے باپ کے دوسرے اقارب کو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ انکو کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں ہے اور نہ اُسکے بچپن میں تصرف کا اختیار تھا اور نہ بعد بالغ ہونے کے حفاظت کی ولایت ہے پھر جب باپ کو بیٹے کا مال منقولہ بیچنا جائز ٹھہرا اور اُسکے دام باپ کے حق کے جنس میں یعنی از قسم نفقہ ہیں تو باپ کو اختیار ہے کہ داموں کو مشتری سے وصول کرلے جیسے باپ نے اپنے بچہ صغیر کی جائداد منقولہ یا غیر منقولہ فروخت کی تو جائز ہے کیونکہ اُسپر پوری ولایت حاصل ہے پھر باپ کو یہ اختیار ہے کہ داموں میں سے اپنا نفقہ لے لے کیونکہ اُسکے حق کی جنس ہیں - وان کان للابن الغائب مال فی ید ابویہ وانفقا منہ لم یضمنا لانہما استوفیا حقہما لان نفقتہما واجبۃ قبل القضاء علی ما مر وقد اخذا جنس الحق - اور اگر فرزند سفر کو گیا اور اُسکا مال اُسکے والدین کے قبضہ میں ہے اور محتاج والدین نے اُسمیں سے اپنا نفقہ کیا تو ضامن نہونگے کیونکہ وہ مال از جنس نفقہ ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنا حق حاصل کر لیا کیونکہ قاضی کے حکم سے پہلے اُنکا نفقہ واجب ہے چنانچہ بیان ہو چکا اور ان دونوں نے اپنے حق کی جنس سے لیا ہے پس جائز ہے - وان کان لہ مال فی ید اجنبی فانفق علیہما بغیر اذن القاضی ضمن لانہ تصرف فی مال الغیر بغیر ولایۃ لانہ نائب فی الحفظ لا غیر بخلاف ما اذا امرہ ملزم لعموم ولایتہ واذا ضمن لا یرجع علی القابض لانہ ملکہ بالضمان فظہر انہ کان متبرعا بہ - اور اگر فرزند غائب کا مال کسی اجنبی کے قبضہ میں ہو اُسنے غائب کے والدین پر اس مال سے بغیر حکم قاضی کے صرف کیا تو وہ ضامن ہے کیونکہ اُسنے غیر کے مال میں بغیر ولایت کے تصرف کیا اسواسطے کہ وہ صرف حفاظت کا نائب ہے کوئی دوسرا اختیار اُسکو نہیں ہے بخلاف اسکے اگر قاضی نے اُسکو حکم دیا ہو تو ضامن نہو گا کیونکہ قاضی کا حکم اُسپر لازم ہے کیونکہ قاضی کی ولایت سب پر عام ہے پھر پہلی صورت میں اگر اجنبی نے تاوان دیدیا تو وہ اُسکے والدین سے وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی تاوان دیکر اُس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی مال دونوں محتاجوں کو بطور خیرات دیا ہے - ف - اور خیرات دینے کے بعد اپنا مال واپس لینے کا اختیار نہیں ہوتا ہے - واذا قضی القاضی للولد والوالدین وذوی الارحام بالنفقۃ فمضت مدۃ سقطت لان نفقۃ ہؤلاء تجب کفایۃ للحاجۃ حتی لا تجب مع الیسار وقد حصلت بمضی المدۃ بخلاف نفقۃ الزوجۃ اذا قضی بہا القاضی لانہا تجب مع یسارہا فلا تسقط بحصول الاستغناء فیما مضی - اور جب قاضی نے آدمی پر اُسکے فرزند اور والدین اور محرم قرابتوں کا نفقہ فرض کرکے حکم دیدیا پھر بغیر نفقہ ایک مدت گذر گئی تو اس مدت کا نفقہ ساقط ہو گیا کیونکہ ان لوگوں کا نفقہ تو حاجت پوری ہونے کے واسطے واجب ہوتا ہے حتی کہ اگر یہ لوگ خوشحال ہوں تو نہیں واجب ہوتا اور اتنی مدت گذرنے سے اس مدت کی کفایت ہو چکی پس ساقط ہو گیا بخلاف زوجہ کے نفقہ کے جبکہ قاضی اُسکے واسطے مقرر کرے تو ساقط نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو زوجہ کی تونگری کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے تو گذرے ایام میں استغنا حاصل ہونے سے ساقط نہو گا - ف - پس حاصل یہ ہوا کہ عورت کا نفقہ دو حال سے خالی نہیں اگر قاضی نے مقرر

Marfat.com

نہیں کیا اور کچھ مدت بغیر نفقہ گذری تو گذشتہ ایام کا ساقط ہوا اور اگر قاضی نے مقرر کیا تو ساقط نہوگا اور باقیوں کا نفقہ
گذشتہ ایام کا مطلق ساقط ہو جاتا ہی اگرچہ قاضی نے مقرر کیا ہو سوائے اسکے کہ جب مقرر کر کے اُسپر ادھار لینے کا حکم بھی
دیا ہو تو ساقط نہوگا چنانچہ فرمایا الا ان یاذن القاضی بالاستدانة علیه لان القاضی له ولایة عامة فصار اذنه
کامر الغائب فیصیر دینا فی ذمته فلا یسقط بمضی المدة - یعنی اس صورت مین ساقط نہوگا کہ جب قاضی اُسپر قرضہ لینے کا بھی
حکم دیدے اسکی وجہ یہ ہی کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہی تو اسکا حکم دینا ایسا ہوگیا گویا مرد غائب نے خود اجازت دی کہ مجھ پر قرضہ
لے لو تو یہ قرضہ خود اُسکے ذمہ ہوگیا پس مدت گذرنے سے ساقط نہوگا - م

فصل - وعلی المولی ان ینفق علی امته وعبده لقوله علیه السلام فی الممالیک انهم اخوانکم جعلهم الله تعالی
تحت ایدیکم اطعموهم مما تاکلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله - فصل مولی پر واجب ہی کہ اپنی باندی
اور غلام کو نفقہ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مملوکوں کے حق مین ارشاد فرمایا کہ یہ لوگ تمھارے بھائی ہین انکو اللہ
نے تمھارے ہاتھون کے نیچے کردیا ہی سو جو خود کھاتے ہو اُسمین سے انکو کھلاؤ اور جو پہنتے ہو اُسمین سے انکو پہناؤ اور اللہ تعالی کے
بندون کو تکلیف مت دو - ف صحیحین وغیرہ مین یہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ سے اسطرح وارد ہی کہ میرے اور ایک مرد کے درمیان
کچھ گفتگو پڑی اور اُسکی ماں لونڈی تھی تو مین نے اُسکو اُسکی ماں کے ساتھ عار دلایا یعنی طعنہ دیا پس اُسنے آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم سے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھسے فرمایا کہ اے ابوذر تو ایسا شخص ہی کہ تجھ مین جاہلیت موجود ہی اے یہ لوگ
تمھارے بھائی ہین پھر پوری حدیث ذکر کی سوائے اس جملے کے کہ اللہ کے بندون کو تکلیف مت دو اسکو ابوداؤد نے روایت
کیا ہی - اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا کھانا و لباس اور سواری مثل اپنے غلام کے ہوتی تھی بوجہ اسی حدیث کے جو اُنھون نے
روایت کی - فان امتنع وکان لهما کسب اکتسبا وانفقا لان فیه نظرا للجانبین حتی یبقی فیه ملک المالک - م
اگر مولی نے انکو نفقہ دینے سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر لونڈی یا غلام کو کوئی ہنر آتا ہی تو اُس سے کماوین اور کھاوین کیونکہ
اسمین دونون طرف کی رعایت ہی حتی کہ مملوک تو زندہ رہیگا اور مولی کی ملک بھی باقی رہیگی - ف یعنی جب چاہے فروخت
کردے - وان لم یکن لهما کسب بان کان عبدا زمنا وجاریة لا یؤاجر مثلها اجبر المولی علی بیعهما - اور اگر ان دونون
کو کوئی کمائی کا ذریعہ نہو تو مولی پر جبر کیا جائیگا کہ انکو فروخت کرے مثلا غلام لنجا ہو یا باندی ایسی ہو جسکو اجرت پر نہیں لیتے
ہین - لانهما من اهل الاستحقاق وفی البیع ایفاء حقهما وابقاء حق المولی بالخلف بخلاف نفقة الزوجة
لانها تصیر دینا فکان تاخیرا علی ما ذکرنا ونفقة المملوک لا تصیر دینا فکان ابطالا وبخلاف سائر الحیوانات لانها
لیست من اهل الاستحقاق فلا یجبر علی نفقتها الا انه یؤمر به فیما بینه وبین الله تعالی لانه علیه السلام نهی
عن تعذیب الحیوان وفیه ذلک ونهی عن اضاعة المال وفیه اضاعته وعن ابی یوسف رح انه یجبر والاصح
ما قلنا والله اعلم - کیونکہ یہ دونون نفقہ کے مستحق ہین اور بیع کردینے مین ان دونون کا حق پہنچتا ہی اور مولے کے حق کا
خلیفہ یعنی دام حاصل ہوتے ہین بخلاف نفقہ زوجہ کے کیونکہ وہ شوہر کے ذمہ قرض ہو جاتا ہی تو اُسمین تاخیر دیجائیگی جیسا کہ ہم
بیان کرچکے اور مملوک کا نفقہ اپنے مولی کے ذمہ قرضہ نہیں ہوتا تو اُسکا شمار لازم آتا ہی یعنی شمار جائز نہیں تو فروخت کے واسطے
مجبور کیا جائیگا اور بخلاف دیگر حیوانات کے کہ انکو نفقہ دینے یا بیچنے پر مجبور نہ کیا جائیگا کیونکہ ان حیوانات کو استحقاق کی لیاقت
نہیں ہی تو مالک انکے نفقہ دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا مگر از راہ دیانت اُسکو حکم دیا جائیگا کہ ان جانورون کو نفقہ دے کیونکہ
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اول تو حیوان کو تکلیف دینا حرام و ممنوع کیا حالانکہ چارہ نہ دینے مین یہ بات موجود ہی اور دوم آپنے
مال برباد کرنے سے منع کیا حالانکہ جانور کو بھوکا مارنے سے مال برباد کرنا بھی لازم ہی اور امام ابو یوسف سے یہ بھی منقول ہی کہ

کہ مالک کو مجبور کیا جائیگا کہ جانور ان کو نفقہ دے اور اصح وہی ہے جو ہم اول بیان کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ف۔ مغیرہ بن شعبہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا ماؤں کی نافرمانی کرنا الخ اسی حدیث میں مال برباد کرنے سے ممانعت ہے رواہ البخاری اور حدیث میں ہے کہ ایک عورت بوجہ ایک بلی کے دوزخ میں داخل ہوئی جسکو اُسنے قید کر دیا یہانتک کہ مر گئی نہ اُسنے اسکو چھوڑا کہ زمین کے کیڑے مکوڑے کھاتی اور نہ اُسکو کھانے کو دیا۔ رواہ البخاری۔ وعلیٰ ہذا جانور کو چارہ دینے پر بھی مجبور کیا جائیگا جیسا کہ ابو یوسف سے روایت ہے اور یہی قول امام شافعی ومالک واحمد کا ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ یہی حق ہے واللہ تعالے اعلم۔

كتاب العتاق

یہ کتاب آزادی کے بیان میں ہے۔ عتق آزادی۔ اعتاق آزاد کرنا۔ معتِق بکسر تاء آزاد کرنے والا۔ معتَق بفتح تاء آزاد کیا ہوا پھر عتق کا سبب دو قسم ہے اول یہ کہ آدمی کے ذمہ واجب ہو جیسے کفارہ و نذر وغیرہ میں بردہ آزاد کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ واجب نہو تو اسمیں ایک اختیاری ہے اور دوم غیر اختیاری ہے پس اختیاری یہ کہ آدمی نے ثواب کی نیت سے کوئی بردہ آزاد کیا اور غیر اختیاری یہ کہ اپنا قرابتی خریدا تو وہ اسکے ملک سے آزاد ہو جائیگا اور آزاد کرنے والے میں شرط یہ ہے کہ خود آزاد وعاقل بالغ اور مملوک کا مالک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور آزاد کرنا کافر کی طرف سے بھی صحیح ہے آزاد کرنے کے چند اقسام ہیں اول مرسل یعنی فی الحال بدون کسی شرط کے آزاد کر دیا۔ دوم معلق یعنی اگر تو ایسا کرے یا میں ایسا کروں تو آزاد ہے۔ سوم اپنی موت کے بعد آزادی کو مضاف کرنا یعنی مثلاً تو میری موت کے بعد آزاد ہے پھر ہر ایک انمیں سے بعوض ہو یا بغیر عوض ہو۔ ع۔ الاعتاق تصرف مندوب الیہ قال علیہ السلام ایما مسلم اعتق مومنا اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا منہ من النار ولہذا استحبوا ان یعتق الرجل العبد والمرأة الامة لیتحقق مقابلة الاعضاء بالاعضاء۔ آزاد کرنا ایسا کام ہے جسکی جانب ترغیب دیگئی ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس مسلمان نے کسی مسلمان کو آزاد کیا اللہ تعالیٰ اُسکے ہر عضو کے بدلے آزاد کرنے والے کا عضو آگ سے آزاد کرتا ہے رواہ الائمة الستة فی الصحاح اور اسی واسطے علما نے مستحب رکھا ہے کہ مرد تو غلام کو آزاد کرے اور عورت ہو تو باندی آزاد کرے تاکہ سب اعضا کا مقابلہ باہم متحقق ہو جائے۔ وقال العتق یصح من الحر البالغ العاقل فی ملکه شرط الحرية لان العتق لا يصح الا فی الملك ولا ملك للمملوك والبلوغ لان الصبی ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا ولهذا لا يملكه الولی عليه والعقل لان المجنون ليس باهل للتصرف ولهذا لو قال البالغ اعتقت وانا صبی فالقول قوله وكذا لو قال المعتق اعتقت وانا مجنون وجنونه كان ظاهرا لوجود الاسناد الى حالة منافية وكذا لو قال الصبی كل مملوك املكه فهو حر اذا احتلمت لا يصح لانه ليس باهل لا قول ملزم ولا بد ان يكون العبد فی ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ عتقه لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم۔ قدوری نے فرمایا کہ آزاد کرنا عاقل بالغ آزاد آدمی سے اپنے ملک میں صحیح ہے یعنی اپنے مملوک کو آزاد کرے تو جائز ہوگا پس قدوری نے آزاد کرنے والے کے خود آزاد ہونے کی شرط اسوجہ سے لگائی کہ آزاد کرنا صرف اپنے ملک میں صحیح ہوتا ہے اور جو خود مملوک ہے اُسکی کچھ ملک نہیں ہوتی اور بالغ ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ غیر بالغ کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنا ظاہر ضرر ہوتا ہے اسی واسطے طفل کے ولی کو طفل کی طرف سے آزاد کرنا جائز نہیں اور عاقل ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ مجنون کو کسی تصرف کی لیاقت نہیں ہے اور چونکہ عقل وبلوغ شرط ہے تو اگر بالغ آدمی نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا تھا کہ جب میں خود طفل تھا تو قول اسی کا قبول ہوگا کیونکہ وہ صحیح آزاد کرنے سے منکر ہے اور اسیطرح اگر آزاد کرنے والے نے کہا کہ میں نے اس غلام کو ایسی حالت میں آزاد کیا کہ میں مجنون تھا اور

Marfat.com

حال یہ کہ اس شخص کا جنون وگن پر ظاہر تھا تو بھی اسی کا قول قبول ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے نے آزاد کرنا ایسے حال
مین بیان کیا کہ اُسوقت آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر طفل نے کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ اُسوقت آزاد
ہے جب مین بالغ ہو جاؤن تو طفل سے یہ آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ طفل کو یہ لیاقت نہیں ہے کہ ایسی بات کہے جو اُسپر لازم کردے
پھر یہ ضرور ہے کہ جس غلام کو آزاد کرتا ہے وہ اُسکی ملک مین ہو حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام آزاد کر دیا تو یہ نافذ نہوگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی جسکا مالک نہو اُسمین آزاد کرنا کچھ نہیں ہے ف ـــ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی نے روایت کیا
اور کہا کہ حدیث صحیح ہے اور اسی حدیث کے موافق جمہور علما کا قول ہے کہ جس چیز کا آدمی مالک نہو اُسکو آزاد کرنا یا طلاق دینا یا اُسکی نذر کرنا
صحیح نہیں ہے۔ واذا قال لعبدہ او امتہ انت حر او معتق او عتیق او محرر او قد حررتک او قد اعتقتک فقد عتق
نوی بہ العتق او لم ینو لان ہذہ الالفاظ صریح فیہ لانہا مستعملۃ فیہ شرعا وعرفا فاغنی ذلک عن النیۃ والوضع
وان کان فی الاخبار فقد جعل انشاء فی التصرفات الشرعیۃ للحاجۃ کما فی الطلاق والبیع وغیرہما۔ اگر آدمی نے
اپنے غلام یا باندی کو کہا کہ تو آزاد ہے یا معتق ہے یا عتیق ہے یا محرر ہے یا مین نے تجھے آزاد کیا یا مین نے تجھے محرر کیا تو وہ آزاد ہوا خواہ
اس لفظ سے آزادی کی نیت کی یا نہ کی ہو اسواسطے کہ یہ الفاظ آزاد کرنے کے معنی مین صریح ہین کیونکہ شرعا وعرفا اسی معنی پر مستعمل ہین
و صریح ہونے سے کچھ نیت کی حاجت نہیں ہے اور اصل وضع مین یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے معنی مین تھے مگر تصرفات شرعیہ مین ضرورت
کی وجہ سے انشا کر دیے گئے ہین جیسا طلاق اور بیع وغیرہ مین ہے ف ـــ یعنی مثلاً تو آزاد ہے در اصل جملہ خبریہ ہے یعنی سابق مین آزادی
ثابت ہونے کی خبر دیتا ہے لیکن آزادی پیدا کرنے کے واسطے بھی شرع وعرف مین یہی لفظ لیا گیا تو معنی یہ ہوگئے کہ مین نے تجھ مین
فی الحال آزادی پیدا کردی۔ ولو قال عنیت بہ الاخبار الباطل او انہ حر من العمل صدق دیانۃ لانہ یحتملہ ولا یدین
قضاء لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُسنے کہا کہ مین نے ان الفاظ سے جھوٹی خبر بیان کرنے کی نیت کی تھی یا کہا کہ میری یہ مراد تھی
کہ تو کام سے آزاد ہے تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ لفظ اس معنی کو بھی محتمل ہے ولیکن قاضی اُسکی تصدیق نکریگا
کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے ف ـــ کیونکہ ظاہر مین جب کہا جاتا ہے کہ تو آزاد ہے یا معتق وغیرہ تو عرف اور شرع مین یہی ظاہر ہوتا ہے
کہ غلامی سے آزاد ہے اور رہا یہ احتمال کہ مین نے جھوٹھ طور پر یہ بات کہی یا یہ معنی کہ تو کام سے آزاد ہے ظاہر کے خلاف ہے اور قاضی پر واجب
ہے کہ ظاہر کے موافق حکم کرے تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا بلکہ اُسکے آزاد ہو جانے کا حکم دیگا۔ ولو قال لہ یا حر یا عتیق یعتق لانہ نداء
بما ہو صریح فی العتق وہو لاستحضار المنادی بالوصف المذکور ہذا ہو حقیقتہ فیقتضی تحقق الوصف فیہ وانہ
یثبت من جہتہ فیقتضی ثبوتہ تصدیقا لہ فیما اخبر وسنقررہ من بعد ان شاء اللہ تعالی الا اذا سماہ حرا ثم ناداہ یا حر
لان مرادہ الاعلام باسم علمہ وہو ما لقبہ بہ ولو ناداہ بالفارسیۃ یا آزاد وقد لقبہ بالحر قالوا یعتق وکذا عکسہ
لانہ لیس ندا باسم علمہ فیعتبر اخبارا عن الوصف۔ اور اگر مولی نے مملوک سے کہا کہ اے آزاد یا اے عتیق تو وہ آزاد ہو جائیگا
کیونکہ یہ پکارنا ایسے لفظ کے ساتھ ہے جو صریح عتق کے ثبوت مین ہے کیونکہ ندا تو منادی کو وصف مذکور حاضر کرنے کے لیے ہوتا ہے یعنے
اس وصف کا منادی حاضر ہونا چاہتا ہے اور یہی منادی کے حقیقی معنی ہین تو یہ مقتضی ہے کہ منادی مین یہ وصف ثابت ہو اور اس
وصف کا ثابت ہونا خود پکارنے والے کی طرف سے ہو سکتا ہے تو مولی کے قول کی تصدیق کے واسطے اس وصف کا ثابت ہونا لازم
آیا اور ہم آیندہ انشاء اللہ تعالی اسکی تقریر کرینگے لیکن اگر مولی نے اُسکا نام آزاد یا حر یا عتیق رکھا ہو پھر اُسکو پکارا کہ اے حر
تو آزاد نہوگا کیونکہ مولی کی مراد یہ ہے کہ اُسکے نام سے اُسکو خبردار کرے یعنی جو اُسکا لقب رکھا ہے ہان اگر اسکا ترجمہ کرکے فارسی مین پکارا
کہ اے آزاد حالانکہ اُسکا لقب آزاد نہیں بلکہ حر رکھا تھا تو مشائخ نے فرمایا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور اسیطرح اگر اسکے برعکس ہو یعنی اُسکا
لقب آزاد رکھا تھا مگر پکارا کہ اے حر یا اے عتیق تو یہ اُسکے نام سے ندا نہیں ہے پس یہ اعتبار کیا جائیگا کہ مولی نے یہ وصف اُسمین

Marfat.com

ثابت ہونے کی خبر دی ف- اور چونکہ یہ وصف ثابت ہونا خود مولی کے اختیار میں ہے تو ہو لیتے گویا اسمین یہ وصف ثابت
کر کے تب اسکو پکارا کہ او آزاد دیا اے حر بس آزاد ہو جائیگا - ولذا لو قال راسک حر او وجہک او رقبتک او بدنک
او قال لامتہ فرجک حر لان ہذہ الالفاظ یعبر بہا عن جمیع البدن وقد مر فی الطلاق وان اضافہ الی جزء
شائع یقع فی ذلک الجزء وسیاتیک الاختلاف فیہ ان شاء اللہ تعالی - اور اسیطرح اگر مملوک سے کہا کہ تیرا
سر آزاد ہے یا تیرا چہرہ آزاد ہے یا تیری گردن آزاد ہے یا تیرا بدن آزاد ہے یا اپنی باندی سے کہا کہ تیری فرج آزاد ہے تو بھی آزاد
ہو جائیگا کیونکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ انسے تمام بدن کی تعبیر ہوتی ہے اور کتاب الطلاق میں یہ بیان گذر چکا اور اگر آزادی کو مملوک
کے کسی جزو شائع یعنے تہائی چوتہائی وغیرہ کی طرف نسبت کیا تو آزادی اس جزو میں واقع ہو جائیگی اور اسمین جو خلاف ہے ان شاء
اللہ تعالے عنقریب آتا ہے ف- یعنی تہائی چوتہائی وغیرہ جزو شائع میں جب آزادی واقع ہوئی تو تمام بدن میں پھیل جائیگی
یا فقط یہی جزو آزاد ہوگا - ان اضافہ الی جزء معین لا یعبر بہ عن الجملۃ کالید والرجل لا یقع عندنا خلافا للشافعی رح
والکلام فیہ کالکلام فی الطلاق وقد بیناہ - اور اگر آزادی کو کسی معین جزو کی طرف نسبت کیا جس سے تمام بدن تعبیر نہیں
کیا جاتا ہے جیسے ہاتھ یا پاؤں تو ہمارے نزدیک عتق واقع نہوگا اور اسمین امام شافعی کا اختلاف ہے اور اسمین گفتگو ویسی ہی ہے جیسے
طلاق میں ہے اور اسکو ہم بیان کر چکے - ولو قال لا ملک لی علیک ونوی بہ الحریۃ عتق وان لم ینو لم یعتق لانہ
یحتمل انہ اراد لا ملک لی علیک لانی بعتک ویحتمل لانی اعتقتک فلا یتعین احدہما مرادا الا بالنیۃ - اور اگر مملوک
سے کہا کہ میری تجھپر کوئی ملک نہیں ہے اور اس سے آزادی کی نیت کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر نیت نہ کی تو آزاد نہوگا کیونکہ اسمین
دو احتمال ہیں ایک یہ کہ میری ملک تجھپر اسواسطے نہیں کہ میں نے تجھے بیچڈالا اور دوسرا احتمال یہ کہ ملک اسواسطے نہیں کہ میں نے
تجھے آزاد کر دیا تو بدون نیت کے کوئی احتمال متعین نہوگا - قال وکذا کنایات العتق وذلک مثل قولہ خرجت من
ملکی ولا سبیل لی علیک ولا رق لی علیک وقد خلیت سبیلک لانہ یحتمل نفی السبیل والخروج عن الملک و
تخلیۃ السبیل بالبیع او الکتابۃ کما یحتمل بالعتق فلا بد من النیۃ وکذا قولہ لامتہ قد اطلقتک لانہ بمنزلۃ قولہ خلیت
سبیلک وہو المروی عن ابی یوسف رح بخلاف قولہ طلقتک علی ما نبین من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور یہی
حال عتق کے الفاظ کنایہ کا ہے یعنی نیت ہو تو آزاد ہوگا نہیں تو نہیں جیسے مثلا کہا کہ تو میری ملک سے نکل گیا یا نکل گئی یا
جیسے میرے واسطے تجھپر کوئی راہ نہیں ہے یا تجھپر میری رقیت نہیں ہے یا میں نے تیری راہ خالی کر دی کیونکہ اسمین احتمال ہے کہ بیع
کرنے یا مکاتب کرنے سے راہ خالی کر دی ملک سے نکلنا ثابت ہوتا ہے اسی طرح سے یہ بھی احتمال ہے کہ آزاد کرنے سے ایسا کیا ہو تو نیت
ضروری ہے یہانتک کہ اگر اپنی باندی سے کہا کہ میں نے تجھے اطلاق کیا تو بھی نیت ضرور ہے کیونکہ یہ ایسا ہے جیسے کہا کہ میں نے تیری راہ
خالی کی یعنی نیت سے آزادی ثابت ہو جائیگی بخلاف اسکے اگر باندی سے کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو نیت سے بھی آزاد نہوگی
چنانچہ ہم آئندہ انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے - ولو قال لا سلطان لی علیک ونوی العتق لم یعتق لان السلطان
عبارۃ عن الید وسمی السلطان بہ لقیام یدہ وقد یبقی الملک دون الید کما فی المکاتب بخلاف قولہ لا سبیل
لی علیک لان نفیہ مطلقا بانتفاء الملک لان للمولی علی المکاتب سبیلا فلہذا یحتمل العتق - اور اگر مالک نے کہا
کہ تجھپر میری سلطنت نہیں ہے اور آزادی کی نیت کی تو آزاد نہوگا اسواسطے کہ سلطنت سے بیان قبضہ ہے اسی سے بادشاہ کو سلطان کہتے
ہیں کہ مملکت پر اسکا قبضہ ہوتا ہے اور حال یہ ہے کہ کبھی ملکیت باقی رہتی ہے اور قابو نہیں رہتا جیسے مکاتب میں ہوتا ہے بخلاف اسکے
اگر کہا کہ میری تجھپر کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بالکل راہ کی نفی کرنا جب ہی ہو سکتا ہے کہ ملک نہو کیونکہ مکاتب پر بھی کسی راہ باقی رہتی ہے اسی سے
یہ عتق کا محتمل ہے - ولو قال ہذا ابنی وثبت علی ذلک عتق ومعنی المسألۃ اذا کان یولد مثلہ لمثلہ واذا کان لا یولد مثلہ لمثلہ

Marfat.com

ذکرہ بعد ہذا ثم ان لم یکن للعبد نسب معروف یثبت نسبہ منہ لان ولایۃ الدعوۃ بالملک ثابتۃ والعبد محتاج الی النسب فیثبت نسبہ منہ واذا ثبت عتق لانہ یستند النسب الی وقت العلوق وان کان لہ نسب معروف لا یثبت نسبہ منہ للتعذر ویعتق اعمالا للفظ فی مجازہ عند تعذر اعمالہ بحقیقتہ ووجہ المجاز نذکرہ من بعد ان شاء اللہ تعالی۔ اور اگر مولی نے اپنی مملوک کو کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اور اسی بات پر جما رہا تو وہ آزاد ہو جائیگا (آزادی کے واسطے جما رہنا کچھ شرط نہیں ہے بلکہ ثبوت نسب کے لیے شرط ہے۔) اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جسکو بیٹا کہا اسکی عمر اسقدر ہو کہ مولی سے پیدا ہونا ممکن ہو اور اگر وہ ایسا ہو کہ مولی سے پیدا نہیں ہو سکتا مثلاً دو چار برس کا فرق ہے تو یہ مسئلہ آیندہ مذکور ہے پھر اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف نہ ہو تو مولی سے اسکا نسب بھی ثابت ہو جائیگا کیونکہ دعوت نسب کی ولایت مولی کو بوجہ ملک کے حاصل ہے اور اس غلام کو نسب کی احتیاج بھی ہے تو مولے سے نسب ثابت ہو جائیگا اور جب نسب ثابت ہوا تو آزاد ہو گیا کیونکہ نسب کا اعتبار اُسوقت سے ہے جب نطفہ قائم ہوا تھا اور اگر اس غلام کا کوئی نسب معروف ہو تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ مولی سے ثابت کرنا متعذر ہے اور یہ غلام آزاد ہو جائیگا تاکہ لفظ کو اپنے معنی مجازی پر عمل کیا جائے جبکہ حقیقی معنے نہیں بنتے ہیں اور مجاز کی جو وجہ ہے ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے ف۔ اصل اسباب میں یہ ہے کہ جب مملوک کے ساتھ ایسا نسب بیان کیا کہ اسکے مالک ہونے سے آدمی آزاد ہو جاتا ہے مثلاً کہا کہ یہ میرا بیٹا یا بیٹی یا باپ یا ماں یا چچا یا ماموں ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر کہا کہ یہ میرا دادا ہے تو بھی ظاہر الروایہ یہی ہے۔ ولو قال ہذا مولای او یا مولای عتق اما الاول فلان اسم المولی وان کان ینتظم الناصر وابن العم والموالاۃ فی الدین والاعلی والاسفل فی العتاقۃ الا انہ تعین الاسفل فصار کاسم خاص لہ وہذا لان المولی لا یستنصر بمملوکہ عادۃ وللعبد نسب معروف فانتفی الاول والثانی والثالث نوع مجاز والکلام لحقیقتہ والاضافۃ الی العبد تنافی کونہ معتقا فتعین المولی الاسفل فالتحق بالصریح وکذا اذا قال لامتہ ہذہ مولاتی لما بینا ولو قال عنیت بہ المولی فی الدین او الکذب یصدق فیما بینہ وبین اللہ تعالی ولا یصدق فی القضاء لمخالفتہ الظاہر واما الثانی فلانہ لما تعین الاسفل مرادا التحق بالصریح وبالنداء باللفظ الصریح یعتق بان قال یا حر یا عتیق فکذا النداء بہذا اللفظ وقال زفر رح لا یعتق فی الثانی لانہ یقصد بہ الاکرام بمنزلۃ قولہ یا سیدی یا مالکی قلنا الکلام لحقیقتہ وقد امکن العمل بہ بخلاف ما ذکرہ لانہ لیس ما یختص بالعتق فکان اکراما محضا۔ اور اگر مالک نے کہا یہ میرا مولے ہے یا پکارا کہ اے مولی تو وہ آزاد ہو جائیگا پس اول کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولی اگرچہ بمعنی ناصر وچچازاد بھائی ودینی موالات اور آزاد کرنے والا اور آزاد کیا ہوا ان سب معنوں میں مشترک بولا جاتا ہے لیکن یہاں آزاد کیا ہوا کے معنی متعین ہیں تو وہ اسم خاص ہو گیا اور اسکی یہ وجہ ہے کہ مولی اپنی مملوک سے ازراہ عادت کے مددگاری کی درخواست نہیں کرتا ہے اور غلام کا نسب بھی معروف ہے تو اول یعنے ناصر کے معنے نہیں ہو سکتے اور رہا دوم وسوم یعنی چچازاد بھائی یا دینی موالات کے معنی لینے میں ایک طرح کا مجاز ہے حالانکہ یہاں کلام حقیقی معنوں میں ہے اور چونکہ اسنے غلام کو مولی کہا ہے تو آزاد کرنے والے کے معنے بھی نہیں ہو سکتے پس یہی رہ گیا کہ آزاد کیے ہوے کے معنی ہیں تو یہاں یہ لفظ بمنزلہ صریح کے ہو گیا اور اسیطرح اگر اپنی باندی کو کہا کہ یہ عورت میری مولاۃ ہے تو بھی بغیر نیت کے آزاد ہو گئی اسی دلیل سے جو ہمنے اوپر بیان کی اور اگر مالک نے دعوی کیا کہ میری مراد یہ تھی کہ میرے ساتھ اسکو دینی موالات ہے یا میں نے جھوٹہ طور پر کہا تھا تو دیانت میں اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے مگر قاضی تصدیق نکریگا کیونکہ ظاہر سے یہ مراد مخالف ہے اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ اسنے پکارا کہ اے میرے مولی تو آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مولی سے آزاد کیے ہوئے کے معنی مراد ہونا متعین ہو گیا تو یہ لفظ بھی صریح سے مل گیا اور صریح لفظ سے ندا کرنے میں وہ آزاد ہو جاتا تھا مثلاً کہا کہ اے حر یا اے عتیق تو اسیطرح یا مولی کہکر پکارنے میں بھی بغیر نیت آزاد ہو جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ اس دوسری صورت یعنی یا مولی کہنے میں

آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس سے بزرگی کرنا بھی مقصود ہوتا ہے جیسے یوں کہے کہ اے میرے سید یا اے میرے مالک اور ہم اسکا یہ جواب
دیتے ہیں کہ کلام اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہے اور یہاں حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہے تو مجاز نہ لیا جائیگا بخلاف اسکے جو زفر رحمہ اللہ
نے بیان کیا یعنی اے سید یا اے مالک تو اگرچہ حقیقی معنے لیے جائیں مگر آزادی نہ ہوگی کیونکہ اسمیں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عتق
کے ساتھ مختص ہو تو محض اکرام ہوگیا۔ ولو قال یا بنی او یا اخی لم یعتق لان النداء لاعلام المنادی الا انه اذا کان
بوصف یمکن اثباته من جهته کان لتحقیق ذلک الوصف فی المنادی استحضارا له بالوصف المخصوص کما فی قوله
یا حر علی ما بیناه واذا کان النداء بوصف لا یمکن اثباته من جهته کان للاعلام المجرد دون تحقیق الوصف فیه
لتعذره والبنوة لا یمکن اثباتها حالة النداء من جهته لانه لو انخلق من ماء غیره لا یکون ابنا له بهذا النداء فکان لمجرد الاعلام
ویروی عن ابی حنیفة رح شاذا انه یعتق فیهما والاعتماد علی الظاهر۔ اور اگر مولی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا یا یہ میرا بھائی ہے تو وہ
آزاد نہوگا اسواسطے کہ پکارنا تو منادی کو آگاہ کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن جب وہ ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ممکن ہے تو منادی میں اس وصف کا ثابت کرنا قرار دیا جائیگا تا منادی کو اسی خاص وصف کے ساتھ اپنے
سامنے حاضر کرے جیسے کہا کہ اے آزاد چنانچہ ہم اسکو بیان کر چکے اور جب پکارنا ایسے وصف کے ساتھ ہو جسکا ثابت کرنا پکارنے
والے کی طرف سے ناممکن ہے تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے لیے ہوگا اور اسمیں یہ وصف ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ
یہ وصف ثابت کرنا ممکن نہیں اور بیٹا ہونا ایسا وصف ہے کہ پکارنے کی حالت میں پکارنے والے کی طرف سے اثبات نہیں ہو سکتا کیونکہ
اگر وہ غیر کے نطفہ سے پیدا ہوگیا ہے تو کبھی پکارنے والے کا بیٹا نہ ہو جائیگا تو یہ پکارنا خالی آگاہ کرنے کے واسطے ہے اور یہی ظاہر الروایت
ہے اور امام ابوحنیفہ سے شاذ روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں وہ آزاد ہو جائیگا مگر اعتماد ظاہر الروایۃ پر ہے یعنے آزاد نہوگا
ولو قال یا ابن لا یعتق لان الامر کما اخبر فانه ابن ابیه وکذا اذا قال یا بنی او یا بنیة لانه تصغیر الابن والبنت
من غیر اضافة والامر کما اخبر۔ اور اگر کہا کہ اے پسر تو آزاد نہوگا کیونکہ بات یہی ہے جو اسنے بیان کی اسلیے کہ یہ غلام اپنے باپ کا
بیٹا ہے اور اسیطرح اگر کہا کہ اے لڑکے یا اے لڑکی تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ تصغیر کے طور پر اسنے بیٹا یا بیٹی بیان کیا اور کچھ اپنی طرف اضافت
نہیں کی اور بات یہی ہے جو اسنے کہی ف۔ یعنی وہ اپنے باپ کا لڑکا یا لڑکی ہے۔ وان قال لغلام لا یولد مثله لمثله هذا
ابنی عتق عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق وهو قول الشافعی رح لهم انه کلام محال بحقیقته فیرد ویلغو کقوله اعتقتک
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق ولابی حنیفة رح انه کلام محال بحقیقته لکنه صحیح بمجازه لانه اخبار عن حریته
من حین ملکه وهذا لان البنوة فی المملوک سبب لحریته اما اجماعا او صلة للقرابة واطلاق السبب وارادة المسبب
مستجاز فی اللغة تجوزا ولان الحریة لازمة للبنوة فی المملوک والمشابهة فی وصف لازم من طریق المجاز علی ما عرف
فیحمل علیه تحرزا عن الالغاء بخلاف ما استشهد به لانه لا وجه له فی المجاز فتعین الالغاء وهذا بخلاف ما اذا قال
لغیره قطعت یدک فاخرجهما صحیحتین حیث لم یجعل مجازا عن الاقرار بالمال والتزامه وان کان القطع سببا لوجوب
المال لان القطع خطأ سبب لوجوب مال مخصوص وهو الارش وانه یخالف مطلق المال فی الوصف حتی وجب
علی العاقلة فی سنتین ولا یمکن اثباته بدون القطع وما امکن اثباته فالقطع لیس بسبب له اما الحریة لا تختلف ذاتا
وحکما فامکن جعله مجازا عنه ولو قال هذا ابی او امی ومثله لا یولد لمثله فهو علی هذا الخلاف لما بینا ولو قال لصبی صغیر
هذا جدی قیل هو علی الخلاف وقیل لا یعتق بالاجماع لان هذا الکلام لا موجب له فی الملک الا بواسطة وهو الاب
وهی غیر ثابتة فی کلامه فتعذر ان یجعل مجازا عن الموجب بخلاف الابوة والبنوة لان لهما موجبا فی الملک من غیر
واسطة ولو قال هذا اخی لا یعتق فی ظاهر الروایة وعن ابی حنیفة رح انه یعتق ووجه الروایتین ما بیناه ولو قال لعبده

Marfat.com

ہذا ابنی فقد قیل علی الخلاف وقد قیل ہو بالاجماع لان المشار الیہ لیس من جنس المسمی فتعلق الحکم بالمسمی و ہو معدوم فلا یعتبر وقد حققناہ فی النکاح - اور اگر ایسے غلام کو جسکے مثل اس سے پیدا نہیں ہو سکتا ہی کہا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہی اور ان فقہا کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اپنے حقیقی معنی سے محال ہی تو مردود اور لغو ہو جائیگا جیسے یہ کہنا کہ مین نے تجھکو اپنے پیدا ہونے سے پہلے یا تیرے پیدا ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ کلام اگرچہ اپنے حقیقی معنے سے محال ہی لیکن مجازی معنی سے صحیح ہی کیونکہ اُسنے آگاہ کیا کہ جب سے وہ اس غلام کا مالک ہوا ہی یہ آزاد ہی اور یہ اسوجہ سے کہ مملوک کا بیٹا ہونا اُسکے آزادی کا سبب ہی بدلیل اجماع یا بعلت قرابت اور سبب بول کر مسبب مراد لینا لغت مین مجازا شایع ہی اور اس دلیل سے کہ مملوک مین بیٹا ہونے کے واسطے آزادی لازم ہی اور وصف لازم کے ساتھ تشبیہ دینا مجازی گفتگو کا ایک طریقہ ہی جیسا کہ اصول مین معلوم ہو چکا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنے پر لانا واجب ہی برخلاف اُس مسئلہ کے جس سے صاحبین و شافعی نے شہادت پیش کی یعنی پیدایش کے پہلے آزاد کرنا تو وہ شہادت نہیں ہی کیونکہ اسمین کوئی طریقہ مجاز کا نہیں پایا جاتا تو وہ خواہ مخواہ لغو ہوگا پھر جو بات ہمنے بیان کی اسکے خلاف یہ صورت ہی کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مین نے دھوکے سے تیرا ہاتھ کاٹ دیا پس اُسنے اپنے دونون ہاتھ تندرست نکال کر دکھا دیے تو اسکا یہ کلام مجازی معنی پر محمول نہیں کیا جائیگا یعنے یون کہا جائے کہ اُسنے ہاتھ کے جرمانہ کی قدر اپنے اوپر مال لازم ہونے کا اقرار کیا ہی اگرچہ ہاتھ کاٹنا مال واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی مگر یہان نہیں لے سکتے کیونکہ خطا سے ہاتھ کاٹنا ایک خاص قسم کا مال یعنی جرمانہ واجب ہونے کا سبب ہوتا ہی اور یہ مطلق مال کے ساتھ ایک وصف مین مخالف ہی چنانچہ جرمانہ تو مددگار برادری پر دو برس مین واجب ہوتا ہی کیونکہ ایک ہی ہاتھ کا جرمانہ ہی اور یہ مال جو مددگار برادری پر واجب ہوتا ہی اسکا ثابت کرنا بدون ہاتھ کاٹے جانے کے ممکن نہیں اور اقراری قرضہ کے طور پر مال ثابت کرنا ممکن ہی لیکن ہاتھ کاٹنا اُسکا سبب نہیں اور رہی غلام کے مسئلہ مین آزادی تو وہ ذات و حکم مین مختلف نہیں ہی تو بیٹا کہکر مجازا آزادی مراد لینا ممکن ہی - اور اگر ایسے غلام کو یا لونڈی کو جس سے یہ خود پیدا نہیں ہو سکتا ہی کہا کہ یہ میرا باپ یا یہ میری مان ہی حالانکہ یہ دونون عمر مین اُس سے چھوٹے ہین یا برابر یا ایک ہی دو برس بڑے ہین تو بھی یہی اختلاف ہی کہ ابوحنیفہ کے نزدیک تو وہ آزاد ہو جائینگے اور صاحبین کے نزدیک نہین بدلیل مذکورۂ بالا اور اگر مالک نے اپنے غلامون سے کسی طفل صغیر کو کہا کہ یہ میرا دادا ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف مذکور جاری ہی اور بعض نے کہا نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ مملوک مین اس کلام سے کوئی بات لازم نہین آتی مگر باپ کے واسطہ سے یعنی جب باپ کے واسطے سے لیا جاوے تب دادا کا حق ثابت ہوتا ہی حالانکہ مالک کے کلام مین اس واسطہ کا کچھ ذکر نہین ہی تو یہ بات محال ہو گئی کہ اس کلام کو مجازا موجب آزادی ٹھہرایا جاوے برخلاف اس قول کے کہ یہ میرا باپ یا یہ میرا بیٹا ہی کیونکہ مملوک مین یہ دونون باتین بغیر کسی واسطہ کے آزادی واجب کرتی ہین اور اگر مالک نے غلام کو کہا کہ یہ میرا بھائی ہی تو ظاہر الروایۃ مین آزاد نہوگا اور ابوحنیفہ سے یہ بھی روایت ہی کہ آزاد ہو جائیگا اور دو روایتون کی وجہ ہم بیان کر چکے اور اگر اپنے غلام کو کہا کہ یہ میری دختر ہی تو بعض مشائخ نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ بالاتفاق آزاد نہوگا کیونکہ جسکی طرف اشارہ کیا ہی وہ اُس جنس سے نہیں جسکا نام لیا یعنی نام تو دختر لیا اور اشارہ غلام کی طرف کیا پس حکم کا تعلق اُس سے ہوگا جو نام لیا حالانکہ وہ معدوم ہی تو اس کلام کا کچھ اعتبار نہوا اور ہم اسکو کتاب النکاح مین تحقیق کر چکے ف یعنی باب المہر مین بیان کر چکے کہ عقد مین مہر کچھ بیان کیا اور اشارہ مین دوسری چیز کی طرف اشارہ کیا چنانچہ تفصیل وہان مذکور ہی - وان قال لامتہ انت طالق او بائن او تخمری ونوی بہ العتق لم تعتق وقال الشافعی رح تعتق اذا نوی وکذا علی ہذا الخلاف سائر الفاظ الصریح والکنایۃ علی ما قال مشائخہم رہ کہ انہ نوی ما یحتملہ لفظہ لان بین الملکین موافقۃ اذ کل واحد منہما ملک العین اما ملک الیمین فظاہر

وکذا ملک النکاح فی حکم ملک العین حتی کان التابید من شرطہ والتاقیت مبطلا لہ وعمل اللفظین فی اسقاط ما ہو حقہ وہو الملک ولہذا یصح التعلیق فیہ بالشرط اما الاحکام تثبت بسبب سابق وہو کونہ مکلفا ولہذا یصلح لفظۃ العتق والتحریر کنایۃ عن الطلاق فکذا عکسہ ولنا انہ نوی ما لا یحتملہ لفظہ لان الاعتاق لغۃ اثبات القوۃ والطلاق رفع القید وہذا لان العبد الحق بالجمادات وبالاعتاق یحیی فیقدر ولا کذلک المنکوحۃ فانہا قادرۃ الا ان قید النکاح مانع وبالطلاق یرتفع المانع فتظہر القوۃ ولا خفاء ان الاول اقوی ولان ملک الیمین فوق ملک النکاح فکان اسقاطہ اقوی واللفظ یصلح مجازا عما ہو دونہ حقیقۃ لا عما ہو فوقہ فلہذا امتنع فی المتنازع فیہ وانساغ فی عکسہ۔ اور اگر مالک نے اپنی باندی سے کہا کہ تو طالقہ یا بائنہ ہے یا تو اوڑھنی سے اپنا منھ ڈھک اور اس سے آزاد کرنے کی نیت کی تو وہ آزاد نہوگی اور امام شافعی نے کہا کہ اگر نیت کرے تو آزاد ہو جائیگی اور اسیطرح دیگر الفاظ طلاق صریح وکنایہ میں بھی یہی اختلاف ہے جیسا کہ مشائخ شافعیہ نے بیان کیا اور امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ مولی نے ایسے معنی مراد لیے جنکو اسکا لفظ محتمل ہے اسواسطے کہ ملک نکاح وملک رقبہ میں باہم موافقت ہے کیونکہ دونون میں سے ہر ایک ملک ذاتی ہے چنانچہ ملک رقبہ مین یہ بات ظاہر ہے اور اسیطرح ملک نکاح بھی ملک ذات کے حکم مین ہے حتی کہ نکاح کی شرط یہ ہے کہ ہمیشہ کے واسطے نیت ہو اور اگر کسی وقت تک کے واسطے رکھا جائے تو نکاح باطل ہوتا ہے اور طلاق صریح وکنایہ دونون مین سے ہر ایک کا عمل یہ ہے کہ اُسکا حق ساقط کر دے یعنی ملک زائل کر دے تو جیسے ملک نکاح مین نکاح زائل ہوتا ہے اسیطرح ملک رقبہ مین اس سے عتق ہو جائیگا اسی واسطے شرط پر معلق کرنا صحیح ہوتا ہے رہا احکام کا ثابت ہونا تو ایک سابق سبب کے ساتھ ہوتا ہے یعنے آدمی مکلف عاقل بالغ آزاد ہوا اور چونکہ اس لفظ سے عتق کے معنے نکلتے ہین لہذا لفظ عتق اور آزاد کرنا وتحریر یہ بھی طلاق کا کنایہ ہو جاتے ہین تو اسکا برعکس بھی صحیح ہوگا یعنی طلاق اور اُسکے کنایات سے عتق کے معنی لینا صحیح ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ طالقہ یا بائنہ اور اُسکے کنایات سے ایسے معنی مراد لیے جنکو لفظ محتمل نہین یعنی آزاد کرنا اسکے معنی نہین ہین کیونکہ لغت مین آزاد کرنے کے معنی قوت دینا اور طلاق کے معنی بیڑی کھول دینا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جو آدمی مملوک ہو گیا وہ بمنزلہ جمادات کے ہو جاتا ہے اور آزاد کرنے کی وجہ سے زندہ ہو کر قدرت وقوت پاتا ہے اور منکوحہ زوجہ کا یہ حال نہین ہے کیونکہ وہ ہر تصرف پر قادر ہے لیکن نکاح کی بیڑی اسکو روکتی ہے اور طلاق دینے کی وجہ سے یہ بیڑی اُٹھ جاتی ہے تو اُسکی قوت موجودہ کھل جاتی ہے اور یہ بات خوب ظاہر ہے کہ اعتاق سے قوت دینا زیادہ قوی ہے یعنے طلاق کمزور ہے تو طلاق کو اعتاق کے واسطے استعارہ لینا جائز نہین ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ ملک رقبہ بہ نسبت ملک نکاح کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے تو اُسکو ساقط کرنا بھی زیادہ قوی ہوگا اور لفظ اپنی حقیقت سے کمتر کے لیے مجاز ہو سکتا ہے نہ بڑھکر کے لیے لہذا طلاق وغیرہ جسمین جھگڑا ہے اُسکو اعتاق کے لیے نہین مجاز کر سکتی اور اسکے برعکس یعنے اعتاق کو طلاق کے واسطے مجاز لینا جائز ہے۔ واذا قال لعبدہ انت مثل الحر لم یعتق لان المثل یستعمل للمشارکۃ فی بعض المعانی عرفا فوقع الشک فی الحریۃ۔ اور اگر اپنے غلام سے کہا کہ تو آزاد کے مثل ہے تو آزاد نہین ہوگا کیونکہ بول چال مین مثل کا لفظ بعضی باتون مین شریک ہونے کے واسطے بولتے ہین تو اُسکے آزاد ہونے مین شک ہو گیا ف یعنی اُسکا مملوک ہونا تو یقینی معلوم تھا اب یہ شک ہوا کہ شاید وہ آزاد ہو گیا ہو تو شک پر آزاد نہوگا اور شک اسوجہ سے ہوا کہ مثل کا لفظ درحقیقت دو چیزون کے بالکل یکسان ہونے کے معنی مین ہے لیکن اگر بالکل یکسان ہون تو دو چیزین نہین ہو سکتی ہین بلکہ ایک ہی چیز ہوگی لہذا عام استعمال یہ ہے کہ زید مثل خالد کے ہے یعنے صرف اُن دونون کا خط یکسان ہے تو غالبا مثل آزاد کے کہنے سے کسی وصف مین مثل ہونا مراد ہے تو آزادی مین مثل ہونا ضرور نہوا۔ ولو قال ما انت الا حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تو نہین ہے مگر آزاد تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لان الاستثناء من النفی اثبات علی وجہ التاکید کما فی کلمۃ الشہادۃ۔ اسواسطے کہ نفی سے استثناء کرنا

تاکید کے طور پر اثبات ہو جاتا ہے جیسے کلمۂ شہادت میں۔ ف۔ یعنی لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ کہ کوئی الوہیت کسی کو نہیں مگر اللہ کو یعنی اللہ تعالیٰ ہی الوہیت والا ہے اسیطرح یہ جبکہ تو نہیں ہے مگر آزاد تو یہ معنے ہوے کہ تو ضرور آزاد ہی ہے پس ضرور آزاد ہو جائیگا۔ ولو قال راسک راس حر لا یعتق لانہ تشبیہ بحذف حرفہ۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر آزاد کا سر ہے تو وہ آزاد نہو گا کیونکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ یہ تشبیہ ہے۔ ف۔ یعنی گویا کہا کہ تیرا سر آزادون کے سر کے مانند ہے پس آزاد نہوگا۔ ولو قال راسک راس حر عتق۔ اور اگر کہا کہ تیرا سر ایک آزاد سر ہے تو وہ آزاد ہو جائیگا۔ لانہ اثبات الحریۃ فیہ اذ الراس یعبر بہ عن جمیع البدن۔ اسواسطے کہ یہ کہنا اپنے غلام میں آزادی ثابت کرنا ہوا کیونکہ سر کے ساتھ تمام بدن تعبیر کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر کہا کہ تیرا سر آزاد ہے تو گویا یہ کہا کہ تو آزاد ہے جیسے کہتے ہیں کہ میں نے ایک راس اسپ خریدا حالانکہ مراد یہ ہے کہ ایک گھوڑا خریدا۔

فصل۔ ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وہذا اللفظ مروی عن النبی علیہ السلام وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فہو حر واللفظ بعمومہ ینتظم کل قرابۃ مؤیدۃ بالمحرمیۃ ولادا وغیرہ۔ **فصل**۔ جو شخص اپنے ایسے قرابتی کا مالک ہو جسکو اُسکے ساتھ دائمی محرمیت کی نسبت ہے تو وہ اُسپر سے آزاد ہو جائیگا اور یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ رواہ النسائی اور یون ہی آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مالک ہوا ایسے قرابتی کا کہ اُسکے ساتھ دائمی حرام ہے تو وہ آزاد ہے۔ رواہ اصحاب السنن۔ اور یہ لفظ عام ہر ایسے قرابتی کو شامل ہے کہ جسکے ساتھ محرمیت ہو خواہ بذریعہ ولادت ہو یا دوسرے طریقہ سے ہو۔ ف۔ ولادت کی یہ صورت کہ بیٹا یا بیٹی اپنے والدین یا اجداد یا جدات کی مالک ہوئی یا یہ لوگ اپنے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی وغیرہ کے مالک ہوئے اور دوسری طرح یہ ہے کہ آدمی اپنے بھائی بہن یا بھائی کی اولاد یا بہن کی اولاد کا مالک ہوا یا اسکے برعکس ہے۔ والشافعی رح یخالفنا فی غیرہ لہ ان ثبوت العتق من غیر مرضات المالک ینفیہ القیاس او لا یقتضیہ والاخوۃ وما یضاہیہا نازلۃ عن قرابۃ الولاد فامتنع الالحاق والاستدلال ولہذا امتنع التکاتب علی المکاتب فی غیر الولاد ولم یمتنع فیہ ولنا ما روینا ولانہ ملک قریبہ قرابۃ مؤثرۃ فی المحرمیۃ فیعتق علیہ وہذا ہو المؤثر فی الاصل والولاد ملغی لانہا ہی التی یفترض وصلہا وتحرم قطعہا حتی وجبت النفقۃ وحرم النکاح ولا فرق بینما اذا کان المالک مسلما او کافرا فی دار الاسلام لعموم العلۃ والمکاتب اذا اشتری اخاہ ومن یجری مجراہ لا یکاتب علیہ لانہ لیس لہ ملک تام یقدرہ علی الاعتاق والافتراض عند القدرۃ بخلاف الولاد لان العتق فیہ من مقاصد الکتابۃ فامتنع البیع فیعتق تحقیقا للمقصود للعقد وعن ابی حنیفۃ رح انہ یتکاتب علی الاخ ایضا وہو قولہما فلنا ان نمنع وہذا بخلاف ما اذا ملک ابنۃ عمہ وہی اختہ من الرضاع لان المحرمیۃ ما ثبتت بالقرابۃ والصبی جعل اہلا لہذا العتق وکذا المجنون حتی عتق القریب علیہما عند الملک لانہ تعلق بہ حق العبد فشابہ النفقۃ۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ (ولادت کی قرابت محرمیت سے آزاد ہونے میں ہمارے موافق ہیں اور) غیر ولادت کی قرابت محرمیت میں ہمارے خلاف ہیں یعنی اگر ایسے قریب محرم کا مالک ہو جس سے ولادت کی قرابت نہیں ہے تو وہ شافعی کے نزدیک آزاد نہیں ہوتا اور اُنکی دلیل یہ ہے کہ مالک کے بغیر مرضی آزاد ہو جانے کو قیاس نفی کرتا ہے یا قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے اور بھائی ہونے کی یا اسکے مانند قرابت بہ نسبت قرابت ولادت کے کمتر ہے تو اُسکو قرابت ولادت کے ساتھ ملانا اور حدیث سے استدلال کرنا ممتنع ہے اور اسیوجہ سے جس غلام کو مکاتب کیا ہو اسکے ساتھ میں غیر ولادت کی قرابتی کتابت میں داخل نہیں ہوتی اور ولادت میں یہ بات ممتنع نہیں ہے اور ہماری دلیل اول تو وہ حدیث ہے جو مذکور ہوئی اور دوم یہ کہ جب وہ اپنے قریب کا مالک ہوا جسکی قرابت دائمی حرمت میں مؤثر ہے تو وہ اُسپر آزاد ہو جائیگا اور در اصل تاثیر اسی کو ہے اور پیدائش کا کچھ اثر نہیں ہے کیونکہ قرابت محرمیت ہی ایسی چیز ہے کہ جسکا ملانا فرض ہے اور توڑنا حرام ہے حتی کہ نفقہ واجب ہوتا اور نکاح حرام ہوتا ہے کیم

آزاد ہو جانے مین کچھ فرق نہین کہ مالک مسلمان ہو یا دار الاسلام مین کافر ہو کیونکہ قرابت محرمیکی علت عام ہو اور مکاتب نے
اگر اپنے بھائی کو یا اُسکے مانند چچا ماموں وغیرہ کو خریدا تو وہ مکاتب کے ساتھ مکاتب نہو جائیگا کیونکہ مکاتب کو پوری ملکیت
حاصل نہین ہو جو اُسکو آزاد کرنے پر قابو دیوے اور آزادی کا فرض ہونا اُسوقت ہو کہ پوری قدرت ہو بخلاف ولادت کیونکہ
کتابت کے مقاصد مین سے ایسے لوگون کی آزادی بھی ہو جنکو مکاتب کے ساتھ قرابت ولادت ہو تو وہان بیع ممتنع ہو پس
وہ آزاد ہو جائیگا تاکہ کتابت کا مقصود ثابت ہو اور امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہو کہ مکاتب پر اُسکا بھائی بھی مکاتب
ہو جاتا ہو اور یہی صاحبین کا قول ہو تو ہمکو یہ بھی جائز ہو کہ ہم بھائی کے مکاتب نہو جانے کو منع کرین یعنی امام شافعی نے جو ممتنع بیان
کیا ہو اُسکو ہم نہ مانین بلکہ وہ ممتنع نہین ہو اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے ہو کہ جب آدمی اپنی پھوپھی کی دختر کا مالک ہوا حالانکہ
وہ اُسکی رضاعی بہن ہو کیونکہ یہ محرمیت بوجہ قرابت کے نہیں ہو اور واضح ہو کہ قریب محرم آزاد ہو جانے کے لیے طفل بھی لائق
سمجھا گیا ہو اور یہی مجنون کا حکم ہو حتی کہ اگر طفل یا مجنون اپنے کسی قریب محرم کا مالک ہو تو وہ ان دونون پر سے آزاد ہو جائیگا کیونکہ
اس آزادی مین بندہ کا حق متعلق ہو گیا ہو تو نفقہ کے مشابہ ہو گیا **ف** یعنی جیسے قریب محرم محتاج کا نفقہ طفل اور مجنون
کے مال مین واجب ہوتا ہو ویسے ہی اگر مالک ہون تو آزاد ہو جائیگا۔ **ومن اعتق عبدا لوجہ اللہ تعالی اوللشیطان
اوللصنم عتق لوجود رکن الاعتاق من اہلہ فی محلہ ووصف القربۃ فی اللفظ الاول زیادۃ فلا یخل العتق
بعدمہ فی اللفظین الآخرین** - اور جس شخص نے اپنے غلام کو اللہ تعالے کے واسطے آزاد کیا یا شیطان کے واسطے یا بت
کے واسطے آزاد کیا تو غلام ہر صورت آزاد ہو جائیگا کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنے لائق آدمی سے اپنے محل مین پایا گیا تو آزاد ہونا
متحقق ہو جائیگا اور پہلی صورت مین اللہ تعالی کے واسطے کہنا کچھ آزاد ہونے کے لیے ضروری نہین ہو تو شیطان یا بت کی صورت
مین اسکا نہونا کچھ مضر نہین ہو **ف** - اور اسیطرح شیطان کے واسطے یا بت کے واسطے کہنا اُسکے اعتقاد کفر کی خرابی ہو
لیکن غلام آزاد ہو جائیگا۔ **وعتق المکرہ والسکران واقع لصدور الرکن من الاہل فی المحل کما فی الطلاق و
قد بیناہ من قبل** - جو شخص اپنا غلام آزاد کرنے کے لیے مجبور کیا گیا پس اُسنے آزاد کیا یا نشہ کے مست نے آزاد کیا تو آزاد ہو جائیگا
کیونکہ آزاد کرنے کا رکن اپنی لیاقت والے سے اپنے محل مین پایا گیا جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہو اور ہم اسکو سابق مین بیان کر چکے -
**وان اضاف العتق الی ملک او شرط صح کما فی الطلاق اما الاضافۃ الی الملک ففیہ خلاف الشافعی رح وقد
بیناہ فی کتاب الطلاق واما التعلیق بالشرط فلانہ اسقاط فیجری فیہ التعلیق بخلاف التملیکات علی ما عرف فی
موضعہ** - اور اگر کسی شخص نے آزادی کو مالک ہونے کی طرف نسبت کیا (یعنی اگر کہا کہ جب مین اس غلام کا مالک ہون تو یہ آزاد
ہو) یا اُسنے شرط کی طرف نسبت کیا - (یعنی غلام کو کہا کہ اگر تو اس گھر مین داخل ہو تو آزاد ہو) تو ملک یا شرط کی طرف اضافت صحیح ہو
جیسے طلاق مین صحیح ہو لیکن ملک کی طرف نسبت کرنے مین امام شافعی کا اختلاف ہو اور ہم اسکو کتاب الطلاق مین بیان کر چکے اور
شرط پر معلق ہونا اسواسطے جائز ہو کہ آزاد کرنے کے معنی اپنی ملکیت ساقط کرنا تو اسمین تعلیق شرط جائز ہو اور جن صورتون مین مالک
کرنا ہوتا ہو اُنمین البتہ تعلیق نہین جائز ہو چنانچہ اصول فقہ مین اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ **واذا خرج عبد الحربی الینا مسلما
عتق لقولہ علیہ السلام فی عبید الطائف حین خرجوا الیہ مسلمین ہم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ وہو مسلم ولا استرقاق
علی المسلم ابتداء** - اور جب کسی حربی کافر کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان دار الاسلام مین چلا آیا تو وہ آزاد ہو گیا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے طائف کے غلامون کو جب مسلمان ہو کر آنحضرت کے حضور مین چلے آئے تھے فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوئے
ہین - رواہ عبد الرزاق وہذا المعنی نے حدیث ابی داؤد والترمذی ہو۔ دوسری دلیل یہ ہو کہ اس غلام نے اپنی جان کو ایسی حالت مین محفوظ
قابو مین کر لیا کہ وہ مسلمان ہو اور ابتداء غلامی کسی مسلمان پر نہین ہو سکتی ہو - **وان اعتق حاملا عتق حملہا تبعا لہا اذ ہو**

Marfat.com

متصل بها ولو اعتق الحمل خاصة عتق دونها لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة اليها ولا اليه تبعا
لما فيه من قلب الموضوع ثم اعتاق الحمل صحيح ولا يصح بيعه وهبته لان التسليم نفسه شرط في الهبة والقدرة عليه في البيع
ولم يوجد ذلك بالاضافة الى الجنين وشيء من ذلك ليس بشرط في الاعتاق فافترقا - اور اگر کسی نے اپنی حاملہ باندی کو آزاد
کیا تو باندی کے تابع حمل بھی آزاد ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے پیٹ میں ہے اور پیٹ میں عورت سے متصل ہے اور اگر اُسنے فقط حمل کو آزاد کیا
تو صرف حمل ہی آزاد ہوگا اور باندی آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے نہ قصداً یعنی نہ اصلی مقصود ہوکر اسواسطے کہ عورت کی طرف
اضافت نہیں ہے اور نہ تبعاً یعنے نہ حمل کے تبع ہوکر کیونکہ اسمیں موضوع کا اُلٹنا لازم آتا ہے پھر حمل کو آزاد کرنا صحیح ٹھہرا اور
آیندہ اُسی حمل کو بیع یا ہبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ہبہ میں خود اُسکی ذات کا سپرد کرنا واجب ہوتا ہے اور سپردگی کی قدرت بیع میں
شرط ہے اور یہ بات نہیں پائی گئی کیونکہ اُسنے پیٹ کے بچہ کی طرف نسبت کی ہے اور سپرد کرنا یا اسکی قدرت سو کوئی بھی آزاد کرنے میں
شرط نہیں ہے تو دونوں جدا ہوگئے ف یعنی آزاد کرنا اور بیع وہبہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ ہبہ میں خود کی چیز سپرد کردینا
اور بیع میں سپرد کی قدرت ہونا شرط ہے اور آزاد کرنے میں شرط نہیں ہے - ولو اعتق الحمل على مال صح ولا يجب المال اذ لا
وجه الى الزام المال على الجنين لعدم الولاية عليه ولا الى الزامه الام لانه في حق العتق نفس على حدة واشتراط
بدل العتق على غير المعتق لا يجوز على ما مر في الخلع وانما يعرف قيام الحبل وقت العتق اذا جاءت به لاقل من
ستة اشهر منه لانه ادنى مدة الحمل - اور اگر باندی کے حمل کو کسیقدر مال پر آزاد کیا تو آزاد کرنا صحیح ہے ولیکن مال نہیں واجب
ہوگا اسواسطے کہ پیٹ کے بچہ پر مال لازم کرنیکی کوئی صورت نہیں کیونکہ اُسپر کسی کا قابو نہیں ہے اور اسکی ماں پر بھی مال لازم کرنے کی
کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ آزادی کے حق میں بچہ ایک علٰحدہ جان ہے اور آزادی کا بدلہ سوائے عتیق کے دوسرے پر لازم کرنا جائز
نہیں ہے جیسا کہ خلع میں بیان ہوچکا (شارحین کو یہ بیان نہیں ملا) اور واضح ہو کہ آزاد کرنے کے وقت حمل موجود ہونا جبھی معلوم
ہوگا کہ آزاد کرنے کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہو کیونکہ حمل کی کم مدت یہی ہے - قال وولد الامة من مولاها حر لانه
مخلوق من مائه فيعتق عليه هذا هو الاصل ولا معارض له فيه لان ولد الامة لمولاها وولدها من زوجها مملوك
لسيدها لترجح جانب الام باعتبار الحضانة او لاستهلاك مائه بمائها والمنافاة متحققة والزوج قد رضي به
بخلاف ولد المغرور لان الوالد ما رضي به - قدوری نے فرمایا کہ باندی کے جو اولاد اپنے مالک سے پیدا ہو وہ آزاد ہے اسواسطے
کہ وہ مولیٰ کے نطفہ سے ہے تو آزاد ہوگا اور یہی اصل ہے اور بچہ کے بارہ میں کوئی چیز معارض نہیں ہے کیونکہ باندی کا بچہ باندی کے
مالک کا ہے اور اگر باندی کا بچہ اُسکے شوہر سے پیدا ہو تو وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا کیونکہ اسمیں ماں کی جانب کو غلبہ ہے یا تو
اس سبب سے کہ پرورش کا حق ماں کو ہے یا اس جہت سے کہ شوہر کا نطفہ اس باندی یعنی زوجہ کے نطفہ میں ملکر مستہلک ہوگیا اور
یہاں منافات پائی جاتی ہے یعنے شوہر کے لحاظ سے چاہیے کہ بچہ مملوک نہو اور باندی کے لحاظ سے وہ اُسکے مولیٰ کا مملوک ہو لہذا ترجیح لازم
آئی پس ماں کی جانب کو ترجیح دیگئی اور شوہر اس بات پر راضی ہوچکا یعنے اُسکی اولاد دوسرے کی مملوک ہوجائے برخلاف اُس
شخص کے جسکو دھوکا دیا گیا کہ اُسکا بچہ مملوک نہوگا کیونکہ وہ اس بات پر راضی نہیں ہوا ف یعنی ایک عورت نے زید سے کہا
کہ میں آزاد ہوں مجھسے نکاح کرے پس نکاح کیا اور اولاد پیدا ہوئی حالانکہ یہ عورت خالد کی لونڈی تھی اُسنے اسکو مع اولاد کے
گرفتار کیا تو اولاد اُسکی مملوک نہوگی کیونکہ زید اس بات پر راضی نہوا تھا کہ غیر کی باندی سے نکاح کرے تاکہ جو اولاد ہو وہ غیر کی غلام ہو
ولیکن اُسکو قیمت دینا ہوگی - وولد الحرة حر على كل حال لان جانبها راجح فيتبعها في وصف الحرية كما يتبعها في
المملوكية والمرقوقية والتدبير وامية الولد والكتابة - اور آزاد عورت کا بچہ بہرحال آزاد ہوتا ہے یعنی اگرچہ شوہر غلام ہو کیونکہ
عورت کی جانب کو ترجیح ہوتی ہے پس بچہ بھی آزادی کی صفت میں اُسی کا تابع ہوگا جیسے مملوکیت کے صفت میں اُسکا تابع ہوتا ہے یعنی

Marfat.com

اگر ان سوا اپ کے کسی غیر کی مملوکہ یا رقیقہ یا مدبرہ یا ام ولد یا مکاتبہ ہو تو بچہ بھی اسی صفت کا ہوگا۔ ف۔ پس مملوکہ رقیقہ کا بچہ تو اُسکا محض مملوک ہوگا اور مدبرہ وام ولد جب اپنے مولی کے مرنے پر آزاد ہونگی تو انکے ساتھ انکی اولاد بھی آزاد ہو جائیگی اور مکاتبہ نے اگر مال کتابت ادا کر دیا تو خود مع اولاد آزاد ہو گی ورنہ اولاد بھی رقیق ہو جائیگی۔

باب العبد یعتق بعضہ

یہ باب ایسے غلام کے بیان میں ہے جسکا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو۔ واذا اعتق المولی بعض عبدہ عتق ذلک القدر ویسعی فی بقیۃ قیمتہ لمولاہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یعتق کلہ واصلہ ان الاعتاق یتجزی عندہ فیقتصر علی ما اعتق وعندہما لا یتجزی وہو قول الشافعی رح فاضافتہ الی البعض کاضافتہ الی الکل فلہذا یعتق کلہ لہما ان الاعتاق اثبات العتق وہو قوۃ حکمیۃ واثباتہا بازالۃ ضدہا وہو الرق الذی ہو ضعف حکمی وہما لا یتجزیان فصار کالطلاق والعفو عن القصاص والاستیلاد ولابی حنیفۃ رح ان الاعتاق اثبات العتق بازالۃ الملک او ہو ازالۃ الملک لان الملک حقہ والرق حق الشرع او حق العامۃ وحکم التصرف ما یدخل تحت ولایۃ المتصرف وہو ازالۃ حقہ لا حق غیرہ والاصل ان التصرف یقتصر علی موضع الاضافۃ والتعدی الی ما وراءہ ضرورۃ عدم التجزی والملک متجزی کما فی البیع والہبۃ فیبقی علی الاصل وتجب السعایۃ لاحتباس مالیۃ البعض عند العبد والمستسعی بمنزلۃ المکاتب عندہ لان الاضافۃ الی البعض توجب ثبوت المالکیۃ فی کلہ وبقاء الملک فی بعضہ یمنعہ فعملنا بالدلیلین بانزالہ مکاتبا اذ ہو مالک یدا لا رقبۃ والسعایۃ کبدل الکتابۃ فلہ ان یستسعیہ ولہ الخیار ان شاء اعتقہ لان المکاتب قابل للاعتاق غیر انہ اذا عجز لا یرد الی الرق لانہ اسقاط لا الی احد فلا یقبل الفسخ بخلاف الکتابۃ المقصودۃ لانہ عقد یقال ویفسخ ولیس فی الطلاق والعفو عن القصاص حالۃ متوسطۃ فاثبتناہ فی الکل ترجیحا للمحرم والاستیلاد متجز عندہ حتی لو استولد نصیبہ من مدبرۃ یقتصر علیہ وفی القنۃ لما ضمن نصیب صاحبہ بالافساد ملکہ بالضمان فکمل الاستیلاد۔ اگر مولی نے اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اسیقدر حصہ آزاد ہوگا اور باقی کی قیمت کمائی کرکے اپنے مولی کو دیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پورا غلام آزاد ہو جائیگا اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو جسقدر آزاد کیا اُسیقدر تک رہیگا اور صاحبین کے نزدیک ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں اور یہی شافعی کا قول ہے پس اعتاق کو غلام کے کسی ٹکڑے کی طرف نسبت کرنا گویا اُسکو کل کی طرف نسبت کرنا ہوا لہذا پورا غلام آزاد ہو جائیگا صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنی عتق کو ثابت کرنا اور وہ قوت حکمیہ ہے یعنی حکم شرع میں اُسکو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے اور اس قوت کا ثابت کرنا اسطرح ہوتا ہے کہ جو چیز اسکی ضد ہے اُسکو دور کر دے اور اسکی ضد رقیت ہے یعنی مملوکیت ہو کہ حکمی کمزوری ہے اور ان دونوں چیزوں کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے تو اعتاق کے بھی ٹکڑے نہونگے تو ایسا ہو گیا جیسے طلاق دینا یعنی مثلاً یہ نہیں ہو سکتا کہ آدھی عورت کو طلاق دے اور آدھی کو نہیں اور جیسے قصاص سے عفو کرنا اور جیسے ام ولد بنانا یعنے بالاتفاق اسمین سے کسی کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق کے معنے عتق ثابت کرنا بذریعہ ملک دور کرنے کے یا اعتاق اسی ملک دور کرنے کا نام ہے کیونکہ ملک آزاد کرنے والے کا حق ہے اور رقیت حق شرعی یا بندوں کا حق ہے اور تصرف کا حکم اُسیقدر ہوتا ہے جتنا کہ تصرف کرنے والے کے قابو میں ہے اور وہ یہی ہے کہ اپنا حق دور کر دے نہ حق غیر یعنی صرف ملک دور کر سکتا ہے نہ رقیت اور بات اصل یہ ہے کہ تصرف اُسی جگہ تک رہتا ہے جہاں اُسکی نسبت کی گئی اور اسجگہ سے علاوہ تجاوز کرنا یہی ضرورت سے ہو سکتا ہے کہ اُسکے ٹکڑے نہو سکیں اور یہاں ملک کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جیسے بیع وہبہ میں ظاہر ہے یعنی مثلاً آدھا غلام بیچا

ہا ہبہ کیا تو بالاتفاق جائز ہی پس اعتاق کا تصرف بھی اپنی اصل پر رہیگا یعنے اگر آدھا آزاد کیا تو جائز ہی اور باقی کمائی واجب ہونا ہر
ہی کہ باقی ٹکڑے کی مالیت اس غلام کے پاس رُکی ہوئی ہی لیئے اُس سے وصول کیجائے اور جس غلام پر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو
وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہی کیونکہ جب اعتاق کی نسبت غلام کے کسی جزو کی طرف کی گئی تو لازم آیا کہ پورے
غلام مین اُسکو ملکیت حاصل ہو یعنے غلام اپنی پوری ذات کا مالک ہو جائے اور مولی کی ملکیت کسی ٹکڑے مین باقی رہنا مقتضی ہی کہ وہ
پوری ذات کا مالک نہو پس ہمنے دونون دلیلون پر عمل کیا کہ اس غلام کو مکاتب ٹھیرایا اسواسطے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہی اور
اپنی ذات کا مالک نہین ہی اور اسکی کمائی مانند عوض کتابت کے ہی تو مولے کو یہ اختیار رہا کہ اس سے کمائی کراکر باقی قیمت وصول
کرے اور یہ بھی اختیار رہا کہ چاہے اُسکو آزاد کردے کیونکہ مکاتب بھی اس قابل ہوتا ہی کہ مولے اُسکو آزاد کردے مگر فرق مکاتب سے
اس غلام مین اتنا فرق ہی (کہ مکاتب اگر ادائے مال سے عاجز ہو تو وہ رقیق کر دیا جاتا ہی اور یہ غلام جسکا ایک جزو آزاد ہو کر اُسپر
کمائی واجب ہوئی اگر کمائی سے عاجز ہو جائے تو یہ رقیق نہین کیا جاسکتا کیونکہ اس سے ملکیت ساقط کرنا کسی حد تک کے واسطے نہین
ہی تو فسخ کے قابل بھی نہین ہی بخلاف کتابت کے یعنی قصد کرکے غلام سے ایک قرارداد کی کیونکہ یہ ایک عقد ہی کہ اُسکا اقالہ بھی
ہوسکتا ہی اور فسخ بھی ہوسکتا ہی (یعنے اگر غلام کو مکاتب کیا تو اُس سے یہ قرارداد ہی جب تو اسقدر مال فلان فلان قسط پر ادا
کردے تو آزاد ہی اور غلام نے قبول کیا تو یہ عقد ہوگیا جو قابل فسخ بھی ہی اور ایک حد تک محدود ہی حتی کہ عاجز ہو تو پھر غلام ہو جائیگا
اور غلام کا کوئی جزو آزاد کرنا اس قابل نہین ہی) رہا طلاق وعفو قصاص تو اسمین کوئی درمیانی حالت نہین ہی تو ہمنے طلاق کو
یا عفو کو کل مین ثابت کیا کیونکہ حرام کرنے والی جہت کو مباح کرنے والی پر ترجیح دی اور ام ولد بنانا امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ٹکڑے ہوتا ہی حتی کہ اگر کسی مدبرہ باندی مین سے اپنے حصہ کو ام ولد بنایا تو اسی حصہ تک رہیگا اور محض مملوکہ باندی مین ایسا ہوا
تو جب اُسنے اپنے شریک کے حصہ کا تاوان اس جہت سے دیا کہ اسکی ملک فاسد کردی ہی تو تاوان دینے سے پوری باندی کا
مالک ہو گیا تو استیلاد پورا ہو گیا ف اسکی توضیح یہ ہی کہ زید وخالد کے درمیان ایک باندی مشترک ہی اور اُسکے بچہ پیدا ہوا
اور زید نے دعوی کیا کہ میرے نطفہ سے ہی تو آدھی باندی اُسکی ام ولد ہو جایگی لیکن اُسنے خالد کے حصہ مین خرابی ڈالی کیونکہ ام ولد
بمنزلہ آزاد کے ہوتی ہی حتی کہ اسکی فروخت نہین جائز ہی لہذا زید پر واجب ہوگا کہ خالد کے حصہ کا تاوان دے اور جب تاوان دیگا
وہ پوری باندی کا مالک ہوگیا تو پوری اُسکی ام ولد ہو جایگی جیسے کوئی اپنی خالص باندی استیلاد کرے تو وہ پوری ام ولد ہوجاتی
ہی اور اگر یہ مشترکہ باندی دونون کی مدبرہ ہو یعنے دونون نے کہا ہو کہ تو ہمارے مرنے کے بعد آزاد ہی تو اس مسئلہ مین جسنے
اُسکے بچہ کا دعوی کیا ہی اُسی کا حصہ ام ولد رہیگا اور باقی حصہ مدبرہ رہیگا کیونکہ وہ خریدا نہین جاسکتا تو لامحالہ جہانتک اسکا حصہ
ہی اسیقدر ام ولد ہوا پس معلوم ہوا کہ استیلاد کے ٹکڑے ہو سکتے ہین ہان طلاق وعفو قصاص مین البتہ نہین ہوسکتے ہین اور اسکی
وجہ یہ ہی کہ طلاق ونکاح کے درمیان یا قصاص اور عفو کے درمیان کوئی دوسری حالت نہین ہی جیسی کہ آزادی ومملوکیت کے درمیان
مین کتابت کی حالت تھی کہ کتابت اپنی ذات سے مملوکیت ہی اور اپنی کمائی وتصرفات کی راہ سے آزادی ہی ایسی حالت جب
طلاق اور نکاح کے درمیان نہین ہی تو جسنے نصف عورت کو طلاق دی تو باقی نصف کو دیکھا جاوے یا تو بوجہ نکاح کے حلال ہی
یا بوجہ طلاق کے حرام ہی تو جب اسمین دونون طرح کا شبہہ ہی تو ہمنے حرام ہونے کو ترجیح دی کیونکہ اصول مین بیان ہو چکا کہ جس
چیز مین یہ شبہہ ہو کہ یہ حلال ہی یا حرام ہی تو حلت سے ہاتھ اُٹھالیا جائے اور اسکو حرام ٹھیرایا جائے گا اسمین بچاو ہی پس وہ ہی حالت
طلاق کے مانند عفو قصاص مین بھی ہمنے یہی کہا کہ آدھا عفو کرنا بمنزلہ کل عفو کے ہی جیسے آدھی عورت کو طلاق دینا پوری عورت کو
طلاق دینا ہوتا ہی م - واذا کان العبد بین شریکین فاعتق احدہما نصیبہ عتق فان کان موسرا فشریکہ بالخیار
ان شاء اعتق وان شاء ضمن شریکہ قیمۃ نصیبہ وان شاء استسعی العبد فان ضمن رجع المعتق علی العبد والولاء

Marfat.com

للمعتق وان اعتق او استسعى فالولاء بينهما وان كان المعتق معسرا فالشريك بالخيار ان شاء اعتق وان شاء
استسعى العبد والولاء بينهما في الوجهين وهذا عند ابي حنيفة رح وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع
الاعسار ولا يرجع المعتق على العبد والولاء للمعتق - اگر ایک غلام دو شریکون مین شریک ہو پس ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا
تو اُسکا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو شریک کو اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ بھی آزاد کر دے اور چاہے آزاد کرنے والے
سے اپنے حصہ کی قیمت تاوان لے اور چاہے غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر اگر اُسنے آزاد کرنے والے سے قیمت تاوان لی تو
آزاد کرنے والا بقدر دام اُس غلام سے وصول کریگا اور اس غلام کی ولاء اسی آزاد کرنے والے کی ہوگی اور اگر شریک نے اپنا حصہ
بھی آزاد کر دیا یا غلام سے کمائی کرا کے وصول کر لی تو اُسکی ولاء ان دونون مین مشترک ہوگی اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شریک
کو یہی اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور چاہے غلام سے کمائی کرا لے اور ان دونون صورتون مین اُسکی ولاء ان دونون
شریکون مین مشترک ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ شریک کو صرف یہی اختیار ہے کہ اگر آزاد کرنے والا
خوشحال ہو تو اُس سے تاوان لے لے لیکن وہ غلام سے واپس نہین لے سکتا ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو غلام سے کمائی
کرا لے اور ولاء فقط آزاد کرنے والے کے واسطے ہوگی - وهذه المسألة مبنية على حرفين احدهما تجزي الاعتاق وعدمه على
ما بيناه والثاني ان يسار المعتق لا يمنع سعاية العبد عنده وعندهما يمنع لهما في الثاني قوله عليه السلام في الرجل
يعتق نصيبه ان كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم والقسمة تنافي الشركة وله انه احتبست ماليته
نصيبه عند العبد فله ان يضمنه كما اذا هبت الريح بثوب انسان والقته في صبغ غيره حتى انصبغ به فعلى صاحب الثوب
قيمة صبغ الآخر موسرا كان او معسرا لما قلنا فكذا ههنا الا ان العبد فقير فيستسعيه ثم المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك
من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغناء لان به يعتدل النظر من الجانبين بتحقيق ما قصده المعتق من القربة و
ايصال بدل حق الساكت اليه ثم التخريج على قولهما ظاهر فعدم رجوع المعتق بما ضمن على العبد لعدم السعاية في حالة
اليسار والولاء للمعتق لان العتق كله من جهته لعدم التجزي واما التخريج على قوله فخيار الاعتاق لقيام ملكه في الباقي اذ الاعتاق
يتجزى عنده والتضمين لان المعتق جان عليه بافساد نصيبه حيث امتنع عليه البيع والهبة ونحو ذلك مما سوى الاعتاق
وتوابعه والاستسعاء لما بيناه ويرجع المعتق بما ضمن على العبد لانه قام مقام الساكت باداء الضمان وقد كان له
ذلك بالاستسعاء فكذلك للمعتق ولانه ملكه باداء الضمان ضمنا فيصير كان الكل له وقد اعتق بعضه فله ان يعتق
الباقي او يستسعى ان شاء والولاء للمعتق في هذا الوجه لان العتق كله من جهته حيث ملكه باداء الضمان وفي حال اعسار
المعتق ان شاء اعتق لبقاء ملكه وان شاء استسعى لما بيناه والولاء له في الوجهين لان العتق من جهته ولا يرجع المستسعى
على المعتق بما ادى باجماع بيننا لانه يسعى لفكاك رقبته ولا يقضي دينا على المعتق اذ لا شيء عليه لعسرته بخلاف المرهون
اذا اعتقه الراهن المعسر لانه يسعى في رقبة قد فكت او يقضي دينا على الراهن فلهذا يرجع عليه وقول الشافعي رح في
الموسر كقولهما وقال في المعسر يبقى نصيب الساكت على ملكه يباع ويوهب لانه لا وجه الى تضمين الشريك لاعساره
ولا الى السعاية لان العبد ليس بجان ولا راض به ولا الى اعتاق الكل للاضرار بالساكت فتعين ما عيناه قلنا
الى الاستسعاء سبيل لانه لا يفتقر الى الجناية بل يبتنى على احتباس المالية فلا يصار الى الجمع بين القوة الموجبة
للمالكية والضعف السالب لها في محل واحد - یہ مسئلہ باریک دو اصلون پر مبنی ہے اول یہ کہ اعتاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہین
جیسا کہ امام رحمہ اللہ کا قول ہے یا نہین ہو سکتے جیسا کہ صاحبین کا قول ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور اصل دوم یہ کہ جب آزاد کرنے والا
خوشحال ہو تو اُسکی خوشحالی امام رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی کمائی کرانے سے مانع نہین ہے اور صاحبین کے نزدیک مانع ہے اور صاحبین

کے واسطے اصل دوم کی دلیل یہ حدیث ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے حق مین جو اپنا حصہ آزاد کر دے یون ارشاد
فرمایا کہ اگر یہ آزاد کرنے والا تونگر ہو تو حصہ شریک کا ضامن ہوا اور اگر فقیر ہو تو حصہ شریک کے واسطے غلام کمائی کرے۔ رواہ الستہ فی
الصحاح۔ اس حدیث مین آپ نے بٹوارہ کر دیا اور بٹوارہ ضد شرکت ہو یعنی اگر آزاد کرنے والا تونگر ہو تو صرف ضامن ہو اور غلام پر کمائی
نہین رکھی اور اگر وہ فقیر ہو تو غلام پر کمائی ہو اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ شریک کے حصہ کی مالیت اس غلام کے پاس رُک گئی تو
شریک کو اختیار ہو کہ اُس سے اپنے مال کا تاوان لے لے یعنی کمائی کرا لے جیسے مثلاً ہوا کسی آدمی کا کپڑا اُڑا لیگئی اور دوسرے کے
رنگ کے کونڈے مین ڈالا چنانچہ کپڑا رنگین ہو گیا یعنی رنگ چڑھ گیا تو کپڑے کے مالک پر واجب ہو کہ دوسرے کے رنگ کی قیمت دے
خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو بدلیل مذکورہ یا وہ یعنی کپڑے والے کے پاس اُسکا رنگ رُک گیا ہو تو اُسکو تاوان لینا جائز ہو پس ایسا ہی
حکم یہان ہو لیکن اتنی بات ہو کہ غلام بالکل فقیر ہو تو وہ غلام سے کمائی کرا کے وصول کرے پھر خوشحالی سے یہان مراد یہ ہو کہ اُسکو حصہ
شریک کی قیمت میسر ہو یعنی اتنے مال کا مالک ہو کہ حصہ شریک کی قیمت ادا کر سکے اور اتنی خوشحالی مراد نہین ہو کہ مالدار غنی ہو اسواسطے
کہ آسانی سے قیمت دینے کا لحاظ رکھنے مین دونون جانب کی رعایت اعتدال پر ہو کیونکہ جو کچھ آزاد کرنے والے نے چاہا یعنی تقرب و
ثواب وہ اُسکو حاصل ہو جائیگا اور اُسکے شریک کو اپنا حق پہونچ جائیگا پھر اس مسئلہ مین دونون اصلون کی بنا پر جو حکم نکالا گیا ہو
اُسکا نکالنا صاحبین کے قول پر ظاہر ہو یعنی صاحبین نے جو اصول اختیار کیے اُس سے اُنکا حکم نکلنا ظاہر ہو پس آزاد کرنے والا مال
تاوان کو غلام سے اسواسطے نہین لے سکتا کہ جب خوشحالی کی صورت مین اُسنے تاوان دیا تو اس حالت مین غلام پر کمائی لگانی واجب
نہین تھی اور رہا یہ کہ ولاء اُسکی آزاد کرنے والے کے لیے ہوگی سو اسی وجہ سے کہ پورا آزاد ہونا اسی آزاد کرنے والے ہی کی طرف سے
متحقق ہوا کیونکہ آزاد کرنے کے ٹکڑے نہین ہو سکتے اور رہا امام رحمہ اللہ کے قول پر ان حکمون کا نکالنا سو وہ واضح ہو کہ شریک دیگر
کو بھی اپنا حصہ آزاد کرنے کا اختیار اسوجہ سے حاصل ہوا کہ اپنے حصہ مین اُسکی ملک قائم ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے کے ٹکڑے
ہو سکتے ہیں اور شریک کو جو یہ اختیار حاصل ہوا کہ اپنے حصہ کا تاوان لے تو یہ اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والے نے اُسکے حصہ پر ظلم کیا کہ
اُسکا حصہ بگاڑ دیا کیونکہ سوائے آزاد کرنے یا اُسکے توابع یعنی مدبر یا مکاتب کرنے یا اُس سے کمائی کرا لینے کے اُسکو یہ قدرت نہ رہی کہ اپنے
حصہ کو فروخت یا ہبہ وغیرہ کر سکے چنانچہ بیان ہو چکا اور رہا یہ کہ آزاد کرنے والے نے جو تاوان دیا اُسکو غلام سے واپس لے سکتا ہو اسوجہ سے
کہ جب اُسنے شریک کو تاوان ادا کر دیا تو وہ شریک کا قائم مقام ہو گیا اور شریک کو یہ اختیار تھا کہ غلام سے کمائی کرا لے تو آزاد کرنے
والے کو بھی یہ اختیار ہو گیا اور اسوجہ سے کہ آزاد کرنے والا ادائے ضمان کی وجہ سے اس غلام کا حصہ مالک ہو گیا اگرچہ وہ حصہ بھی ملکیت
کے قابل نہین ہو تو ایسا ہو گیا کہ گویا پورا غلام اسی کا ہو اور حالت یہ کہ اُسنے اسکا ایک جزو آزاد کیا ہو تو اُسکو اختیار ہو کہ چاہے باقی بھی
آزاد کر دے اور چاہے کمائی کرا کے قیمت لے لے پھر تاوان ادا کرنے کی صورت مین آزاد کنندہ کو اس غلام کی پوری ولاء ملیگی کیونکہ
پورا غلام آزاد کرنا اسی کی طرف سے ہوا کیونکہ ادائے ضمان کی وجہ سے وہ پورے غلام کا مالک ہو گیا اور یہ سب اسوقت کہ آزاد کرنے
والا خوشحال ہو اور اگر وہ تنگدست ہو تو دوسرے شریک کو اختیار ہو کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے کیونکہ اُسکی ملکیت باقی ہو اور چاہے
غلام سے کمائی کرا لے کیونکہ اُسکی ملکیت غلام کے پاس رُکی ہو اور دونون صورتون مین شریک کو اپنے حصہ کی ولاء ملیگی کیونکہ آزاد ہونا
اسی کی طرف سے ہو اور در صورتیکہ شریک نے غلام سے کمائی کرائی ہو غلام اس مال کو اپنے آزاد کرنے والے سے نہین لے سکتا اسمین
امام اور صاحبین کا اتفاق ہو کیونکہ غلام تو اپنی گردن آزاد کرنے کے واسطے کمائی کرتا ہو اور ایسا قرضہ نہین ادا کرتا جو آزاد کرنے والے
پر ہو کیونکہ آزاد کرنے والے پر بوجہ اُسکی تنگدستی کے کچھ لازم نہین ہو بخلاف اُس غلام کے جو رہن ہو اور راہن نے اُسکو آزاد کر دیا
حالانکہ مرتہن کا روپیہ نہین ادا کر سکتا ہو تو غلام اپنی قیمت کما کر مرتہن کو دیکر راہن سے واپس لیگا اسواسطے کہ غلام نے اپنی قیمت کے واسطے
کمائی کی حالانکہ اُسکی گردن چھوٹ گئی تھی یا اُسنے ایسا قرضہ ادا کیا جو راہن پر تھا لہذا راہن سے واپس لیگا اور واضح ہو کہ اگر خوشحال

Marfat.com

شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا تو اسمیں امام شافعی کا قول مثل قول صاحبین کے ہے اور اگر آزاد کرنے والا تنگدست ہو تو شافعی نے کہا کہ دوسرے شریک کا حصہ اُسکی ملک پر رہیگا چاہے اُسکو فروخت کرے اور چاہے اُسکو ہبہ کرے یعنی پوری ملکیت قائم رہیگی کیونکہ آزاد کرنے والے کی تنگدستی سے شریک کو یہ اختیار نہیں کہ اُس سے ضمان لے اور نہ یہ اختیار ہے کہ غلام سے کمائی کرا دے کیونکہ غلام نے کوئی ظلم نہیں کیا اور نہ وہ آزاد کیے جانے پر راضی ہوا اور اسکی بھی کوئی صورت نہیں کہ کل آزاد قرار پاوے کیونکہ اسمیں دوسرے شریک کا ضرر ہے تو جو کچھ ہمنے بیان کیا وہی متعین ہوا یعنے شریک اپنے حصہ کا مالک ہے حتی کہ بیع و ہبہ کر سکتا ہے اور ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ شریک کو غلام سے کمائی کرانے کی راہ موجود ہے کیونکہ کمائی کرانے کے لیے اسکی ضرورت نہیں کہ غلام نے کوئی ظلم اور جرم کیا ہو بلکہ وہ تو اس بنا پر ہے کہ شریک کی مالیت اس غلام کے پاس رکی ہے تو جب کمائی کرانا ممکن ہوا تو ایک ہی غلام میں دونوں باتیں جمع ہونگی یعنے آزاد جزو کی وجہ سے مالک ہونے کی قوت ہے اور باقی رقیق ہونے کی وجہ سے یہ قوت ندارد ہے ف یعنی جیسے شافعی کے قول میں لازم آتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مالک ہوگیا مگر قرضدار ہے۔ قال ولو شهد كل واحد من الشريكين على صاحبه بالعتق سعى العبد لكل واحد منهما في نصيبه موسرين كان او معسرين عند ابي حنيفة رح وكذا اذا كان احدهما موسرا والآخر معسرا لان كل واحد منهما يزعم ان صاحبه اعتق نصيبه فصار مكاتبا في زعمه عنده وحرم عليه الاسترقاق فيصدق في حق نفسه فيمنع من استرقاقه ويستسعيه لانا تيقنا بحق الاستسعاء كاذبا كان او صادقا لانه مكاتبه او مملوكه فلهذا يستسعيانه ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين في احد شيئين لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما لان كلا منهما يقول عتق نصيب صاحبي عليه باعتاقه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي وقال ابو يوسف ومحمد رح ان كانا موسرين فلا سعاية عليه لان كل واحد منهما يبرأ عن سعايته بدعوى الضمان على صاحبه لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما الا ان الدعوى لم تثبت لانكار الآخر والبراءة عن السعاية قد ثبتت لاقراره على نفسه وان كانا معسرين سعى لهما لان كل واحد منهما يدعي السعاية عليه صادقا كان او كاذبا على ما بيناه اذ المعتق معسر وان كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما لانه لا يدعي الضمان على صاحبه لاعساره وانما يدعي عليه السعاية فلا يتبرأ عنه ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه ليساره فيكون مبريا للعبد عن السعاية والولاء موقوف في جميع ذلك عندهما لان كل واحد منهما يحيله على صاحبه وهو يتبرأ عنه فيبقى موقوفا الى ان يتفقا على اعتاق احدهما - قدوری نے (کہا) اگر دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے دوسرے پر یہ اقرار کیا کہ اسنے غلام کو آزاد کیا ہے تو غلام پر لازم ہوگا کہ ہر ایک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے خواہ دونوں خوشحال ہوں یا تنگدست ہوں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یوں ہی دونوں میں سے اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا زعم یہ ہے کہ دوسرے شریک نے اپنا حصہ آزاد کیا ہے تو اسکے زعم کے موافق یہ غلام مکاتب ہوگیا جیسا کہ ابو حنیفہ کا قول ہے اب اُسپر حرام ہوگیا کہ اس غلام کو رقیق بنا دے پس شریک کا زعم اگرچہ دوسرے شریک کے حق میں صحیح نہو لیکن اپنے حق میں تصدیق کیا جائیگا تو اُسکو منع کیا جائیگا کہ غلام کو رقیق نہ بنا دے بلکہ اُس سے کمائی کرا لے کیونکہ ہمکو یہ یقین ہے کہ اُسکو کمائی کرانے کا حق حاصل ہے خواہ وہ سچا ہو یا جھوٹا ہو کیونکہ بہر حال یہ غلام اُسکا مکاتب ہے یا مملوک ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک اُس سے کمائی کرا سکتا ہے اور یہ حکم بوجہ تنگدستی یا خوشحالی کے مختلف نہوگا کیونکہ حصہ دار کا حق دونوں صورتوں میں دو باتوں میں سے ایک ہے یعنے خوشحالی کی صورت میں ضامن بنانا یا کمائی کرانا کیونکہ آزاد کرنے والے کی خوشحالی امام رح کے نزدیک اس امر سے نہیں روکتی کہ غلام سے سعایت کرا دے اور یہاں ضمان لینا ممکن نہیں کیونکہ شریک کو آزاد کرنے سے انکار ہے بلکہ وہ مدعی ہے تو دوسری بات رہگئی یعنی یہی اختیار رہا

Marfat.com

کہ غلام سے کمائی کرالے اور اُسکی ولاء دونون شریکون کی ہوگی کیونکہ دونون مین سے ہر شریک کہتا ہے کہ دوسرے کا حصہ اُسکے
آزاد کرنے سے آزاد ہوا جسکی ولاء اُسی کی ہے اور میرا حصہ کمائی کر کے دینے سے آزاد ہوا اور اُسکی ولاء میری ہے اور اس مسئلہ مین
صاحبین کا قول یہ ہے کہ اگر دونون شریک خوشحال ہون تو غلام پر کمائی واجب نہین ہے کیونکہ ہر شریک اس غلام کو کمائی سے
بری کرتا ہے بوجہ اسکے کہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک جب آزاد کرنے والا خوشحال ہو تو غلام
پر سعایت لازم نہین ہوتی مگر اتنی بات ہے کہ اُسکا دعوی اپنے شریک پر اس وجہ سے ثابت نہوا کہ وہ انکار کرتا ہے اور غلام کا کمائی سے
بری ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اُسکا اقرار اپنی ذات پر لازمی ہے اور اگر دونون شریک تنگدست ہون تو غلام دونون کے واسطے کمائی
کرے کیونکہ ہر شریک اس غلام پر کمائی کا مدعی ہے خواہ جھوٹا ہو یا سچا ہو کیونکہ غلام پر کمائی واجب ہونا یقینی ہے کیونکہ آزاد کرنے والا
تنگدست ہے اور اگر دونون مین سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگدست ہو تو خوشحال کے واسطے غلام کمائی کرے کیونکہ وہ اپنے شریک
پر جو تنگدست ہونے کے تاوان کا دعوی نہین کرتا ہے بلکہ غلام پر کمائی کا دعوی کرتا ہے پس غلام اس سے بری نہوگا اور تنگدست
شریک کے واسطے غلام بھی کمائی نکریگا کیونکہ وہ اپنے شریک پر تاوان کا دعوی کرتا ہے کیونکہ شریک خوشحال ہے پس تنگدست نے غلام
کو کمائی سے بری کردیا اور اس غلام کی ولاء صاحبین کے نزدیک سب صورتون مین موقوف رہیگی کیونکہ دونون مین سے ہر ایک
اُسکے آزاد کرنے کو دوسرے پر ڈالتا ہے اور دوسرا اس سے انکار کرتا ہے تو اُسکی ولاء موقوف رہیگی یہانتک کہ دونون شریک کسی
ایک کے آزاد کرنے پر اتفاق کرین ف۔ تو ولاء اُسی کی ہو جائیگی کیونکہ ولاء ان دونون سے باہر نہین ہے۔ ولو قال
احد الشریکین ان لم یدخل فلان ہذہ الدار غدا فھو حر وقال الآخر ان دخل فھو حر فمضی الغد ولا یدری
دخل ام لا عتق النصف وسعی لھما فی النصف وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یسعی فی جمیع
قیمتہ لان المقضی علیہ بسقوط السعایۃ مجہول ولا یمکن القضاء علی المجہول فصار کما اذا قال لغیرہ لک علی احدنا
الف درہم فانہ لا یقضی بشیء للجہالۃ کذا ہذا ولہما انا تیقنا بسقوط نصف السعایۃ لان احدھما حانث بیقین ومع التیقن
بسقوط النصف کیف یقضی بوجوب الکل والجہالۃ ترتفع بالشیوع والتوزیع کما اذا اعتق احد عبدیہ لا بعینہ او بعینہ
ونسیہ ومات قبل التذکر او البیان وہناک التفریع فیہ علی ان الیسار لا یمنع السعایۃ او لا یمنعہا علی الاختلاف
الذی سبق۔ اگر غلام کے دونون شریکون مین سے ایکنے کہا کہ اگر کل کے روز اس گھر مین مثلاً زید داخل نہوا تو یہ غلام آزاد ہے
اور دوسرے شریکنے کہا کہ اگر زید اس گھر مین کل کے روز داخل ہوا تو یہ غلام آزاد ہے پھر کل کا روز گذر گیا اور یہ دریافت نہین ہوا کہ
زید اس گھر مین آیا تھا یا نہین تو آدھا غلام آزاد ہو جائیگا اور آدھی قیمت کے واسطے دونون کے لیے کمائی کریگا اور یہ ابوحنیفہ اور ابو یوسف رح
کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ پوری قیمت کے واسطے سعی کریگا کیونکہ جس شخص پر یہ حکم دیا جائے کہ اُسکی سعایت ساقط ہے تو یہ معلوم نہین
ہے کہ وہ کون شخص ہے اور جو شخص کہ معلوم ہی نہوا اُسپر حکم جاری کرنا ممکن ہی نہین ہے جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تیرے ہزار درم
ہم مین سے ایک شخص پر ہین تو مجہول ہونے سے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس ایسا ہی یہان ہے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ہمکو آدھی سعایت
ساقط ہونے کا یقین ہے کیونکہ دونون مین سے ایک یقیناً جھوٹا پڑ گیا اور آدھی سعایت ساقط ہونے کے باوجود کیونکر یہ حکم دیا جائیگا
کہ پوری کمائی واجب ہے اور مجہول ہونا اسطرح دور ہو جاتا ہے کہ پہلے تو یہ بات معلوم نہ تھی کہ انمین کون جھوٹا ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ اُس غلام
پر زید اس مکان مین آیا ہوگا یا نہ آیا ہوگا تو بہرحال ایک کی قسم جھوٹی ہوئی تو آدھی کمائی ساقط ہوئی اور باقی آدھی کو دونون پر پھیلانے
سے جہالت دور ہوگئی جیسے کسی نے اپنے دونون غلامون مین سے ایک کو خواہ غیر معین یا معین کر کے آزاد کیا ولیکن جسکو معین کیا تھا
بھول گیا پھر یاد کرنے سے پہلے یا بیان کرنے سے پہلے مرگیا تو اسی بنا پر حکم ہوگا کہ ہر ایک آدھا آزاد اور آدھے کے واسطے سعی کرے
پھر مسئلہ مین تفریع یہ کہ اس بنا پر ہوگا کہ دونون مین سے جو شخص خوشحال ہو تو آدھے کی سعایت ممنوع ہوگی یا نہین جیسا اختلاف گذرا ہے

جو سابق میں بیان ہوا ف یعنی امام کے نزدیک ممنوع نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ممتنع ہے۔ ولو حلفا علی عبد من
کل واحد منہما لاحدہما العتق واحد مبہما وان المقضی علیہ بالعتق مجہول وکذلک المقضی لہ فتفاحشت الجہالۃ فامتنع
القضاء وفی العبد الواحد المقضی بہ معلوم فغلب المعلوم المجہول۔ اور اگر دو شخصوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی ہر ایک نے
ایک کے واسطے تو دونوں میں سے کوئی آزاد نہ ہوگا یعنی دو شخصوں میں ہر ایک کا ایک غلام ہے پس اگر ایک نے کہا کہ اگر کل زید یہاں
آوے تو میرا غلام آزاد ہے اور دوسرے نے کہا کہ نہ آوے تو میرا غلام آزاد ہے پھر کل کا دن گذر گیا اور یہ دریافت نہ ہوا کہ وہ آیا کہ نہ آیا
تو کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اس دلیل سے کہ جس پر یہ حکم دیا جاوے کہ اسکا غلام آزاد ہوا ہے وہ مجہول ہے اور اسی طرح جو غلام آزاد ہوا وہ
بھی مجہول ہے تو بیان جہالت بہت بڑھ گئی پس قاضی کچھ حکم نہیں دے سکتا ہے اور اگر غلام واحد میں یہ گفتگو ہوتی تو وہ معلوم تھا
صرف یہ مجہول تھا کہ کس شریک پر یہ حکم ہو لہذا معلوم کو مجہول پر غالب کر کے قاضی حکم دیدیتا ہے۔ واذا اشتری الرجلان ابن
احدہما عتق نصیب الاب لانہ ملک شقصہ من قریبہ وشراؤہ اعتاق علی ما مر ولا ضمان علیہ علم الآخر انہ ابن شریکہ
او لم یعلم وکذلک اذا ورثاہ والشریک بالخیار ان شاء اعتق نصیبہ وان شاء استسعی العبد وہذا عند ابی حنیفۃ
وقال فی الشراء یضمن الاب نصف قیمتہ ان کان موسرا وان کان معسرا سعی الابن فی نصف قیمتہ لشریکہ
اور اگر باپ اور ایک دوسرے شخص نے ملکر اپنا بیٹا خرید کیا تو باپ کا حصہ آزاد ہو گیا کیونکہ وہ اپنے قریب کے حصہ کا مالک ہوا تو وہ
آزاد ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذرا اور باپ پر تاوان واجب نہ ہوگا خواہ شریک جانتا ہو کہ یہ اسکا بیٹا ہے یا نہ جانتا ہو اور اسی طرح اگر دونوں
نے یہ چھوڑکر میراث میں پایا تو بھی یہی حکم ہے کہ باپ کا حصہ آزاد ہو جائیگا پھر شریک کو یہ اختیار ہے کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کر دے اور
چاہے چھوکرے سے کمائی کرا کے اپنی قیمت لے لے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ میراث میں یہی حکم ہے ولیکن خرید
کی صورت میں اگر باپ خوشحال ہو تو پسر کی نصف قیمت کا شریک کے لیے ضامن ہوگا اور اگر تنگدست ہو تو بیٹا اپنی آدھی قیمت اسکو
کمائی کر کے ادا کرے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ملکاہ بہبۃ او صدقۃ او وصیۃ وعلی ہذا اذا اشتراہ رجلان وقد حلف احدہما بعتقہ ان اشتری
نصفہ اور ایسا ہی اختلاف ان صورتوں میں ہے کہ جب دوسرے شخص کی شرکت میں باپ اپنے بیٹے کا بطور ہبہ پانے کے یا بطور صدقہ یا بطور وصیت
پانے کے مالک ہوا ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکو دو مردوں نے خریدا حالانکہ ایک نے یہ قسم کھائی تھی کہ اگر میں اس غلام کا آدھا
خریدوں تو آزاد ہے۔ لہما انہ ابطل نصیب صاحبہ بالاعتاق لان شراء القریب اعتاق وصار کما اذا کان العبد بین اجنبیین
فاعتق احدہما نصیبہ ولہ انہ رضی بافساد نصیبہ فلا یضمنہ کما اذا اذن لہ باعتاق نصیبہ صریحا ودلالۃ ذلک انہ شارکہ فیما ہو علۃ العتق
وہو الشراء لان شراء القریب اعتاق حتی یخرج بہ عن عہدۃ الکفارۃ عندنا وہذا ضمان افساد فی ظاہر قولہما حتی یختلف
بالیسار والاعسار فیسقط بالرضاء ولا یختلف الجواب بین العلم وعدمہ وہو ظاہر الروایۃ عنہ لان الحکم یدار علی السبب
کما اذا قال لغیرہ کل ہذا الطعام وہو مملوک للآمر ولا یعلم الآمر بملکہ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے آزاد کر کے اپنے ساجھی
کا حصہ باطل کر دیا کیونکہ قریب کا خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے اور یہی صورت ہو گئی کہ جیسے ایک غلام دو اجنبی آدمیوں میں مشترک ہو پھر ایک اپنا حصہ
آزاد کر دے اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریک اپنا حصہ خراب ہونے پر راضی ہو گیا تھا تو باپ سے تاوان نہیں لے سکتا ہے جیسے ایک
شریک دوسرے شریک کو اسکا حصہ آزاد کرنے کی صریح اجازت دیدے اور یہاں رضامندی کی دلیل یہ ہے کہ شریک نے باپ کے ساتھ میں
ایسی چیز میں شرکت کی جو آزاد ہو جانے کی علت ہے یعنی خریداری میں کیونکہ قریب کو خریدنا آزاد کرنا ہوتا ہے حتی کہ اگر اسپر کفارہ کا بردہ ہو تو
قریب کے خریدنے سے کفارہ ہمارے نزدیک ادا ہو جائیگا اور صاحبین کا ظاہر قول یہ ہے کہ یہ بگاڑ دینے کا تاوان ہے حتی کہ خوشحالی و تنگدستی
سے حکم مختلف ہوتا ہے تو جب شریک اس بگاڑنے پر راضی ہوا تو تاوان ساقط ہو گیا اور یہ جواب اسی صورت میں کہ شریک کو معلوم ہو کہ یہ اسکا
بیٹا ہے اور اگر معلوم نہ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور یہی امام سے ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ حکم کا مدار تو علت پر ہے جیسے کسی غلام ... اپنے طعام

کھائے حالانکہ اُسکو یہ نہیں معلوم کہ یہ میری ملک ہو حالانکہ وہ اسی کی ملک ہو بین تخالف — تو تاوان لازم ہوگا اگرچہ اُسکو علم نہ تھا کمافی العینی۔ وان بدأ الاجنبی فاشتری نصفہ ثم اشتری الاب نصفہ الآخر وہو موسر فالاجنبی بالخیار ان شاء ضمن الاب لانہ ما رضی بافساد نصیبہ وان شاء استسعی الابن فی نصف قیمتہ لاحتباس مالیتہ عندہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح لان یسار المعتق لا یمنع السعایۃ عندہ وقالا لا خیار لہ ویضمن الاب نصف قیمتہ لان یسار المعتق یمنع السعایۃ عندہما۔ اور اگر پہلے اجنبی نے یہ حصہ کرکے آدھا خریدا پھر جو کہ باپ نے باقی آدھا خریدا حالانکہ اُسکا باپ خوشحال ہو تو اجنبی کو اختیار ہو چاہے باپ سے تاوان لے کیونکہ وہ اپنا حصہ بگاڑنے پر کسی طرح راضی نہیں ہوا اور چاہے بیٹے سے اُسکی نصف قیمت کمائی کراکے وصول کرے کیونکہ بیٹے کے پاس اُسکی مالیت رکی ہوئی ہو اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو کیونکہ امام کے نزدیک آزاد کرنے والے کی خوشحالی سے غلام کا سعی کرنا منع نہیں ہوتا اور صاحبین نے کہا کہ سعی کرانے کا اختیار نہیں ہو بلکہ باپ اُسکی نصف قیمت تاوان بھرے اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا خوشحال ہونا اس امر سے مانع ہو کہ غلام پر سعایت واجب ہو۔ ومن اشتری نصف ابنہ وہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن اذا کان موسرا ومعناہ اذا اشتری نصفہ ممن یملک کلہ فلا یضمن لبائعہ شیئا عندہ والوجہ قد ذکرناہ۔ اور جامع صغیر میں ہو کہ جسنے اپنا آدھا بیٹا خریدا حالانکہ خوشحال ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اُسپر ضمان نہیں اور صاحبین نے کہا کہ ضامن ہوگا بشرطیکہ خوشحال ہو مصنف نے کہا کہ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جو شخص اسکے پورے بیٹے کا مالک تھا اُس سے باپ نے آدھا خریدا تو ابوحنیفہ کے نزدیک بائع کے واسطے کچھ ضامن نہوگا اور اسکی وجہ ہم بیان کرچکے۔ ف یعنی بیچنے والا خود اس امر پر راضی ہوچکا اور پورے مالک ہونے کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر نہیں دو شخص شریک ہوں اور باپ نے ایک کا حصہ خریدا تو بالاتفاق دوسرے شریک کے لیے ضامن ہوگا۔ واذا کان العبد بین ثلثۃ نفر فدبرہ احدہم وہو موسر ثم اعتقہ الآخر وہو موسر فارادوا الضمان فللساکت ان یضمن المدبر ثلث قیمتہ قنا ولا یضمن المعتق وللمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبرا ولا یضمنہ الثلث الذی ضمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا العبد کلہ للذی دبرہ اول مرۃ ویضمن ثلثی قیمتہ لشریکیہ موسرا کان او معسرا۔ اور اگر ایک غلام تین شخصوں میں مشترک ہو پس ایک نے اُسکو مدبر کردیا حالانکہ یہ شخص خوشحال ہو پھر دوسرے نے اسکو آزاد کردیا اور یہ بھی خوشحال ہو پھر اُنھوں نے اپنا تاوان چاہا تو شریک خاموش کو اختیار ہو کہ مدبر کرنے والے سے اُسکی تہائی قیمت بحساب محض رقیق ہونے کے تاوان لے اور آزاد کرنے والے سے کچھ تاوان نہیں لیگا اور مدبر کرنے والے کو یہ اختیار ہو کہ آزاد کرنے والے سے اس غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے تاوان لے اور جو تہائی اسنے خاموش کو تاوان دی ہو وہ آزاد کرنے والے سے نہیں لے سکتا ہو اور یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ پورا غلام اُسی شخص کا ہو جسنے اسکو سب سے پہلے مدبر کردیا بعد اسکے پیچھے آزاد کرنا باطل ہو اور مدبر کرنے والا اُسکی دو تہائی قیمت اپنے دونوں شریکوں کو تاوان دیگا خواہ خوشحال ہو یا تنگدست ہو۔ واصل ہذا ان التدبیر یتجزی عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما کالاعتاق لانہ شعبۃ من شعبہ فیکون معتبرا بہ ولما کان متجزیا عندہ اقتصر علی نصیبہ وقد افسد بالتدبیر نصیب الآخرین فلکل واحد منہما ان یدبر نصیبہ او یعتق او یکاتب او یضمن المدبر او یستسعی العبد او یترکہ علی حالہ لان نصیبہ باق علی ملکہ فاسدا بافساد شریکہ حیث سد علیہ طرق الانتفاع بہ بیعا وہبۃ علی ما مر فاذا اختار احدہما العتق تعین حقہ فیہ وسقط اختیارہ غیرہ فتوجہ للساکت سببا ضمان تدبیر المدبر واعتاق ہذا المعتق غیر ان لہ ان یضمن المدبر لیکون الضمان ضمان معاوضۃ اذ ہو الاصل حتی جعل الغصب ضمان معاوضۃ علی اصلنا وامکن ذلک فی التدبیر لکونہ قابلا للنقل من ملک الی ملک وقت التدبیر ولا یمکن ذلک فی الاعتاق لانہ عند ذلک مکاتب او حر علی اختلاف الاصلین ولا بد من رضا المکاتب بفسخہ حتی یقبل الانتقال فلہذا یضمن المدبر ثم للمدبر ان یضمن المعتق ثلث قیمتہ مدبرا لانہ افسد علیہ

Marfat.com

نصیبہ مدبرا والضمان یتقدر بقیمۃ المتلف وقیمۃ المدبر ثلثا قیمتہ قنا علی ما قالوا والا تغیمۃ قیمۃ ملکہ بالضمان من جہۃ الساکت لان ملکہ ثبت مستندا وہذا ثابت من وجہ دون وجہ فلا یظہر فی حق التضمین والولاء بین المعتق والمدبر اثلاثا ثلثاہ للمدبر والثلث للمعتق لان العبد عتق علی ملکہما علی ہذا المقدار واذا لم یکن التدبیر متجزیا عندہما صار کلہ مدبرا للمدبر ویضمن نصیب شریکیہ لانہ تملکہ بفعلہ ولا یختلف بالیسار والاعسار لانہ ضمان تملک فاشبہ الاستیلاد بخلاف الاعتاق لانہ ضمان جنایۃ والولاء کلہ للمدبر وہذا ظاہر - اور واضح ہو کہ اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک مدبر کرنا بھی ٹکڑے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا ہے جیسے عتاق مین اختلاف ہے کیونکہ مدبر کرنا بھی آزاد کرنے کی ایک شاخ ہے تو آزاد کرنے پر اسکا قیاس بھی ہوگا اور جب امام کے نزدیک مدبر کرنا ٹکڑے ہوسکا تو وہ صرف مدبر کرنے والے کے حصہ تک رہیگا اور مدبر کرنے والے نے دوسرون کا حصہ بگاڑ دیا تو باقی دو شریکون مین سے ہر ایک کو اختیارات حاصل ہوئے کہ چاہین اپنا حصہ مدبر کرین یا آزاد کرین یا مکاتب کرین یا مدبر کرنے والے سے تاوان لین یا غلام سے کمائی کرالین یا اسی حال پر چھوڑ دین کیونکہ ہر ایک کا حصہ اُسکی ملک مین باقی ہے مگر شریک کے بگاڑنے سے ملک فاسد ہے کیونکہ مدبر کرنے والے نے بیع وہبہ کے طور پر فائدہ اُٹھانا مسدود کر دیا چنانچہ بیان ہوچکا پھر جب دونون مین سے ایکنے یہ اختیار کیا کہ اُسکو آزاد کر دیا تو یہی آزاد کرنا اُسکا حق ہوگیا اب دوسرے اختیارات اُسکے ساقط ہوگئے اور تیسرا جو بالکل خاموش ہے اُسکو تاوان لینے کے دو سبب پیدا ہوئے اول تو پہلے شخص کا مدبر کرنا اور دوم اس دوسرے شخص کا آزاد کرنا مگر بات یہ ہے کہ اُسکو مدبر کرنے والے سے تاوان لینے کا اختیار ہے تاکہ تاوان معاوضہ ہوجائے اسواسطے کہ تاوان مین اصل یہی ہے کہ عوض ہو حتی کہ ہمارے قاعدے پر کسی کا مال غصب کر لینے کا تاوان بھی تاوان معاوضہ ٹھہرایا گیا ہے اور ایسا تاوان لینا مدبر کرنے والے سے ممکن ہے کیونکہ مدبر غلام اس قابل ہوتا ہے کہ ایک ملک سے دوسرے ملک مین جاوے اور آزاد کرنے مین یہ بات ممکن نہین ہے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت یہ غلام امام ابوحنیفہ کی اصل پر مکاتب ہوگیا اور صاحبین کی اصل پر وہ آزاد ہوگیا پھر مکاتب کا عقد فسخ کرنے کے واسطے اُسکی رضامندی ضرور ہے تاکہ قابل انتقال ہو پس معلوم ہوا کہ مدبر کرنے والے ہی سے تاوان لینا البتہ تاوان معاوضہ ہوسکتا ہے پس شریک خاموش اُس سے اپنا تاوان لے لیگا پھر مدبر کرنے والے کو اختیار ہے کہ آزاد کرنے والے سے غلام کی تہائی قیمت بحساب مدبر ہونے کے وصول کرے کیونکہ اُسنے اسکا حصہ مدبر ہونے کی حالت کا بگاڑا ہے اور ضمان کا انداز اُسی حساب سے ہوتا ہے جس قیمت کا مال تلف کیا ہو اور مدبر کی قیمت محض غلام کی قیمت سے دو تہائی ہے یعنی ایک تہائی کم ہے جیسا کہ مشائخ نے بیان کیا ہے اور جو قیمت اسکو شریک خاموش کے حصہ کی دینا پڑی وہ آزاد کرنے والے سے واپس نہین لے سکتا کیونکہ خاموش کو تاوان دیکر اُسکے حصہ کا مالک اپنے مدبر کرنے کے وقت سے قرار پایا لیکن یہ ملکیت بنظر تاوان دینے کے ثابت ہے اور بنظر اصلی حالت کے نہین ثابت ہے تو یہ ملکیت اس قابل نہوئی کہ آزاد کرنے والے سے اسکا تاوان وصول کرے لہذا اس حصہ کا تاوان نہین لے سکے اور اس حالت مین غلام کی ولاء آزاد کرنے والے اور مدبر کرنے والے دونون مین تین تہائی مشترک ہوگی یعنے دو تہائی مدبر کرنے والے کی اور ایک تہائی آزاد کرنے والے کی ہوگی کیونکہ غلام کا آزاد ہونا انھین دونون کی ملکیت پر اسی انداز سے واقع ہوا ہے اور رہا صاحبین کی اصل پر تفریع یہ ہے کہ جب مدبر کرنا اُنکے نزدیک ٹکڑے نہین ہوسکتا تو جب ہی مدبر کرنے والے نے مدبر کیا پورا غلام اُسکا مدبر ہوگیا اور اسنے اپنے دونون شریکون کا حصہ بگاڑ دیا جیسا کہ بیان ہوچکا تو اُنکے واسطے ضامن ہوگا اور یہ ضمانت بوجہ خوشحالی یا تنگدستی کے مختلف نہوگی یعنے دونون حالتون مین ضامن ہوگا کیونکہ یہ ضمان تو ملک حاصل کرنے کا معاوضہ ہے تو استیلاد کے مشابہ ہوگیا یعنے جیسے دو شریکون مین ایکنے مشترک باندی کے بچہ کا دعوی کیا تو دوسرے کو باندی کی نصف قیمت ادا کرنی ضرور ہوگی بخلاف آزاد کرنے کے کیونکہ وہ ایک جرم کا تاوان ہے اور رہی ولاء تو وہ پوری اسی مدبر کرنے والے کی ہوگی اور یہ امر ظاہر ہے - واذا کانت جاریۃ بین رجلین زعم احدہما انہا ام ولد لصاحبہ وانکر ذلک الآخر فہی موقوفۃ

Marfat.com

یوما ویوما تخدم المنکر عند ابی حنیفۃ رح وقالا ان شاء المنکر استسعی الجاریۃ فی نصف قیمتہا ثم تکون حرۃ لا سبیل علیہا لہما انہ لما لم یصدقہ صاحبہ انقلب اقرار المقر علیہ کانہ استولدہا فصار کما اذا اقر المشتری علی البائع انہ اعتق المبیع قبل البیع یجعل کانہ اعتق کذا ہذا فیمتنع الخدمۃ ونصیب المنکر علی ملکہ فی الحکم فتخرج الی الاعتاق بالسعایۃ کام ولد النصرانی اذا اسلمت ولابی حنیفۃ رح ان المقر لو صدق کانت الخدمۃ کلہا للمنکر ولو کذب کان لہ نصف الخدمۃ فیثبت ما ہو المتیقن بہ وہو النصف ولا خدمۃ للشریک الشاہد ولا استسعاء لانہ تبرأ عن جمیع ذلک بدعوی الاستیلاد والضمان والاقرار بامومیۃ الولد یتضمن الاقرار بالنسب وہذا امر لازم ولا یرتد بالرد فلا یمکن ان یجعل المقر کالمستولد۔ اور اگر ایک باندی دو آدمیوں میں مشترک ہو انمین سے ایک نے دعوی کیا کہ یہ دوسرے شریک کی ام ولد ہے اور دوسرے شریک نے اس سے انکار کیا تو وہ ایک روز توقف کرے اور دوسرے روز شریک منکر کی خدمت کرے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ منکر کو اختیار ہے کہ چاہے باندی سے اُسکی نصف قیمت مزدوری کرا کے وصول کرے پھر وہ آزاد ہو گی اُسپر کوئی راہ نہیں ہے یعنے اقراری شریک اُس سے کچھ نہیں لے سکتا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب اقرار کرنے والے شریک کی دوسرے شریک نے تصدیق نہکی تو مقر کا اقرار خود اُسکے اوپر پھر آیا گویا خود اُسنے اس باندی کو ام ولد بنایا ہو تو یہ ایسی صورت ہوگئی جیسے مشتری نے بائع پر اقرار کیا کہ اسنے بیع سے پہلے اس مبیع کو آزاد کر دیا ہے پس یہی حکم ہوتا ہے کہ گویا مشتری نے خود آزاد کیا تو ایسا ہی حکم یہاں ہوگا پس مقر کے واسطے خدمت لینا ممنوع ہے اور منکر کا حصہ حکم ظاہر میں اُسکی ملکیت پر باقی ہے پس آزاد ہونے کے واسطے یہی ہوگا کہ اُس سے مزدوری کرائی جائے جیسے اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو اُس سے مزدوری کرائی جائیگی یعنے نصرانی کی ملک نہیں رہ سکتی بلکہ حکم دیا جائیگا کہ مزدوری کر کے دام ادا کر کے آزاد ہو جائے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مقر کے قول کی تصدیق کیجاتی تو شریک منکر کے واسطے باندی کی پوری خدمت ہو جاتی اور جب اُسکو جھوٹا بنایا گیا تو منکر کے واسطے صرف آدھی خدمت ہوئی تو جو بات یقینی ہے یہی ثابت رکھی جائیگی یعنے نصف خدمت منکر کے واسطے ہوگی اور شریک مقر کے واسطے کچھ خدمت نہوگی اور نہ وہ باندی سے کمائی لے سکتا ہے کیونکہ جب اُسنے شریک کے ام ولد ہو جانے اور شریک پر اپنا تاوان واجب ہونے کا دعوی کیا تو وہ باندی کی خدمت اور کمائی سب سے بری ہوگیا اور ام ولد ہونے کے اقرار میں بچہ کے نسب کا اقرار شامل ہے اور یہ امر لازم ہے جو رد کرنے سے رد نہیں ہوسکتا تو یہ گنجایش باقی نہیں ہے کہ اقراری شریک کو خود ام ولد بنانے والا قرار دیا جاوے ف جیسا کہ صاحبین نے قرار دیا ہے۔ وان کانت ام ولد بینہما فاعتقہا احدہما وہو موسر فلا ضمان علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن نصف قیمتہا۔ اور اگر ایک ام ولد دو شریکون میں مشترک ہو باین طور کہ ایک باندی دو مردون میں مشترک تھی پھر اُسکے بچہ ہوا جسکا دونون شریکون نے ساتھ ہی دعوی کیا حتی کہ دونون سے نسب ثابت ہوا اور وہ دونون کی ام ولد ہوگئی پھر ایک نے اُسکو آزاد کیا حالانکہ خوشحال ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک تاوان نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسکی نصف قیمت تاوان دے اسکی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ام ولد کچھ قیمتی مال نہیں ہوتی۔ لان مالیۃ ام الولد غیر متقومۃ عندہ ومتقومۃ عندہما وعلی ہذا الاصل تبتنی عدۃ من المسائل اوردناہا فی کفایۃ المنتہی وجہ قولہما انہا منتفع بہا وطئا واجارۃ واستخداما وہذا ہو دلالۃ التقوم وبامتناع بیعہا لا یسقط تقومہا کما فی المدبر الا تری ان ام ولد النصرانی اذا اسلمت علیہا السعایۃ وہذا آیۃ التقوم غیر ان قیمتہا ثلث قیمتہا قنۃ علی ما قالوا لفوات منفعۃ البیع والسعایۃ بعد الموت بخلاف المدبر لان الفائت منفعۃ البیع اما السعایۃ والاستخدام فباقیان ولابی حنیفۃ رح ان التقوم بالاحراز وہی محرزۃ للنسب لا للتقوم والاحراز للتقوم تابع ولہذا لا تسعی لغریم

ولا لوارث بخلاف المدبر [illegible] اتفق فی حال وہو الجزئیۃ الثابتۃ بواسطۃ الولد [illegible]

فی حرمۃ المصاہرۃ الا انہ لم یظہر عملہ فی حق الملک ضرورۃ الانتفاع فعمل السبب فی اسقاط التقوم وفی المدبر ینعقد السبب بعد الموت وامتناع البیع فیہ لتحقق مقصودہ فافترقا وفی ام ولد النصرانی قضینا بمکاتبتہا علیہ دفعا للضرر عن الجانبین وبدل الکتابۃ لایفتقر وجوبہ الی التقوم۔ اور اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ امام کے نزدیک ام ولد قیمتی مال نہیں ہو اور صاحبین کے نزدیک قیمتی مال ہو اور اسی اصل پر چند مسائل مبنی ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہو اور قول صاحبین کی وجہ یہ ہو کہ ام ولد سے انتفاع اُٹھانا بطور وطی و اجارہ کے اور بطریق خدمت لینے کے بالاتفاق جائز ہو اور یہ اس امر کی دلیل ہو کہ اُسکی قیمت اندازہ ہوسکتی ہو اور اسکی فروخت ممنوع ہونے سے اُسکا قیمتی ہونا ساقط نہیں ہوتا ہو جیسے مدبر مین ہوتا ہو یعنی مدبر کی بیع ممنوع ہو مگر وہ مال قیمتی ہو کیا تم نہین دیکھتے کہ نصرانی کی ام ولد اگر مسلمان ہوگئی تو اُسپر کمائی کرکے ادا کرنا واجب ہو اور یہ اسکی قیمت اندازہ ہونے کی دلیل ہو ہان اتنی بات ہو کہ ام ولد کی قیمت بہ نسبت محض باندی کے تہائی ہوتی ہو جیسا کہ مشائخ نے کہا ہو کیونکہ اُس سے فروخت کرنے اور موت کے بعد کمائی کرانے کی منفعت جاتی رہی بخلاف مدبر کے کہ اُس سے صرف بیچنے کی منفعت گئی اور رہا کمائی کرانا یا خدمت لینا یہ دونون باقی ہین اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیمت اُس چیز کی لگائی جاتی ہو جو مالداری کے لیے اپنے قبضہ مین رکھی جائے حالانکہ ام ولد فقط نسب کے واسطے رکھی جاتی ہو اور مالداری کے واسطے نہین رکھی جاتی اور مالداری کے لیے اُسکو رکھنا مقصود نہین ہو بلکہ نسب مقصود ہو اور اسی وجہ سے مولی کی موت کے بعد وہ کسی قرضخواہ یا وارث کے واسطے کمائی نہین کرتی ہو برخلاف مدبر کے پس مدبر و ام ولد مین فرق ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد مین سبب فی الحال پیدا ہوگیا ہو یعنی بچہ کے ذریعہ سے اُسکے اور مولی کے درمیان رشتہ جزئیت پیدا ہوگیا جیسا کہ دامادی کی حرمت مین بیان گذر چکا صرف اتنی بات ہو کہ اس رشتہ کا اثر ملکیت کے بارہ مین ظاہر نہین ہوا کیونکہ ابھی ام ولد سے مولی کو نفع حاصل کرنے کی ضرورت ہو یعنی اگر وہ ابھی ملک نہ رہے بلکہ آزاد ہو جائے تو حلت جاتی رہے لہذا سبب کا کچھ اثر ابھی نہین ہوا ہان قیمت کا اندازہ ساقط ہونے مین سبب کا اثر ہوگیا اور مدبر مین یہ سبب فی الحال نہین بلکہ بعد موت کے پیدا ہوگا اور مدبر کو ابھی بیچنا اسوجہ سے منع ہو تاکہ مدبر کرنے کا مقصود حاصل ہو پس ام ولد اور مدبر مین فرق ظاہر ہوگیا اور رہا نصرانی کی ام ولد کا مسئلہ تو ہمنے یہ حکم دیا ہو کہ نصرانی کی طرف سے وہ مکاتبہ ہوگئی یعنی نصرانی پر یہ امر لازم کر دیا گیا تاکہ ام ولد کو یا نصرانی کو دونون طرف کچھ ضرر نہو اور کتابت کا عوض اس امر کو نہین چاہتا کہ مملوک مال قیمتی ہو۔

باب عتق احد العبدین

یہ باب دو غلام مین سے کوئی ایک آزاد ہونے کے بیان مین ہو۔ ومن کان لہ ثلثۃ اعبد دخل علیہ اثنان فقال احدکما حر ثم خرج واحد ودخل آخر فقال احدکما حر ثم مات ولم یبین عتق من الذی اعید علیہ القول ثلثۃ ارباعہ ونصف کل واحد من الآخرین عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کذلک الا فی العبد الاخیر فانہ یعتق ربعہ۔ اگر ایک شخص کے تین غلام ہون انمین سے دو غلام اُسکے پاس حاضر ہوئے پس اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو یعنی کسیکو معین نہ کیا پھر انمین سے ایک باہر چلا گیا اور ایک حاضر رہا پھر تیسرا غلام آگیا پھر مولی نے ان دونون سے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو پھر مولی کا انتقال ہوگیا اور اُسنے کچھ بیان نہین کیا تو جو غلام برابر حاضر رہا تھا جسپر مولی کا قول دوبارہ ہوگیا تھا اُسکا تین چوتھائی حصہ یعنی پون غلام آزاد ہو جائیگا اور باقی دونون مین سے ہر ایک کا آدھا آزاد ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کا قول ہو اور امام محمد کا بھی سب یہی قول ہو سوائے اخیر غلام کے کہ اُسکا چوتھائی آزاد ہوگا ف اگر مولی زندہ رہتا تو اُسکو حکم دیا جاتا کہ اپنے مجمل قول کو بیان کرے پس اگر اُسنے اول کلام مین کہا کہ میری مراد وہ غلام ہو جو باہر چلا گیا تھا تو وہ بیشک آزاد ہو

پھر حکم دیا جائیگا کہ دوسرے کلام کو بیان کرے پس جسکو بیان کریگا وہی آزاد ہوگا اور اگر اُسنے کلام اول مین کہا کہ جو غلام حاضر رہا یہ
مراد تھا تو یہ آزاد ہوگیا پھر جب تیسرا غلام داخل ہوا اور اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے تو یہ خبر ہوگئی کیونکہ جو حاضر رہا
ہے وہ درحقیقت آزاد ہے اور اگر مولی نے پہلے دوسرے کلام کو بیان کیا اور کہا کہ میری مراد تیسرا غلام تھا تو وہی آزاد ہوگیا پھر
اول کلام کا بیان پوچھا جائیگا پس جسکو بیان کرے وہ آزاد ہوا اور اگر دوسرے کلام سے حاضر مراد لیا تو خارج آزاد اور تیسرا غلام ہے اور
اگر مولی مرگیا تو حکم مذکورہ کتاب ہے ع - اما الخارج فلان الایجاب الاول دائر بینہ وبین الثابت وہو الذی اعید
علیہ القول فاوجب عتق رقبۃ بینہما لاستوائہما فیصیب کلا منہما النصف غیر ان الثابت استفاد بالایجاب
الثانی ربعا آخر لان الثانی دائر بینہ وبین الداخل فیتنصف بینہما غیر ان الثابت استحق نصف الحریۃ
بالایجاب الاول فشاع النصف المستحق بالثانی فی نصفیہ فما اصاب المستحق بالاول لغا وما اصاب
الفارغ بقی فیکون لہ الربع فتمت لہ ثلثۃ الارباع ولانہ لو ارید ہو بالثانی یعتق نصفہ ولو ارید بہ الداخل لا یعتق
ہذا النصف فیتنصف فیعتق منہ الربع بالثانی والنصف بالاول واما الداخل فمحمد رح یقول لما دار الایجاب
الثانی بینہ وبین الثابت قد اصاب الثابت منہ الربع فکذلک یصیب الداخل وہما یقولان انہ دائر بینہما
وقضیتہ التنصیف وانما نزل الی الربع فی حق الثابت لاستحقاقہ النصف بالایجاب الاول کما ذکرنا ولا استحقاق
للداخل من قبل فیثبت فیہ النصف - واضح ہو کہ پہلا کلام حاضر رہنے والے اور نکل جانے والے کے درمیان دائر ہے پس
اس کلام سے ایک رقبہ آزاد ہوا جو انمین مشترک ہے کیونکہ یہ دونون برابر کے مستحق ہین پس ہر ایک کو نصف نصف پہونچا یعنی نکلنے
مین سے آدھا اور حاضر رہنے والے مین سے آدھا آزاد ہوا لیکن جو حاضر رہا ہے وہ تیسرے آنے والے کے ساتھ ایک رقبہ کا مستحق ہوکر آ
با وے گا لیکن صرف اُسکو چوتھائی ملا اسواسطے کہ حاضر مین سے آدھا بوجہ پہلے کلام کے آزاد ہوگیا تو دوسرا آدھا اسکے دونون ٹکڑے دونون پہلا
تو چہارم بمقابلہ ہر آدھے کے ہوا تو ایک چہارم جو پہلے آدھے کے مقابلہ مین پڑا وہ لغو ہوگیا اور ایک چہارم جو دوسرے آدھے کے مقابلہ مین
پڑا وہ باقی رہا تو دوسرے کلام سے اسکو صرف چہارم کا استحقاق ہوا تو اول کلام کا آدھا اور دوسرے کلام کا چہارم ملکر اسکا پون آزا
ہوا اور اس دلیل سے کہ اگر دوسرے کلام سے یہ غلام مراد ہو تو اسکا باقی آدھا آزاد ہوگا اور اگر اُس سے آنے والا تیسرا غلام مراد
ہو تو اسکا باقی آدھا بھی آزاد نہوگا پس نصف نصف رکھا گیا یعنے باقی آدھے مین سے نصف آزاد ٹھہرایا گیا پس دوسرے کلام
سے چوتھائی اور پہلے کلام سے آدھا ملکر پون آزاد ہوا رہا تیسرا غلام تو امام محمد کہتے ہین کہ جب دوسرے کلام سے ایک بردہ آزاد
اسکے اور حاضر کے درمیان دائر ہوا حالانکہ اُسمین سے حاضر کو چہارم ملا ہے تو تیسرے آنے والے کو بھی اسیقدر ملیگا پس تیسرے کا
چہارم آزاد ہوگا اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کہتے ہین کہ وہ بردہ بیشک ان دونون مین دائر ہوکر ہر ایک کو آدھا آدھا پہونچا لیکن حاضر
کے واسطے آدھے سے اُتر کر چہارم اسواسطے رہگیا کہ وہ پہلے کلام سے آدھا آزاد ہوچکا ہے جیسا کہ ہم ذکر کرچکے اور تیسرے آنے والے کے
واسطے کوئی استحقاق پہلے نہ تھا تو اُسمین نصف کی آزادی ثابت ہوگی ف — اس مسئلہ کی مثال یہ ہے کہ زید کے تین غلام ہیں
اُنمین سے للّو و بدھو اُسکے پاس آئے اُسنے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے پھر للّو نکل گیا اور بدھو حاضر رہا تو ہر ایک کا آدھا آ
ہوا پھر کلو آیا پھر زید نے کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہے تو آدھا کلو آزاد ہوا اور آدھا بدھو کے حصہ مین پڑا لیکن بدھو مین سے
آدھا پہلے سے آزاد ہے تو صرف چہارم کا مستحق ہوا لہذا پون آزاد ہوا اور باقی ہر ایک آدھا آدھا - قال فان کان القول من
فی المرض قسم الثلث علی ہذا وشرح ذلک انہ یجمع بین سہام العتق وہی سبعۃ علی قولہما لانا نجعل کل رقبۃ علی
اربعۃ لحاجتنا الی ثلثۃ الارباع فنقول یعتق من الثابت ثلثۃ اسہم ومن الآخرین من کل واحد منہما سہمان
فیبلغ سہام العتق سبعۃ والعتق فی مرض الموت وصیۃ ومحل نفاذہا الثلث فلا بد ان یجعل سہام الورثۃ ضعف

Marfat.com

ذلک فیجعل کل رقبۃ علی سبعۃ و جمیع المال احد و عشرون فیعتق من الثابت ثلثۃ و یسعی فی اربعۃ و یعتق من الباقیین
من کل واحد سہما سہمان و یسعی فی خمسۃ فاذا تاملت و جمعت استقام الثلث و الثلثان و عند محمد رحمہ اللہ یجعل کل
رقبۃ علی ستۃ لانہ یعتق من الداخل عندہ سہم فنقصت سہام العتق بسہم و صار جمیع المال ثمانیۃ عشر و باقی التخریج
ما مر۔ پھر امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر ایسا کہنا مولی کی طرف سے ان تینوں غلاموں کے حق میں ایسی حالت میں ہو کہ وہ
مرض الموت کا بیمار تھا یعنی آخر اسی مرض میں مرگیا تو صرف مولی کا تہائی ترکہ اسی حساب پر تقسیم ہوگا (یعنی فرض کرو کہ مولی کا
تہائی ترکہ اسقدر ہوتا ہے کہ پورے دو غلام کے برابر ہو تو ایک میں سے پون اور باقی دونوں میں سے نصف نصف آزاد ہو جائیگا
اور اگر کم ہو تو اسی حساب سے ہر ایک میں سے آزاد ہوگا) شیخ مصنفؒ نے کہا کہ اس قول کی شرح یہ ہے کہ شیخین کے قول پر آزادی
کے سب حصہ جمع کیے جاویں اور وہ سات ہیں کیونکہ ہم نے ہر رقبہ کے چار حصہ کیے کیونکہ ہمکو تین چوتھائی کی ضرورت ہے پس ہم کہتے
ہیں کہ ان سات حصوں میں سے غلام حاضر کے تین حصہ آزاد ہونگے اور باہر جانے والے اور تیسرے آنے والے ہر ایک کے دو دو
حصہ آزاد ہونگے تو آزادی کے سب حصہ سات ہوئے اب جاننا چاہیے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا بمعنی وصیت ہوتا ہے گویا
اس نے ان غلاموں کے واسطے اسقدر آزادی کی وصیت کی اور وصیت کا نافذ ہونا صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے تو لامحالہ وارثوں
کے حصے دو تہائی مال کے اس سے دوچند رکھے جاویں اور جب ترکہ صرف یہی تین غلام ہیں تو ہر غلام کے سات حصہ کیے گئے تو
پورے مال کے اکیس حصے ہوئے پس غلام حاضر میں سے تین حصہ آزاد ہو جائینگے اور وہ اپنے سات حصوں میں سے چار کے
واسطے کمائی کرکے ادا کرے اور باقی دونوں میں سے ہر ایک سے دو حصے آزاد ہونگے اور ہر ایک اپنے پانچ حصہ کے واسطے وارثوں
کے لیے کمائی کریگا اور جب تو غور کرکے انکو جمع کرے تو تہائی اور دو تہائی ٹھیک ہو جائیگی یعنی مریض میت کے ترکہ سے کل سات حصہ
تینوں غلاموں کے واسطے وصیت میں ملے اور باقی دو تہائی یعنی چودہ حصہ وارثوں کے ہونگے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر رقبہ
کے صرف چھ حصے کیے جائینگے کیونکہ تیسرے غلام سے انکے نزدیک صرف ایک حصہ آزاد ہوتا ہے تو آزادی کے حصہ بجائے سات کے
چھ رہگئے اور جب تہائی ترکہ کے چھ ہوئے تو پورے مال کے اٹھارہ ہوئے اور باقی طریقہ نکالنے کا اوپر کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔
ولو کان ہذا فی الطلاق وہن غیر مدخولات ومات الزوج قبل البیان سقط من مہر الخارجۃ ربعہ ومن مہر
الثابتۃ ثلثۃ اثمانہ ومن مہر الداخلۃ ثمنہ۔ اور اگر اُسنے ایسا کلام طلاق میں کہا ہو حالانکہ یہ زوجات غیر مدخولہ ہیں اور شوہر
بدون بیان کے مرگیا تو باہر جانے والی کے مہر سے چوتھائی ساقط ہوگا اور حاضر رہنے والی کے مہر سے آٹھ حصوں میں کے تین
اور تیسری آنے والی کے مہر سے آٹھواں حصہ ساقط ہوگا ف۔ یعنی ایک شخص کے تین زوجات غیر مدخولہ ہیں اور قبل
دخول کے طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے جبکہ نکاح میں مہر بیان ہوا ہو پس اگر شوہر کے سامنے ان تینوں میں سے
دو تھیں اور اُسنے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ایک وہاں موجود رہی اور دوسری باہر چلی گئی پھر تیسری بھی وہاں آگئی
تو شوہر نے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر بیان سے پہلے مرگیا تو ہر ایک کے مہر میں سے جسقدر ساقط ہو اُسکا حکم کتاب
میں مذکور کیا ہے۔ قیل ہذا قول محمد رح خاصۃ و عندہما یسقط ربعہ وقیل ہو قولہما ایضا وقد ذکرنا الفرق وتمام
تفریعاتہا فی الزیادات۔ کہا گیا کہ یہ قول خاصکر امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ
آنے والی کا بھی چہارم مہر ساقط ہوگا اور بعض نے کہا کہ یہی شیخین کا بھی قول ہے اور ہم فرق بیان کر چکے ہیں اور زیادات میں
اس مسئلہ کی پوری تفریعات مذکور ہیں ف۔ یعنی آزاد کرنے و طلاق دینے میں ہم فرق بیان کر چکے وہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کی
صورت میں جو غلام حاضر رہا وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ جس وقت مولی نے کلام کہا ہے اُسکو بیان کا حق تھا چاہتا وہ آزادی کو حاضر
کی طرف پھیرتا یا جو باہر گیا اُسکی جانب پھیرتا پھر جس وقت تک مولی کو بیان کا حق حاصل ہے تب تک دونوں میں سے ہر ایک غلام

Marfat.com

ایک راہ سے غلام ہو اور ایک راہ سے آزاد ہو تو جب حاضر رہنے والا شل مکاتب کے ہوا تو دوسرا کلام ہر طرح صحیح ہوا کیونکہ وہ دائر ایک
غلام اور مکاتب کے درمیان ہے لیکن المحیط میں ہے حاضر رہنے والے کو صرف چہارم عطا اور تیسرے آنے والے کو آدھا ملیگا اور دوسری طلاق
کی صورت تو وہ منکوحہ اور اجنبیہ کے بیچ میں دائر ہے کیونکہ جو عورت باہر گئی اگر طلاق سے وہی مراد ہو کر وہ حاضر رہی وہی منکوحہ ہے
تو دوسرا کلام صحیح ہوگا اور اگر حاضر رہنے والی ہی طلاق سے مراد ہو تو یہ اجنبیہ ہو جائیگی اور دوسرا کلام لغو ہو جائیگا پس اسکو ایک
راہ سے اجنبیہ کہہ سکتے ہیں اور دوسری راہ سے نہیں تو دوسرا کلام بھی ایک راہ سے صحیح ہوگا اور دوسری راہ سے نہیں صحیح ہوگا
پس چہارم مہر ساقط ہو جائیگا اور یہ حاضر رہنے والی اور تیسری آنے والی میں دائر ہے تو ہر ایک کے واسطے آٹھواں حصہ
پڑیگا ۔ ومن قال لعبدیہ احدکما حر فباع احدہما او مات او قال لہ انت حر بعد موتی عتق الآخر لانہ لم
یبق محلا للعتق اصلا بالموت وللعتق من جہۃ بالبیع وللعتق من کل وجہ بالتدبیر فتعین الآخر ولانہ بالبیع
قصد الوصول الی الثمن وبالتدبیر ابقاء الانتفاع الی موتہ والمقصودان ینافیان العتق الملتزم فتعین
لہ الآخر دلالۃ وکذا اذا استولد احدہما للمعنیین ولا فرق بین البیع الصحیح والفاسد مع القبض وبدونہ و
المطلق وبشرط الخیار لاحد المتعاقدین لاطلاق جواب الکتاب والمعنی ما قلنا والعرض علی البیع ملحق بہ
فی المحفوظ عن ابی یوسف والہبۃ والتسلیم والصدقۃ والتسلیم بمنزلۃ البیع لانہ تملیک ۔ اگر ایک شخص نے اپنے دو غلام کو کہا کہ تم دونوں
میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں میں سے ایک کو بیچ ڈالا یا وہ مرگیا یا ایک کو کہا کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے تو دوسرا غلام آزاد
قرار پاویگا کیونکہ موت کی وجہ سے وہ بالکل محل عتق نہیں رہا یا بیچ کی وجہ سے اسکی جانب سے آزادی کا محل نہیں رہا یا مدبر بنانے
کی وجہ سے کسی طرح محل عتق نہیں رہا تو دوسرا غلام آزادی کے واسطے متعین ہوگیا اور اس دلیل سے کہ بیچنے والے نے جبکہ بیچا
تو دام وصول کرنے کا قصد کیا یا مدبر کیا تو چاہا کہ اپنی موت تک اس سے نفع اٹھاوے اور یہ دونوں خواہشیں اُس آزادی
سے مخالف ہیں جو اُسنے اپنے اوپر لازم کی تعیین پہنے بدون غرض کے کہا تھا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو دلیل ملکی کہ
کہ اس آزادی کے واسطے باقی دوسرا غلام معین ہے اور اسی طرح اس مسئلہ میں اگر دو باندیاں ہوں اور اُسنے ایک کو اپنی تحت
میں لیکر ام ولد بنایا تو آزادی کے واسطے دوسری معین ہو جائیگی بوجہ انھیں دونوں دلیلوں مذکورہ بالا کے ۔ پھر بیع صحیح
اور بیع فاسدہ میں کچھ فرق نہیں ہے خواہ بیع فاسدہ کے ساتھ قبضہ ہوا یا نہوا اور خواہ بیع مطلق ہو یا بائع و مشتری میں سے
کسی کے واسطے اختیار شرط ہو یعنی جائز ہو کیونکہ کتاب میں جو مسئلہ لکھا وہ علی الاطلاق سب صورتوں کو شامل ہے اور بات
اسکے اندر وہی ہے جو ہم بیان کر چکے یعنی دونوں وجہیں جو اوپر ذکر فرمائی ہیں پھر امام ابو یوسف سے یہ روایت محفوظ ہے کہ اگر
دونوں میں سے ایک کو بیچ کے واسطے نخاس میں پیش کیا تو یہ بمنزلہ بیچ کرنے کے ہے یعنی دوسرا آزادی کے واسطے متعین ہو
اور رہا ہبہ کرکے سپرد کر دینا یا صدقہ میں دیکر سپرد کر دینا بمنزلہ بیچ کے ہے کیونکہ یہ بھی مالک کرنا ہوتا ہے ف یعنی جس غلام
دوسرے کی ملک میں دیا تو یہ دلیل ہے کہ اُسکو آزاد نہیں کیا تو لا محالہ ان دونوں میں سے دوسرا آزاد ہے ۔ وکذلک لو قال
لامرأتیہ احدکما طالق ثم ماتت احدہما لما قلنا وکذا لو وطی احدہما لما نبین ۔ اور اسی طرح اگر شوہر نے دو بیبیوں
کو کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ ہے پھر ان دونوں میں سے ایک مرگئی تو طلاق کے واسطے دوسری متعین ہو جائیگی کیونکہ
مردہ زوجہ محل طلاق نہیں رہی جیسا کہ عتق میں ہم بیان کر چکے اور اسیطرح اگر اُسنے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو بھی طلاق کے
دوسری متعین ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے ۔ ولو قال لامتیہ احدکما حرۃ ثم جامع احدہما لم تعتق الاخری عند ابی حنیفۃ
وقالا تعتق لان الوطی لا یحل الا فی الملک واحدہما حرۃ فکان بالوطی مستبقیا الملک فی الموطوءۃ فتعینت
الاخری لزوالہ بالعتق کما فی الطلاق ولان الملک قائم فی الموطوءۃ لان الایقاع فی المنکرۃ وہی معینۃ فکان

Marfat.com

وطیھما حلالا فلا یجعل بیانا ولہذا حل وطیھما علی مذہبہ الا انہ لا یفتی بہ ثم یقال العتق غیر نازل قبل البیان لتعلقہ
بہ او یقال نازل فی المنکرۃ فیظہر فی حق حکم تقبلہ والوطی یصادف المعینۃ بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلی
من النکاح الولد وقصد الولد بالوطی یدل علی استبقاء الملک فی الموطوءۃ صیانۃ للولد اما الامۃ فالمقصود من وطیھا
قضاء الشہوۃ دون الولد فلا یدل علی الاستبقاء۔ اگر اپنی دو باندیوں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے پھر دونوں
میں سے ایک سے جماع کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ آزاد ہو جائیگی اسواسطے کہ وطی حلال
نہیں ہوتی سوائے ملک کے اور ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے تو جس سے اُسنے وطی کی اُسمیں اپنی ملک باقی رکھی تو آزادی کے واسطے
دوسری متعین ہو گئی کیونکہ عتق سے اُسکی ملک زائل ہو گئی جیسے طلاق میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جس باندی سے وطی
کی اُسمیں ملک قائم ہے کیونکہ آزادی کا واقع کرنا ایک نکرہ یعنی غیر معین میں ہے اور جس سے وطی کی وہ معین ہے تو اسکی وطی حلال تھی پس
ایسا کرنا اُسکے قول مبہم کا بیان نہیں ہو سکتا اسی واسطے امام ابو حنیفہ کے مذہب پر دونوں کی وطی حلال ہے لیکن اس قول پر فتوی نہیں
دیا جائیگا (پھر اگر پوچھا جائے کہ مولی کے قول سے اگر عتق واقع نہیں ہوا تو کلام مہمل ہوا اور اگر واقع ہوا تو دونوں کی وطی کیونکر حلال
ہوئی تو مصنف نے اسکے جواب میں کہا) پھر یوں کہا جاوے کہ جبتک مولی بیان نہ کرے عتق واقع نہیں ہوا کیونکہ عتق کا واقع ہونا بیان
پر موقوف ہے یا یوں جواب دیا جاوے کہ عتق غیر معین میں واقع ہوا تو ایسا حکم جسکو نکرہ قبول کرتا ہو اُسمیں ظاہر ہوگا حالانکہ وطی یہاں
ایک معینہ باندی سے واقع ہوئی ہے لیئے جس سے وطی کرے وہی معینہ ہوگی اور طلاق میں یہ بات نہیں ہے کیونکہ نکاح سے اصلی مقصود
یہ ہے کہ اولاد پیدا ہو اور وطی سے اولاد کا قصد کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اُسنے جس باندی سے وطی کی اُسمیں ملک باقی رکھی تاکہ فرزند کی
حفاظت رہے اور رہا بغیر اسکے باندی سے وطی کرنا تو اُسکا مقصود یہ ہے کہ اپنی خواہش پوری ہو جاوے اور بچہ مقصود نہیں ہے تو ایسی وطی
بچہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اُسنے ملک باقی رکھی۔ ومن قال لامتہ ان کان اول ولد تلدینہ غلاما فانت حرۃ فولدت
غلاما وجاریۃ ولا یدری ایھما ولد اولا عتق نصف الام ونصف الجاریۃ والغلام عبد لان کل واحدۃ منھما تعتق
فی حال وھو ما اذا ولدت الغلام اول مرۃ الام بالشرط والجاریۃ لکونھا تبعا لھا اذ الام حرۃ حین ولدتھا وترق
فی حال وھو ما اذا ولدت الجاریۃ اولا لعدم الشرط فیعتق نصف کل واحدۃ منھما ویسعی فی النصف اما الغلام یرق
فی الحالین فلہذا یکون عبدا وان ادعت الام ان الغلام ھو المولود اولا وانکر المولی والجاریۃ صغیرۃ فالقول
قولہ مع الیمین لانکارہ شرط العتق فان حلف لم یعتق واحد منھم وان نکل عتقت الام والجاریۃ لان دعوی الام
حریۃ الصغیرۃ معتبرۃ لکونھا نفعا محضا فاعتبر النکول فی حق حریتھما فعتقتا ولو کانت الجاریۃ کبیرۃ ولم تدع شیئا
والمسألۃ بحالھا عتقت الام بنکول المولی خاصۃ دون الجاریۃ لان دعوی الام غیر معتبرۃ فی حق الجاریۃ الکبیرۃ وصحۃ
النکول تبتنی علی الدعوی فلم یظھر فی حق الجاریۃ ولو کانت الجاریۃ الکبیرۃ ھی المدعیۃ لسبق ولادۃ الغلام والام
ساکتۃ یثبت عتق الجاریۃ بنکول المولی دون الام لما قلنا والتحلیف علی العلم فیما ذکرنا لانہ استحلاف علی فعل الغیر
وبھذا القدر یعرف ما ذکرنا من الوجوہ فی کفایۃ المنتھی۔ اگر مولی نے اپنی باندی سے کہا کہ اگر پہلا بچہ جو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد
ہے پھر وہ ایک لڑکا اور لڑکی جنی اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون ہے تو آدھی ماں اور آدھی لڑکی آزاد ہوگی اور لڑکا پورا غلام
ہے اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی یہ کیفیت ہے کہ ایک حال میں آزاد ہوتی ہے یعنے جبکہ وہ باندی پہلے لڑکا جنی ہو اور لڑکی بھی
اُسکے تابع ہوکر آزاد ہو جائیگی کیونکہ یہ لازم آیا کہ ماں جسوقت لڑکی جنی آزاد تھی اور ایک حال میں ماں اور لڑکی دونوں مملوک ٹھہرتی ہیں یعنی
جبکہ وہ پہلے لڑکی جنی ہو کیونکہ آزادی کی شرط نہیں پائی گئی لہذا حکم دیا گیا کہ آدھی باندی اور آدھی لڑکی آزاد ہے اور آدھی قیمت کے
واسطے دونوں کمائی کریں۔ رہا لڑکا وہ دونوں صورتوں میں رقیق رہیگا اسلئے غلام رہیگا اور اگر باندی نے یہ دعوی کیا کہ پہلے لڑکا ہی

Marfat.com

پیدا ہوا اور مولی نے اس سے انکار کیا اور لڑکی ابھی چھوٹی ہی تو قسم کے ساتھ مولی کا قول قبول ہوگا کیونکہ اُسنے آزادی کی طرف سے انکار کیا مگر اُس سے قسم لیجائیگی پس اگر وہ قسم کہ گیا تو ان تینون مین سے کوئی آزاد نہوگا اور اگر قسم سے انکار کرگیا تو ماں اور لڑکی آزاد ہو جائیگی کیونکہ لڑکی کی نسبت اُسکی ماں کا دعوی کرنا کہ یہ لڑکی آزاد پیدا ہوئی ہی اعتبار کیا جائیگا کیونکہ یہ محض نفع ہی تو مولی کا قسم سے انکار کرنا ماں اور لڑکی دونون کے حق مین معتبر ہوگا پس دونون آزاد ہو جائیگی اور اگر یہ لڑکی بالغہ ہو اور اسنے اپنی آزادی کا خود کچھ دعوی نہ کیا اور باقی مسئلہ اسی حال پر ہی یعنی بلندی نے پہلے لڑکا پیدا ہونے کا دعوی کیا اور مولی نے نہ مانا اور قسم سے بھی انکار کیا تو مولی کے انکار قسم سے فقط ماں آزاد ہوگی نہ لڑکی کیونکہ بالغہ لڑکی کے حق مین ماں کا دعوی کرنا کہ یہ آزاد ہی معتبر نہوگا اور قسم کا انکار جب ہی اقرار ٹھہرایا جاتا ہی کہ بربنار دعوی ہو تو جب لڑکی کی طرف سے دعوی نہین تو اُسکے حق مین انکار قسم کا اثر بھی نہوگا اور اگر لڑکی بالغہ خود بھی دعوے کرے کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا تھا اور اُسکی ماں خاموش ہی تو مولی کے انکار قسم سے یہ لڑکی آزاد ہو جائیگی اور ماں آزاد نہوگی کیونکہ ماں کا دعوی لڑکی کے حق مین معتبر نہوگا اور جن صورتون مین مولی سے قسم لینا منظور ہی تو اُسکے علم پر قسم لیجائیگی یعنے واللہ مین نہین جانتا کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہی کیونکہ یہ غیر کے فعل پر اُس سے قسم لیجاتی ہی اور اتنے بیان سے وہ صورتین جو کفایۃ المنتہی مین ذکر کی ہین معلوم ہو جاتی ہین ف — کتاب کفایۃ المنتہی اس زمانہ مین مفقود ہی اور جامع صغیر کی شرحون مین ان صورتون کی تفصیل ہی پس صورتین مذکور ہین از انجملہ چار صورتین تو کتاب مین خود ذکر فرمائین اور پانچوین یہ کہ باندی اور مولی اور لڑکی سبھون نے اتفاق کیا کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہی تو حکم یہ ہی کہ کوئی آزاد نہوگی اور ششم یہ کہ سبھون نے اتفاق کیا کہ پہلا لڑکا پیدا ہوا ہی تو حکم یہ کہ ماں آزاد ہوگی اور اُسکے ساتھ مین لڑکی بھی آزاد ہوگی اور لڑکا غلام رہیگا م ع — قال اذا شهد رجلان على رجل انه اعتق احد عبديه فالشهادة باطلة عند ابي حنيفة رح الا ان يكون في وصية استحسانا ذكره في العتاق — امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر دو مردون نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنے دو غلامون مین سے ایک کو آزاد کیا ہی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک گواہی باطل ہی مگر آنکہ وصیت مین ہو یعنی گواہون نے کہا کہ موت کے وقت اسنے ایک آزاد کیا ہی تو استحساناً جائز ہی اسکو امام محمد نے کتاب العتاق مین ذکر کیا ہی یعنے کہا کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونون مین سے ہر ایک آدھا آزاد ہوگا وان شهدا انه طلق احدى نسائه جازت الشهادة ويجبر الزوج على ان يطلق احدهن وهذا بالاجماع وقال ابو يوسف ومحمد رح الشهادة في العتق مثل ذلك — اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے اپنی زوجات مین سے ایک کو طلاق دی تو گواہی جائز ہی اور شوہر پر جبر کیا جائیگا کہ عورتون مین سے ایک کو جدا کرے اور اس مسئلہ مین صاحبین کا بھی اتفاق ہی اور صاحبین نے عتق کی گواہی مین کہا کہ یہی حکم ہی یعنی مولی کو حکم دیا جائیگا کہ دونون غلامون مین سے ایک پر عتق واقع کرے — واصل هذا ان الشهادة على عتق العبد لا تقبل من غير دعوى العبد عند ابي حنيفة رح وعندهما تقبل والشهادة على عتق الامة وطلاق المنكوحة مقبولة من غير دعوى بالاتفاق والمسألة معروفة واذا كان دعوى العبد شرطا عنده لا تتحقق في مسألة الكتاب لان الدعوى من المجهول لا تتحقق فلا تقبل الشهادة وعندهما ليس بشرط فتقبل الشهادة وان انعدم الدعوى اما في الطلاق فعدم الدعوى لا يوجب خللا في الشهادة لانها ليست بشرط فيها ولو شهدا انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند ابي حنيفة رح وان لم يكن الدعوى شرطا فيه لانه انما لا يشترط الدعوى لما انه يتضمن تحريم الفرج فشابه الطلاق والعتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده على ما ذكرناه فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وهذا كله اذا شهدا في صحته على انه اعتق احد عبديه اما اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته او شهدا على تدبيره في صحته او في مرضه واداء الشهادة في مرض موته او بعد الوفاة تقبل استحسانا لان التدبير حيثما وقع وقع وصية وكذا العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي وهو معلوم وعنه خلف وهو الوصي او الوارث ولان العتق في مرض الموت يشيع بالموت فيهما فصار

Marfat.com

كل واحد منهما خصما متعينا ولو شهدا بعد موته انه قال في صحته احدكما حر قد قيل لا تقبل لانه ليس بوصية وقيل تقبل للشيوع - عتق مین اس اختلاف کی اصل یہ ہو کہ غلام آزاد کرنے کی گواہی دینا بدون دعوی غلام کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک قبول نہین ہو اور صاحبین کے نزدیک مقبول ہو اور باندی آزاد کرنے یا منکوحہ کو طلاق دینے کی گواہی بدون دعوی کے بالاتفاق مقبول ہو اور یہ مسئلہ مشہور ہو پھر جب امام کے نزدیک دعوی غلام شرط ٹھہرا از جامع صغیر کے مسئلہ مین جو اوپر مذکور ہوا دعوی متحقق نہین ہو سکتا جبکہ کوئی ایک غلام آزاد کیا ہو کیونکہ مجہول غلام کی طرف سے دعوی نہین ہو سکتا تو گواہی بھی قبول نہو گی اور صاحبین کے نزدیک دعوی شرط نہین تو گواہی قبول ہوگی اگرچہ دعوی ندارد ہو رہی طلاق کی صورت تو اُسمین دعوی نہونے سے گواہی مین کچھ خلل نہین ہو سکتا کیونکہ طلاق کی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اور اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے اپنی دو باندیون کو کہا کہ تم دونون مین سے ایک آزاد ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ گواہی بھی قبول نہین ہو اگرچہ ایسی گواہی مین دعوی شرط نہین ہو اسکی وجہ یہ ہو کہ دعوی شرط نہونا صرف اس وجہ سے ہو کہ آزاد کرنا فرج کے حرام ہوجانے کو متضمن ہو تو طلاق کے مشابہ ہوگیا مگر امام رح کے نزدیک مبہم آزاد کرنا تحریم فرج کا موجب نہین ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے تو دونون مین سے ایک باندی آزاد کرنے کی گواہی ایسی ہوگئی جیسے دو غلامون مین سے کوئی ایک آزاد کرنے کی گواہی دی گئی یعنے مقبول نہو گی اور یہ سب اُس صورت مین ہو کہ دونون گواہون نے یون گواہی دی ہو کہ مولی نے اپنی صحت مین دونون غلامون مین سے ایک آزاد کیا ہو اور اگر گواہون نے گواہی دی کہ اُسنے دونون مین سے ایک کو اپنے مرض موت مین آزاد کیا ہو یا گواہی دی کہ اپنی صحت مین یا اپنے مرض مین ایک مدبر کیا ہو اور اس گواہی کا ادا کرنا مولی کے مرض الموت مین یا بعد وفات کے ہوا تو استحسانًا یہ گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مدبر کرنا کسی حال مین واقع ہو وہ وصیت ہوتا ہو اور یون ہی مرض الموت مین آزاد کرنا بھی وصیت ہو اور جس شخص پر وصیت کا دعوی ہو وہ موصی ہو یعنی وصیت کرنے والا اور وہ شخص معلوم ہو اور اُسکا خلیفہ موجود ہو یعنے اُسکا وصی یا وارث تو اُسپر گواہی قبول ہوگی اور اس دلیل سے کہ مرض الموت مین جو عتق واقع ہو وہ مولی کی موت سے دونون غلامون مین پھیل جاتا ہو تو دونون مین سے ہر غلام مدعا علیہ متعین ہوگیا تو بھی گواہی قبول ہوئی اور اگر گواہون نے مولی کے مرنے کے بعد یہ گواہی دی کہ اُسنے اپنی حالت صحت مین کہا تھا کہ تم دونون مین ایک آزاد ہو تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ گواہی قبول نہوگی کیونکہ یہ وصیت نہین ہو اور دوسرا قول یہ کہ مقبول ہوگی کیونکہ آزادی یہان دونون مین پھیل گئی ہو ف یعنی ایک بردہ آزاد ہونا ان دونون مین پھیلا جس سے ہر ایک دوسرے کا مدعا علیہ معلوم ہوگیا تو ہر ایک کا دعوی و گواہی صحیح ہوگی -

باب الحلف بالعتق

یہ باب عتق کے قسم کھانے کے بیان مین ہو - ومن قال اذا دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ فهو حر وليس له مملوك فاشترى مملوكا ثم دخل عتق لان قوله يومئذ تقديره يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوض عنه بالتنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت الدخول وكذا لو كان في ملكه يوم حلف عبد فبقي على ملكه حتى دخل عتق لما قلنا جس شخص نے کہا کہ جب مین اس گھر مین داخل ہون تو اُس روز میرا ہر مملوک آزاد ہو حالانکہ قسم کے روز اُسکا کوئی مملوک نہین ہو پھر اُسنے ایک مملوک خریدا پھر اُس گھر مین داخل ہوا تو یہ مملوک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اُسنے جو یہ کہا کہ اُس دن میرا ہر مملوک تو اُسکے یہ معنی ہین کہ جس دن مین گھر مین داخل ہون لیکن اُسنے فعل کو حذف کر دیا صرف اشارہ چھوڑ دیا بس داخل ہونے کے وقت ملک موجود ہونا معتبر ہوا اور ایسے ہی اگر قسم کے وقت اُسکی ملک مین غلام موجود ہو اور وہ برابر اُسکی ملک مین رہا یہانتک کہ وہ گھر مین داخل ہوا تو آزاد ہو جائیگا کیونکہ داخلہ کے وقت ملک موجود ہو ولو لم يكن قال في يمينه يومئذ لم يعتق لان قوله كل مملوك لي للحال والجزاء

Marfat.com

حریۃ المملوک فی الحال الا انہ لما دخل الشرط علی الجزاء تاخر الی وجود الشرط فیعتق اذا بقی علی ملکہ الی وقت الدخول
ولا یتناول من اشتراہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے اپنی قسم مین اس روز کا لفظ نہ کہا ہو تو خریدا ہوا غلام آزاد نہوگا اسواسطے کہ
میرا ہر مملوک کہنا ایسے مملوک کے واسطے ہے جو فی الحال اُسکے ملک مین ہو اور قسم کی جزا یہ تھی کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ آزاد ہو جائے لیکن
چونکہ جزا پر شرط داخل ہے تو شرط کے پائے جانے تک اس جزا مین تاخیر ہوئی پس گھر مین داخل ہونے تک یہ مملوک فی الحال موجود ہ
اگر اُسکی ملک مین باقی رہا تو آزاد ہو جائیگا اور جو مملوک قسم کے وقت نہ تھا بلکہ اُسکو بعد قسم کے خریدا تو وہ آزادی مین شامل نہوگا -
ومن قال کل مملوک لی ذکر فہو حر ولہ جاریۃ حامل فولدت ذکرا لم یعتق وہذا اذا ولدت لستۃ اشہر فصاعدا ظاہر
لان اللفظ للحال وفی قیام الحمل وقت الیمین احتمال لوجود اقل مدۃ الحمل بعدہ وکذا اذا ولدت لاقل من ستۃ
اشہر لان اللفظ یتناول للمملوک المطلق والجنین مملوک تبعا للام لا مقصودا ولانہ عضو من وجہ واسم المملوک
یتناول الانفس دون الاعضاء ولہذا لا یملک بیعہ منفردا قال العبد الضعیف وفائدۃ التقیید بوصف الذکورۃ
انہ لو قال کل مملوک لی یدخل الحمل تبعا لہا - اور اگر ایک نے کہا کہ اگر مین اس گھر مین داخل ہون تو میرا ہر مملوک مذکر یعنے
نرینہ آزاد ہے اور اُسکی باندی حاملہ ہے اُسکے لڑکا پیدا ہوا تو وہ آزاد نہوگا اور یہ اُسوقت ہے کہ کہنے سے چھ مہینہ یا زیادہ پر پیدا ہوا ہو تو
ظاہر ہے کہ آزاد نہوگا کیونکہ اُسنے جو لفظ کہا وہ فی الحال مملوک کے واسطے ہے اور کہنے کے وقت اس حمل کے موجود ہونے مین شک ہے
کیونکہ کہنے کے بعد چھ مہینہ جو کمتر مدت حمل کے واسطے ہوتی ہے پائی گئی اور اسی طرح اگر چھ مہینہ سے کم پر پیدا ہوا تو کہنے کے وقت حمل
کا وجود یقینی تھا لیکن آزاد نہوگا کیونکہ ہر مملوک کا لفظ تو مملوک مطلق کو شامل ہے یعنے کامل مملوک ہو اور باندی کے پیٹ کا بچہ اپنی ماں
کے تابع ہو کر مملوک ہوتا ہے خود مملوک مطلق نہین ہوتا اور اسوجہ سے کہ وہ ایک راہ کرکے مثل عضو کے ہے اور مملوک کا لفظ اعضا کو
شامل نہین بلکہ نفس کو شامل ہے اور اسی جہت سے حمل کو تنہا فروخت کرنا نہین جائز ہے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ مملوک کے ساتھ
مذکر یعنے نر کا وصف بیان کرنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ اگر وہ مثلاً ایسا ہر مملوک کہتا تو اسمین حمل بھی تابع ہو کر داخل ہو جاتا - وان قال
کل مملوک املکہ فہو حر بعد غد او قال کل مملوک لی فہو حر بعد غد ولہ مملوک فاشتری آخر ثم جاء بعد غد عتق الذی
فی ملکہ یوم حلف لانہ قولہ املکہ للحال حقیقۃ یقال انا املک کذا وکذا ویراد بہ الحال وکذا یستعمل لہ من غیر قرینۃ
وللاستقبال بقرینۃ سین او سوف فیکون مطلقہ للحال فکان الجزاء حریۃ المملوک فی الحال مضافا الی ما بعد
الغد فلا یتناول ما یشتریہ بعد الیمین - اور اگر اُسنے کہا کہ ہر مملوک جسکا کہ مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہے یا کہا کہ ہر میرا مملوک
کل کے بعد آزاد ہے اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک ہے پھر اُسنے دوسرا خرید کیا پھر کل کے بعد دن آیا تو قسم کے روز جو مملوک اُسکی
ملک مین تھا وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ کہنا کہ جسکا مین مالک ہون وہ درحقیقت ملک فی الحال کے واسطے ہے چنانچہ بولتے ہین کہ مین
اس گھوڑے کا مالک ہون یا اس گھر کا مالک ہون اور مراد اس سے فی الحال ہوتی ہے جبتک کہ کوئی قرینہ نہو تو بدون قرینہ کے
فی الحال کے واسطے قرار پایا تو جزا یہی ٹھہری کہ جو فی الحال مملوک ہے وہ کل کے بعد آزاد ہو وے پس جس غلام کو بعد قسم کے خریدا ہے
وہ اسمین شامل نہین ہوگا - ولو قال کل مملوک املکہ او قال کل مملوک لی حر بعد موتی ولہ مملوک فاشتری مملوکا
آخر فالذی کان عندہ وقت الیمین مدبر والآخر لیس بمدبر وان مات عتقا من الثلث وقال ابو یوسف رح فی
النوادر یعتق ما کان فی ملکہ یوم حلف ولا یعتق ما استفاد بعد یمینہ وعلی ہذا اذا قال کل مملوک لی اذا مت فہو
حر لہ ان اللفظ حقیقۃ للحال علی ما بیناہ فلا یعتق بہ ما سیملکہ ولہذا صار ہو مدبرا دون الآخر ولہما ان ہذا ایجاب
عتق وایصاء حتی اعتبر من الثلث وفی الوصایا تعتبر الحالۃ المنتظرۃ والحالۃ الراہنۃ الا یری انہ یدخل فی الوصیۃ
بالمال ما یستفیدہ بعد الوصیۃ وفی الوصیۃ لاولاد فلان من یولد لہ بعدہا والایجاب انما یصح مضافا الی الملک اولی

Marfat.com

سببه فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول العبد المملوك اعتبارا للحالة الراهنة فيصير مدبرا حتى لا يجوز بيعه ومن حيث انه ايصاء يتناول الذي يشتريه اعتبارا للحالة المتربصة وهي حالة الموت وقبل الموت حالة التملك استقبال محض فلا يدخل تحت اللفظ وعند الموت يصير كانه قال كل مملوك لي او كل مملوك املكه فهو حر بخلاف قوله بعد غد على ما تقدم لانه تصرف واحد وهو ايجاب العتق وليس فيه ايصاء والحالة محض استقبال فافترقا ولا يقال انكم جمعتم بين الحال والاستقبال لانا نقول نعم لكن بسببين مختلفين ايجاب عتق ووصية وانما لا يجوز ذلك بسبب واحد۔ اور اگر کہا کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون یا کہا کہ ہر میرا مملوک میری موت کے بعد آزاد ہی اور قسم کے وقت اُسکا ایک مملوک موجود ہی پھر اُسنے ایک دوسرا مملوک خریدا تو قسم کے وقت جو مملوک موجود ہی وہی مدبر ہوگا اور دوسرا مدبر نہیں ہوگا اور اگر مولی انتقال کرگیا تو اُسکی تہائی سے دونون آزاد ہو جائینگے اور امام ابو یوسف نے نوادر مین کہا کہ قسم کے روز جو اُسکی ملک مین تھا وہ آزاد ہوگا اور جو بعد قسم کے حاصل کیا وہ آزاد نہو گا اور اسیطرح اگر اُسنے یون کہا ہو کہ ہر میرا مملوک جب مین مرون تو وہ آزاد ہی تو بھی یہی حکم ہی امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ لفظ درحقیقت فی الحال کے واسطے ہی جیسا ہم بیان کر چکے تو بعد قسم کے جسکا مالک ہوا وہ آزاد نہو گا اسی واسطے قسم کے وقت وہی مدبر ہوگیا دوسرا نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ اس کلام سے عتق واجب کرنا اور وصیت کرنا لازم ہوتا ہی حتی کہ وصیت کی تہائی مال سے اعتبار کیا گیا اور وصیتون مین آیندہ موت تک کی حالت کا اعتبار ہوتا ہی اور حالت موجودہ کا بھی اعتبار ہوتا ہی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اپنی تہائی مال کی وصیت مین اُس مال کا بھی حساب کیا جاتا ہی جو بعد وصیت کے موت تک حاصل کرے اور زید کی اولاد کے واسطے اگر کچھ مال کی وصیت کی تو بعد وقت وصیت کے جو شخص اُسکی اولاد مین پیدا ہو وہ بھی اس وصیت مین داخل ہوگا اور وصیت کا قول جب ہی صحیح ہوتا ہی کہ آزاد کرنا ملک یا سبب ملک کی طرف نسبت کیا جائے تو اس نظر سے کہ وہ آزادی کا قول ہی مملوک غلام کو شامل ہوگا بنظر حالت موجودہ کے تو جو مملوک کہ فی الحال اُسکے ملک مین موجود ہی مدبر ہو جائیگا حتی کہ اُسکی بیع جائز نہوگی اور اس نظر سے کہ وہ وصیت ہی تو وہ ایسے غلام کو بھی شامل ہوگا جو اسکے بعد خریدے تاکہ آیندہ حالت کو بھی شامل ہو یعنی وقت موت تک ہر مملوک جو اُسکی ملک مین آوے سبکو شامل ہو اور قبل موت کے ملک حاصل ہونے کی حالت محض استقبال ہی یعنے آیندہ ممکن ہی کہ اُسکی ملک مین کچھ مملوک آوین یا نہ آوین تو یہ لفظ کے تحت مین داخل نہین ہوسکتی اور مولی کی موت کے وقت ایسا ہو جائیگا گویا اُسنے کہا میرا ہر مملوک یا ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ آزاد ہی بخلاف اس قول کے کہ ہر مملوک جسکا مین مالک ہون وہ کل کے بعد آزاد ہی جیسا کہ پہلے اس سے بیان ہو چکا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ یہ قول ایک ہی تصرف ہی یعنے آزاد کرنے کا کلام ہی اور اسمین وصیت کرنا نہین ہی اور ملک حاصل کرنے کی حالت فقط آیندہ زمانہ پر منحصر ہی تو دونون قولون مین فرق ظاہر ہوگیا اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمنے حال و استقبال کو جمع کر دیا تو یہ اعتراض نہین ہوسکتا اسواسطے کہ ہم جواب دیتے ہین کہ ہان ہمنے جمع کر دیا لیکن مختلف دو سببون سے جمع کیا یعنی ایک کو کلام عتق قرار دیا اور دوسرے کو وصیت سے شامل کیا اور جمع کرنا تب ہی نہین جائز ہی جب ایک ہی سبب ہو۔

باب العتق علی جعل

یہ باب عوض مالی پر آزاد کرنے کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ جعل اُس مال کو کہتے ہین جو کسی شخص کے واسطے کچھ کام کرنے کے عوض مقرر کیا جائے خواہ وہ مال نقد ہو یا اسمین اسباب و جانور وغیرہ ہو پھر جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین انکو کیلی کہتے ہین اور جو وزن سے بکتی ہین وہ وزنی ہین۔ ومن اعتق عبده على مال فقبل العبد عتق وذلك مثل ان تقول انت حر على الف درهم او بالف درهم وانما يعتق بقبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا و

Marfat.com

ما شرط دین علیہ حتی تصح الکفالۃ بہ بخلاف بدل الکتابۃ لانہ ثبت مع المنافی وہو قیام الرق علی ما عرف واطلاق
لفظ المال ینتظم انواعہ من النقد والعرض والحیوان وان کان بغیر عینہ لانہ معاوضۃ المال بغیر المال فشابہ النکاح
والطلاق والصلح عن دم العمد وکذا الطعام والمکیل والموزون اذا کان معلوم الجنس ولا تضرہ جہالۃ الوصف
لانہا یسیرۃ - جس شخص نے اپنے غلام کو مال پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو فی الحال آزاد ہو گیا اور اسکی مثال یہ ہے
کہ اپنے غلام سے کہا کہ تو ہزار درم پر آزاد ہے یا بعوض ہزار درم آزاد ہے پھر آزاد جبھی ہو گا کہ اسکو قبول کرے کیونکہ یہ مالی معاوضہ
بغیر مال ہے اسواسطے کہ غلام اپنی ذات کا مالک نہیں ہو گا اور معاوضہ کے لوازم مین سے یہ بات ہے کہ عوض قبول کرنے کے ساتھ
فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے جیسے بیع مین ہوتا ہے پس جب ہی غلام نے قبول کیا تو اسکے لیے آزادی کا حکم ثابت ہو گیا اور جو
مال شرط لگایا تھا وہ غلام پر قرضہ رہا حتی کہ اس مال کی کفالت کرنا صحیح ہے یعنے اگر غلام کی طرف سے کوئی اس مال کا کفیل ہو جاے
تو جائز ہے بخلاف بدل کتابت کے یعنی اگر غلام کو مکاتب کیا کسیقدر مال پر تو اس مال کی کفالت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس مال
کے ساتھ اسکے منافی ایک امر موجود ہے یعنی مکاتب مین ہنوز مملوکیت قائم ہے جیساکہ اپنے موقع پر معلوم ہوا پھر کتاب مین لفظ مال
کو مطلق رکھا تو وہ نقد اور اسباب اور حیوان سب قسم کے مال کو شامل ہے اگرچہ وہ مال معین نہو کیونکہ یہ مال عوض غیر مال کا ہے جیسے
نکاح مین مہر اور طلاق بمال اور عمدی خون سے صلح مالی مین ہوتا ہے اور اسی طرح اناج اور کیلی اور وزنی چیزون کو بھی شامل ہے
بشرطیکہ انکی جنس معلوم ہو اور وصف کا مجہول ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ یہ جہالت خفیفہ ہے **ف** یعنی مثلا چار من اناج عوض
ٹھہرایا تو یہ مجہول ہے اور اگر چار من گیہون کہے تو جنس معلوم ہو گئی پھر اگر کھرے یا سفید یا سرخ نہ کہے تو کچھ ضرر نہیں ہے کیونکہ اوسط
درجہ لگا لینے سے جہالت دور ہو جاتی ہے یون ہی اگر حیوان مین گھوڑا یا خچر یا گاے وغیرہ کوئی جنس مقرر کر دی تو جائز ہے اور اوسط
درجہ کا جانور قرار دیا جائیگا - قال ولو علق عتقہ باداء المال صح وصار ماذونا وذلک مثل ان یقول ان ادیت
الی الفا درہم فانت حر ومعنی قولہ صح انہ یعتق عند الاداء من غیر ان یصیر مکاتبا لانہ صریح فی تعلیق العتق بالاداء
وان کان فیہ معنی المعاوضۃ فی الانتہاء علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی وانما صار ماذونا لانہ رغبہ فی الاکتساب
لطلبہ الاداء منہ ومرادہ التجارۃ دون التکدی فکان اذنا لہ دلالۃ - اور اگر مولی نے اسکا آزاد ہونا مال ادا کرنے پر
مشروط کیا تو صحیح ہے اور یہ غلام ماذون ہو جائیگا یعنے اسکو تجارت کی اجازت ہو جائیگی اور اسکی مثال یہ ہے کہ مثلاً مولی نے اپنے
غلام سے کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہے اور یہ جو کتاب مین فرمایا کہ صحیح ہے اسکے یہ معنی ہین کہ وہ مال ادا کرنے کے
وقت آزاد ہو گا بغیر اسکے کہ مکاتب ہو جائے کیونکہ مولی کے کلام کے صریح یہ معنی ہین کہ ادا کرنے پر آزادی مشروط ہے اگرچہ آخر میں انجام
کو معاوضہ کے معنی ہو جاتے ہین چنانچہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے اور یہ غلام اسواسطے ماذون قرار پایا کہ مولی نے اسکو
مال کمانے کی ترغیب دی اسطرح کہ اس سے ادا ے مال کی خواہش کی اور مراد اسکی یہ ہے کہ تجارت کرے اور بھیک مانگنا مراد نہیں ہے
تو یہ دلیل ہوئی کہ اسکو تجارت کی اجازت دیدی - وان احضر المال اجبرہ الحاکم علی قبضہ وعتق العبد ومعنی الاجبار
فیہ وفی سائر الحقوق انہ ینزل قابضا بالتخلیۃ وقال زفر رح لا یجبر علی القبول وہو القیاس لانہ تصرف یمین اذ ہو
تعلیق العتق بالشرط لفظا ولہذا لا یتوقف علی قبول العبد ولا یحتمل الفسخ ولا جبر علی مباشرۃ شروط الایمان
لانہ لا استحقاق قبل وجود الشرط بخلاف الکتابۃ لانہ معاوضۃ والبدل فیہا واجب ولنا انہ تعلیق نظرا الی اللفظ
ومعاوضۃ نظرا الی المقصود لانہ ما علق عتقہ بالاداء الا لیحثہ علی دفع المال فینال العبد شرف الحریۃ والمولی المال
بمقابلتہ بمنزلۃ الکتابۃ ولہذا کان عوضا فی الطلاق فی مثل ہذا اللفظ حتی کان بائنا فجعلناہ تعلیقا فی الابتداء
عملا باللفظ ودفعا للضرر عن المولی حتی لا یمتنع علیہ بیعہ ولا یکون العبد احق بمکاسبہ ولا یسری الی الولد المولود قبل الاداء

Marfat.com

وجعلناه معاوضة فی الانتهاء عند الاداء دفعا للغرور عن العبد حتی یجبر المولی علی القبول فعلی هذا یدور الفقه ویخرج المسائل نظیره الہبة بشرط العوض ولو ادی البعض یجبر علی القبول الا انه لا یعتق ما لم یؤد الکل لعدم الشرط کما اذا حط البعض وادی الباقی ثم لو ادی الفا اکتسبها قبل التعلیق رجع المولی علیه وعتق لاستحقاقها ولو کان اکتسبها بعده لم یرجع المولی علیه لانه مأذون من جهته بالاداء ثم الاداء فی قوله ان ادیت یقتصر علی المجلس لانه تخییر وفی قوله اذا ادیت لا یقتصر لان اذا تستعمل للوقت بمنزلة متی۔ پھر اگر غلام نے مال حاضر کیا تو مولی کو حاکم اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کریگا اور غلام آزاد ہو گیا اور اس مقام پر اور دیگر حقوق مین جبر کرنے کے معنی یہ ہین کہ مولی کو حاکم اس مال پر قابض قرار دیگا اسوجہ سے کہ کوئی روک ٹوک نہین ہے اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حاکم اُسکو قبول کرنے پر مجبور نہین کریگا اور قیاس اسی کو مقتضی ہے کیونکہ مولی نے جو کچھ کہا وہ تصرف قسم ہے کیونکہ یہ آزادی کو کلام کے ساتھ شرط پر مشروط کرنا ہوا اسی واسطے غلام کے قبول کرنے پر موقوف نہین ہے اور قابل فسخ نہین ہوتا ہے اور قسم کی شرطون کو عمل مین لانے کے واسطے جبر نہین کیا جاتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے سے پہلے کوئی استحقاق نہین ثابت ہوتا ہے بخلاف کتابت کے کیونکہ وہ ایک معاوضہ کا معاملہ ہے اور مال معاوضہ اُسمین واجب ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کلام لفظ کے لحاظ سے تو بیشک تعلیق ہے یعنے شرطیہ کلام ہے ولیکن مقصود کے لحاظ سے یہ معاوضہ کا معاملہ ہے کیونکہ مولی نے جو غلام کا آزاد ہونا ادائے مال پر مشروط کیا تو سوائے اسکے کچھ مطلب نہ تھا کہ غلام کو مال دینے پر آمادہ کرے پس غلام کو تو آزادی کی بزرگی حاصل ہو اور مولے کو اسکے مقابلہ مین مال حاصل ہو جیسے معاملہ کتابت مین ہوتا ہے لہذا اگر طلاق مین ایسا لفظ کہے یعنی زوجہ کو کہے کہ مین نے تجھے ہزار درم پر طلاق دی تو یہ مال عوض طلاق ہوتا ہے حتی کہ طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے لہذا ہمنے مولی کا کہنا ایک راہ سے تعلیق اور دوسری راہ سے معاوضہ قرار دیا پس ہمنے اس قول کو ابتدا مین تعلیق ٹھہرایا تاکہ ظاہر لفظ پر عمل ہو جائے اور مولی سے ضرر بھی دور ہو حتی کہ اُسکو غلام کا بیچنا ممتنع نہین ہوا اور غلام بھی اپنی کمائی کا خود مختار نہین ہوا اور ادا کرنے سے پہلے اس مملوک کے جو اولاد پیدا ہوئی اُسمین عتق نہین پھیلا اور ہمنے اس قول کو انجام کی راہ سے جبکہ اُسنے مال ادا کرنا چاہا معاوضہ ٹھہرایا تاکہ غلام دھوکے سے بچے حتی کہ مولی کو مجبور کیا جائیگا کہ یہ مال قبول کرے اور اسی بناء پر فقہ کا مدار ہے اور مسائل نکلتے ہین اور نظیر اسکی ہبہ بشرط عوض ہے یعنے موہوب لہ اگر مال عوض لایا تو ہبہ کرنے والا مجبور کیا جاتا ہے کہ اس مال پر قبضہ کرے اور اگر یہ صورت ہوئی کہ غلام تھوڑا مال لایا تو بھی مولے کو اُسپر قبضہ کرنے کے لیے مجبور کیا جائیگا ولیکن غلام ابھی آزاد نہوگا جبتک پورا مال ادا نکرے کیونکہ ابھی شرط نہین پائی گئی جیسے اگر مولی نے تھوڑا مال کم کر دیا اور غلام نے باقی مال ادا کیا تو بھی بالفعل غلام آزاد نہوگا کیونکہ پورا مال ادا کرنا مشروط تھا پھر اگر غلام نے ایسے ہزار درم ادا کیے جو اُسنے تعلیق سے پہلے کمائے تھے تو غلام آزاد ہو گیا لیکن مولے اُس سے دوسرے ہزار درم واپس لیگا کیونکہ مولے ان درمون کا مستحق تھا اور شرط پائے جانے سے غلام آزاد ہو گیا اور اگر غلام نے تعلیق کے بعد انکو کمایا ہو تو مولے اس سے کچھ واپس نہین لے سکتا کیونکہ غلام کو اپنے مولی کی طرف تجارت کی اجازت ہو گئی جبکہ اُسنے غلام کی طرف سے مال ادا ہونے کی شرط لگائی پھر واضح ہو کہ جب اُسنے غلام سے یہ کہا کہ اگر تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تو تو آزاد ہے تو یہ کلام صرف اسی مجلس کے واسطے ہوگا کیونکہ یہ مختار کرنے کے معنے مین ہے یعنے اسی مجلس تک غلام کے اختیار کر لینے پر رہیگا اور اگر اُسنے یون کہا کہ جب تو مجھے ہزار درم ادا کر دے تب آزاد ہو تو یہ صرف مجلس ہی تک نہین ہے کیونکہ لفظ (جب) کا استعمال (کسی وقت) کے مانند صرف وقت کے معنے مین ہوتا ہے یعنے جب کبھی ادا کرے آزاد ہوگا۔ ومن قال لعبده انت حر بعد موتی علی الف درهم فالقبول بعد الموت لاضافة الایجاب الی ما بعد الموت فصار کما اذا قال انت حر غدا علی الف درهم بخلاف ما اذا قال انت مدبر علی

Marfat.com

الف درہم حیث یکون القبول الیہ فی الحال لان ایجاب التدبیر فی الحال الا انہ لایجب المال لقیام الرق قالوا لایعتق علیہ فی مسألۃ الکتاب وان قبل بعد الموت مالم یعتقہ الوارث لان المیت لیس باہل للاعتاق وہذا صحیح۔ اور جسنے اپنے غلام سے کہا کہ تو میری موت کے بعد ہزار درم پر آزاد ہے تو غلام کا قبول کرنا بعد موت کے معتبر ہوگا کیونکہ مولی نے اس کلام کو اپنی موت کے بعد پر مضاف کیا ہے تو گویا یوں کہا کہ تو کل کے روز ہزار درم پر آزاد ہے یعنے جو وقت اپنے کلام میں رکھدیا گویا اُسوقت یہ کلام کیا تو اُسیوقت قبول بھی معتبر ہے بخلاف اسکے اگر یوں کہا کہ تو ہزار درم پر مدبر ہے تو اس کلام میں قبول کرنا غلام کی طرف فی الحال معتبر ہے کیونکہ مدبر کرنے کا کلام فی الحال ہے لیکن مال ابھی واجب نہوگا کیونکہ غلام ابھی رقیق موجود ہے پھر مشائخ نے فرمایا کتاب کے مسئلہ میں غلام آزاد نہوگا اگرچہ وہ مولی کی موت کے بعد قبول کرے جبتک کہ اُسکو وارث آزاد نکرے (یا وصی یا قاضی آزاد نکرے) کیونکہ اُسوقت میت کو آزاد کرنے کی لیاقت نہیں ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ قال ومن اعتق عبدہ علی خدمتہ اربع سنین فقبل العبد عتق ثم مات من ساعتہ فعلیہ قیمۃ نفسہ فی مالہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح قیمۃ خدمتہ اربع سنین اما العتق فلانہ جعل الخدمۃ فی مدۃ معلومۃ عوضا فیتعلق العتق بالقبول وقد وجد ولزمتہ خدمۃ اربع سنین لانہ یصلح عوضا فصار کما اذا اعتقہ علی الف درہم ثم مات العبد فالخلافیۃ فیہ بناء علی خلافیۃ اخرے وہی ان من باع نفس العبد منہ بجاریۃ بعینہا ثم استحقت الجاریۃ او ہلکت یرجع المولے علی العبد بقیمۃ نفسہ عندہما وبقیمۃ الجاریۃ عندہ وہی معروفۃ ووجہ البناء انہ کما یتعذر تسلیم الجاریۃ بالہلاک والاستحقاق یتعذر الوصول الی الخدمۃ بموت العبد وکذا بموت المولے فصار نظیرہا۔ امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کو چار برس اپنی خدمت کرنے پر آزاد کیا پس غلام نے اسکو قبول کیا تو آزاد ہوگیا پھر ادائے خدمت سے پہلے غلام مرگیا تو امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک غلام کے مال میں غلام کی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ چار برس خدمت کی قیمت واجب ہوگی یعنی جبکہ غلام کا کچھ مال بھی ہو اور شیخ مصنف نے کہا کہ آزاد ہونا اسوجہ سے ہوا کہ یہ ایک مدت معلوم تک خدمت کرنا آزادی کا عوض قرار دیا گیا ہو تو غلام کے قبول کرنے پر آزادی متعلق ہوجائیگی اور قبول کرنا پایا گیا اور غلام کے ذمہ چار برس خدمت کرنا واجب ہوا کیونکہ خدمتگذاری اسکا عوض ہوسکتی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا اُسنے ہزار درم پر اُسکو آزاد کیا پھر غلام نے بعد قبول کے ادائے مال سے پہلے انتقال کیا اور واضح ہو کہ آئمہ میں اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو اُسی کے ہاتھ بعوض ایک معین باندی کے فروخت کیا یعنی غلام قبول کرکے آزاد ہوگیا پھر مولی کے پاس سے یہ باندی کسی شخص نے اپنی ملک ثابت کرکے لے لی یا سپرد کرنے سے پہلے مرگئی تو شیخین کے نزدیک مولی اس غلام سے اُسکی ذات کی قیمت واپس لیگا اور امام محمد کے نزدیک باندی کی قیمت لیگا اور یہ مسئلہ معروف ہے اسی پر یہ عتق کا مسئلہ مبنی ہے اسوجہ سے کہ باندی کے مرنے یا مستحقہ ہوجانے سے مولی کو ملنا ممکن نہیں ہے اسیطرح غلام کے مرنے یا مولی کے مرنے سے غلام کی خدمت ملنا ممکن نہیں ہے تو یہ بھی اُس مسئلہ کی نظیر ہوگیا۔ ومن قال لآخر اعتق امتک علی الف درہم علی علی ان تزوجنیہا ففعل فابت ان تزوجہ فالعتق جائز ولاشئ علی الآمر لان من قال لغیرہ اعتق عبدک علی الف درہم علی ففعل لایلزمہ شئ ویقع العتق عن المامور بخلاف ما اذا قال لغیرہ طلق امرأتک علی الف درہم علی ففعل حیث یجب الالف علی الآمر لان اشتراط البدل علی الاجنبی فی الطلاق جائز وفی العتاق لایجوز وقد قررناہ من قبل۔ اور جس شخص نے دوسرے سے کہا کہ اپنی باندی کو ایسے ہزار درم پر جو مجھپر ہونگے آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکو میرے ساتھ بیاہ دے اُسنے ایسا ہی کیا پھر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو آزاد ہوجانا جائز ہے اور حکم دینے والے پر کچھ مال لازم نہوگا کیونکہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے غلام کو ہزار درم پر جو مجھپر ہوں گے آزاد کردے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوتا ہے اور یہ آزاد کرنا اُسی شخص کی طرف سے

ہو جاتا ہے جبکہ وہ غلام تھا بخلاف اسکے اگر دوسرے شخص سے کہا کہ اپنی جورو کو ہزار درم پر جو مجھ پر ہونگے طلاق دیدے پس اُسنے یہی کیا تو کہنے والے پر ہزار درم واجب ہونگے کیونکہ طلاق کی صورت میں عوض کا مال کسی اجنبی پر شرط لگانا جائز ہے اور آزاد کرنے کی صورت میں اجنبی کے ذمہ مال شرط کرنا نہیں جائز ہے اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ف — یعنی باب خلع میں یہ مسئلہ بیان کیا کہ اگر باپ نے اپنے مال سے اپنی دختر صغیرہ کا خلع لیا تو باپ پر مال لازم ہوگا کیونکہ اجنبی پر مال لازم ہوجاتا ہے تو باپ پر بدرجہ اولے لازم ہوگا ولو قال اعتق امتک عنی علی الف درہم والمسألۃ بحالہا قسمت الالف علی قیمتہا ومہر مثلہا فما اصاب القیمۃ اداہ الآمر وما اصاب المہر بطل عنہ لانہ لما قال عنی تضمن الشراء اقتضاء علی ما عرف واذا کان کذلک فقد قابل الالف بالرقبۃ شراء وبالبضع نکاحا فانقسم علیہما ووجبت حصۃ ما سلم لہ وہو الرقبۃ وبطل عنہ ما لم یسلم وہو البضع فلو زوجت نفسہا منہ لم یذکرہ وجوابہ ان ما اصاب قیمتہا سقط فی الوجہ الاول وہی للمولے فی الوجہ الثانی وما اصاب مہر مثلہا کان مہرا لہا فی الوجہین — اور اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنی باندی کو میری طرف سے ہزار درم پر آزاد کردے اس شرط پر کہ اسکا نکاح میرے ساتھ کرے تو اُسنے یہی کیا مگر باندی نے اُسکے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کیا تو ہزار درم اس باندی کی قیمت اور اسکے مہر مثل پر تقسیم کیے جائینگے پس جسقدر اسکی قیمت کے مقابلہ میں پڑیں انکو حکم دینے والا ادا کرے اور جسقدر اسکے مہر کے مقابلہ میں پڑیں وہ اُسکے ذمہ ثابت نہونگے کیونکہ جب اُسنے یہ لفظ کہا کہ میری طرف سے آزاد کردے تو یہ بطریق اقتضاء کے خرید کو متضمن ہے جیسا کہ اصول میں معلوم ہوا اسلیئے گویا کہا کہ میں نے تیری باندی تجھسے خریدی تو میرے ہاتھ بیع کر پھر وکیل ہو کر اسکو میری طرف سے آزاد کردے لیکن اُسنے ہزار درم بمقابلہ قیمت ونکاح کے قرار دیے ہیں) اور جب یہ خرید کو متضمن ٹھہرا تو کہنے والے نے ہزار درم کو بمقابلہ خرید رقبہ ونکاح بضع کے قرار دیا تو ہزار درم ان دونوں پر تقسیم ہوئے تو ان دونوں میں سے جو چیز اُسکے سپرد ہوئی یعنے رقبہ تو اُسکا حصہ اُسپر واجب ہوا یعنے اُسکے ملک میں آکر آزاد ہوئی اور دوسری چیز یعنی بضع نکاح جو اسکو سپرد نہیں ہوئی اُسکا حصہ اُسکے ذمہ واجب نہیں ہوا اور اگر دونوں مسئلوں میں فرض کرو کہ باندی نے اپنا نکاح اُسکے ساتھ منظور کرلیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں اسکو ذکر نہیں کیا اور اسکا حکم یہ ہے کہ ہزار میں سے جسقدر بمقابلہ قیمت باندی کے پڑے وہ مسئلہ اول کی صورت میں ساقط ہوگا اور دوسرے مسئلہ کی صورت میں یہ مقدار مولی کو ملیگی اور ہزار کا باقی حصہ جو اس باندی کے مہر مثل کے مقابلہ میں پڑا وہ دونوں صورتوں میں اس باندی کا مہر ہوگا۔

باب التدبیر

یہ باب مدبر کرنے کے بیان میں ہے۔ اذا قال المولے لمملوکہ اذا مت فانت حر او انت حر عن دبر منی او انت مدبر او قد دبرتک فقد صار مدبرا لان ہذہ الالفاظ صریح فی التدبیر فانہ اثبات العتق عن دبر۔ اگر مولی نے اپنے مملوک کو کہا کہ جب میں مرجاؤں تو تو آزاد ہے یا کہا کہ تو میرے بعد آزاد ہے یا کہا کہ تو مدبر ہے یا میں نے تجھے مدبر کیا تو وہ مدبر ہو جائیگا خواہ غلام ہو یا باندی ہو کیونکہ یہ الفاظ مدبر کرنے کے واسطے صریح ہیں کیونکہ مدبر کرنا یہی کہ اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرے۔
ف — یعنی غلام بالفعل اُسکے ملک میں ہے اور اُسنے عتق واقع کیا مگر اُسکا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ مدبر ہو جائیگا اور چونکہ یہ الفاظ صریح ہیں لہذا اُسکی نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ ثم لا یجوز بیعہ ولا ہبتہ ولا اخراجہ عن ملکہ الا الی الحریۃ کما فی الکتابۃ وقال الشافعی رح یجوز لانہ تعلیق العتق بالشرط فلا یمتنع بہ البیع والہبۃ کما فی سائر التعلیقات وکما فی المدبر المقید ولان التدبیر وصیۃ وہی غیر مانعۃ من ذلک ولنا قولہ علیہ السلام المدبر لا یباع ولا یوہب ولا یورث وہو حر من الثلث ولانہ سبب الحریۃ لان الحریۃ تثبت بعد الموت ولا سبب غیرہ ثم جعلہ سببا فی الحال اولی لوجودہ

Marfat.com

فی الحال وعدمه بعد الموت ولان ما بعد الموت حال بطلان اهلية التصرف فلا يمكن تاخير السببية الى زمان بطلان الاهلية بخلاف سائر التعليقات لان المانع من السببية قائم قبل الشرط لانه يمين واليمين مانع والمنع هو المقصود وانه يضاد وقوع الطلاق والعتاق وامكن تاخير السببية الى زمان الشرط لقيام الاهلية عنده فافترقا ولانه وصية والوصية خلافة في الحال كالوراثة وابطال السبب لا يجوز وفي البيع وما يضاهيه ذلك۔ پھر جب مدبر ہو گیا تو اُسکا بیع کرنا ہبہ کرنا نہیں جائز ہے اور کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے آزاد کرنے کے یعنی اگر مدبر کو بالفعل آزاد کر دے تو جائز ہے جیسے کتابت کی صورت میں مکاتب کو کسی طرح اپنے ملک سے نکالنا نہیں جائز ہے سوائے اسکے کہ چاہے آزاد کر دے (اور یہی جمہور علما کا قول ہے) اور امام شافعی نے کہا کہ اسکا بیچنا وہبہ وغیرہ کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر کرنا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہوتا ہے تو جیسے دیگر تعلیقات میں ہے اسی طرح اس تعلیق میں بھی ہبہ و بیع منع نہ ہوگا اور جیسے مدبر مقید میں یہ بات بالاتفاق جائز ہے اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت ایسا کرنے سے مانع نہیں ہوتی ہے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ مدبر نہ فروخت کیا جائے اور نہ ہبہ کیا جائے اور نہ میراث میں لایا جائے بلکہ وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہے (رواہ الدارقطنی باسناد ضعیف) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ مدبر کرنا آزادی کا سبب ہے کیونکہ بعد موت کے آزادی ثابت ہوتی ہے تو اسکا کوئی سبب چاہیئے حالانکہ مدبر کرنے کے سوائے کوئی سبب نہیں ہے پھر اس سبب کو فی الحال سبب ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ مدبر کرنا فی الحال پایا گیا اور بعد موت کے نہیں پایا گیا اور اس وجہ سے کہ موت کے بعد آدمی سے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے تو لیاقت زائل ہونے کے وقت تک سبب ہونے کی تاخیر دینا ممکن نہیں ہے اسلئے بالفعل آزادی کا سبب ہو گیا بخلاف دیگر تعلیقات کے کیونکہ انمیں سبب ہونے سے مانع قائم ہے یعنے جبتک شرط پائی جائے تب تک جزا نہیں واقع ہو سکتی کیونکہ تعلیق تو قسم ہے اور قسم روکنے والی چیز ہے اور روکنا ہی مقصود ہوتا ہے اور روکنے کے باوجود طلاق یا عتاق واقع ہونا ممکن نہیں اور یہاں شرط پائے جانے کے وقت تک سببیت کا تاخیر دینا ممکن ہے کیونکہ شرط پائے جانے کے وقت طلاق یا عتاق کی لیاقت باقی رہتی ہے پس مدبر کرنے اور دیگر تعلیقات میں فرق ہو گیا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت میں مثل وراثت کے فی الحال خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور سبب کو باطل کرنا جائز نہیں ہوتا حالانکہ بیع وہبہ وغیرہ میں باطل کرنا لازم ہے ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمہور فقہا کے نزدیک مدبر اس قابل نہیں رہتا کہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں منتقل ہو کیونکہ اُسمیں آزادی کا سبب بالفعل موجود ہے اسواسطے کہ اگر اپنی مملوک کو مدبر کیا اور وہ بعد موت کے آزاد ہوا تو اسکے آزاد ہونے کا کوئی اور سبب نہیں سوائے اسکے کہ مولی نے اُسکو اپنی زندگی میں مدبر کیا تھا مگر یہ سبب مولی کی موت کے بعد پیدا نہیں ہوا کیونکہ اسوقت مولی میں لیاقت نہیں ہے بلکہ زندگی میں جسوقت مدبر کیا تو اُسی وقت آزادی کا سبب پیدا ہو گیا پھر اگر اُسکی بیع وہبہ وغیرہ جائز ہو تو اُسکی آزادی کا سبب مٹانا لازم ہوگا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ مدبر کا بیچنا وغیرہ جائز نہیں ہے ولیکن امام شافعی نے ان قیاسات کے معارضہ میں حدیث جابر رضی اللہ عنہ پیش کی کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنا غلام مدبر کیا تھا حالانکہ اُسکا کچھ مال نہ تھا پس یہ خبر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے تشریف کر فرمایا کہ کون شخص مجھسے یہ غلام خریدتا ہے پس اُسکو نعیم ابن عبد اللہ نے آٹھ سو درم کو خرید لیا پس وہ درم آپ نے اُس مرد انصاری کو دیئے اور فرمایا کہ اپنا قرضہ ادا کر۔ رواہ البخاری ومسلم والترمذی والنسائی والدارقطنی۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور یہی مذہب امام احمد واسحاق وغیرہم کا ہے اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ آپ نے اُسکا مدبر کرنا جائز نہیں رکھا یعنے ابھی مدبر کرنے کا قصد تھا آپ نے اُسکو فروخت کر دیا لیکن اس تاویل میں اشکال ہے ہاں جمہور علمائے سلف کا قول یہی ہے جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی امام مالک کا قول ہے۔

وللمولى ان يستخدمه ويواجره وان كانت امة وطئها وله ان يزوجها لان الملك فيه ثابت له وبه يستفاد

ہذہ التصرفات- اور مولی کو اختیار ہو کہ غلام مدبر سے اپنی خدمت لے اور اُسکو اجارہ پر دیوے اور اگر باندی ہو تو اس سے وطی کرے اور چاہے کسی دوسرے سے اُسکا نکاح کر دے اسواسطے کہ مدبر میں ملکیت ابھی قائم رہتی ہو اور ملک ہی کی وجہ سے ان تصرفات کا اختیار حاصل ہوتا ہو- فاذا مات المولی عتق المدبر من ثلث ماله لما روینا ولان التدبیر وصیة لانه تبرع مضاف الی وقت الموت والحکم غیر ثابت فی الحال فینفذ من الثلث حتی لو لم یکن له مال غیره یسعی فی ثلثیه وان کان علی المولی دین یسعی فی کل قیمته لتقدم الدین علی الوصیة ولا یمکن نقض العتق فیجب رد قیمته- پس جب مولی مرا تو مدبر اُسکی تہائی مال سے آزاد ہو جائیگا بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ مدبر کرنا وصیت ہوتا ہو یعنے تہائی ترکہ سے معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایسا احسان ہو جو مرنے کے وقت رکھا گیا ہو اور حکم آزادی ابھی ثابت نہیں ہوا تو تہائی ترکہ سے نافذ ہوگا کیونکہ میت کا حق صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہو حتی کہ اگر میت کا کچھ مال سوائے اس غلام مدبر کے نہو تو یہ اپنی دو تہائی قیمت کے واسطے وارثوں کے لیے کمائی کریگا یعنی صرف ایک تہائی آزاد ہوگا اور اگر مولی پر قرضہ ہو تو مدبر اپنی پوری قیمت کے واسطے کمائی کریگا یعنے کچھ آزاد نہوگا کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہو ولیکن اُسکی آزادی توڑنا ممکن نہیں تو واجب ہوا کہ اُسکی قیمت کمائی کرائی جاوے- وولد المدبرة مدبر وعلی ذلک نقل اجماع الصحابة رض- اور مدبرہ باندی کی اولاد بھی مدبر ہوتی ہو اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع کر کے روایت کیا گیا ہو ف- اجماع کی تقریر یہ ہوگی کہ عبد الرزاق نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما اور زہری اور سعید ابن المسیب سے اور امام محمد نے ابراہیم نخعی سے یہی حکم روایت کیا اور صحابہ میں سے کسی سے اسکے خلاف روایت نہیں ہو تو یہ دلیل ہو کہ سب نے اسی پر اتفاق کیا ہو اگرچہ صریح اجماع کی روایت مجھے نہیں ملی م- یہ سب مدبر مطلق کا بیان تھا اور اگر مدبر کرنا کسی قید کے ساتھ ہو تو اُسی مدبر مقید کہتے ہیں آگے اسکا بیان ہو م- وان علق التدبیر بموته علی صفة مثل ان یقول ان مت من مرضی ہذا او سفری ہذا او من مرض کذا فلیس بمدبر و یجوز بیعه لان السبب لم ینعقد فی الحال لتردد فی تلک الصفة بخلاف المدبر المطلق لانه تعلق عتقه بمطلق الموت وہو کائن لا محالة- اگر مولی نے مدبر کرنا اپنی کسی خاص صفت کی موت پر قرار دیا مثلاً یوں کہا کہ اگر میں اپنے اس مرض سے مروں یا اپنے اس سفر میں مروں یا فلاں مرض میں مروں تب تو آزاد ہو تو یہ مدبر نہوگا اور اسکا بیچنا جائز ہو کیونکہ فی الحال اُسکا سبب منعقد نہیں ہوا کیونکہ ہنوز اس صفت میں تردد ہو بخلاف مدبر مطلق کے کیونکہ اُسکی آزادی مطلق مرنے پر ہو اور مرنا لا محالہ واقع ہوگا یعنے اُسکا سبب فی الحال منعقد ہوگیا- فان مات المولی علی صفة ہی ذکرہا عتق کما یعتق المدبر معناہ من الثلث لانه ثبت حکم التدبیر فی آخر جزء من اجزاء حیاته لتحقق تلک الصفة فیه فلہذا یعتبر من الثلث ومن المقید ان یقول ان مت الی سنة او عشر سنین لما ذکرنا بخلاف ما اذا قال الی مائة سنة ومثله لا یعیش الیہا فی الغالب لانه کالکائن لا محالة- پھر اگر مولی اُسی صفت پر جو مرا جو اُسنے بیان کی تھی تو یہ آزاد ہو جائیگا جیسے مدبر آزاد ہو جاتا ہو اور اسکے معنے یہ ہیں کہ صرف تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ مولی کی آخری جزو زندگی میں اُسکے مدبر ہو جانے کا حکم ثابت ہوا کیونکہ اس صفت کا وجود اسی جزو میں ہوا ہو اسی واسطے تہائی سے اعتبار ہوگا اور منجملہ مدبر مقید کے یہ صورت ہو کہ مولی کہے کہ اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مرا تو تو آزاد ہو کیونکہ اس مدت پر مرجانا کوئی امر یقینی نہیں بلکہ مشکوک ہو برخلاف اسکے اگر مولی نے کہا کہ اگر میں سو برس تک مرگیا تو تو آزاد ہو حالانکہ ایسا شخص غالباً اس مدت تک زندہ نہیں رہ سکتا تو یہ مدبر مطلق ہو کیونکہ ایسی موت لا محالہ ہونے والی ہو ف- اور یہ حسن کی روایت ابو حنیفہ سے نخعی میں مذکور ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ علیہ کا قول مشہور ہو- کذا قال العلامة العینی رحمہ اللہ تعالی

Marfat.com

باب الاستیلاد

یہ باب استیلاد کے بیان مین ہی۔ استیلاد سے یہ مراد ہی کہ اپنی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا نسب اپنے سے ثابت ہوا تو استیلاد ثبوت ہوا اور نہ نہین پس استیلاد صرف ثبوت نسب پر ہی اور استیلاد کے لغوی معنے ولد حاصل کرنا ہی پس اگر باندی سے استیلاد کیا اور بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو جائیگی چنانچہ فرمایا۔ اذا ولدت الامۃ من مولاہا فقد صارت ام ولد لہ لا یجوز بیعہا ولا تملیکہا لقولہ علیہ السلام اعتقہا ولدہا اخبر عن اعتاقہا فتثبت بعض مواجبہ وہو حرمۃ البیع ولان الجزئیۃ قد حصلت بین الواطی والموطوءۃ بواسطۃ الولد فان المائین قد اختلطا بحیث لا یمکن المیز بینہما علی ما عرف فی حرمۃ المصاہرۃ الا ان بعد الانفصال تبقی الجزئیۃ حکما لا حقیقۃ فضعف السبب فاوجب حکما مؤجلا الی ما بعد الموت وبقاء الجزئیۃ حکما باعتبار النسب وہو من جانب الرجال فکذا الحریۃ تثبت فی حقہم لا فی حقہن حتی اذا ملکت الحرۃ زوجہا وقد ولدت منہ لا یعتق بموتہا وثبوت حق مؤجل یثبت حق الحریۃ فی الحال فیمتنع جواز البیع واخراجہا الی الحریۃ فی الحال ویوجب عتقہا بعد موتہ وکذا اذا کان بعضہا مملوکا لہ لان الاستیلاد لا یتجزی فانہ فرع النسب فیعتبر باصلہ۔ اگر باندی کے اپنے مولی سے بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکی ام ولد ہو گئی اُسکی بیع جائز نہین اور نہ کسی دوسرے کی ملک مین دینا جائز ہی بدلیل اس حدیث سے کہ اس عورت کو اُسکے بچہ نے آزاد کر دیا اس حدیث مین آپ نے اُس عورت کے آزاد کیے جانے کی خبر دی ہی تو آزادی کے بعض احکام ثابت ہوئے اور وہ بیع حرام ہوتا ہی اور اس دلیل سے کہ وطی کرنے والے مرد اور جس عورت سے وطی کی گئی ہی ان دونون مین بواسطہ فرزند کے جزو ہونا ثابت ہو گیا یعنی مولی مین اور ام ولد مین جزئیت ثابت ہی کیونکہ دونون کا نطفہ اسطرح مختلط ہو گیا کہ امتیاز ممکن نہین ہی جیسا کہ حرمت مصاہرۃ کے مذکور مین بیان ہوا مگر اتنی بات ہی کہ بچہ پیدا ہو جانے کے بعد یہ جزئیت صرف حکم کی راہ سے باقی رہتی ہی اور در حقیقت نہین رہتی یعنی جبتک بچہ پیٹ مین رہا تو جزئیت حقیقتاً موجود ہی اور جب بچہ الگ ہو گیا تو صرف حکماً جزئیت رہگئی تو آزادی کا سبب کمزور ہو گیا پس اُس سے ایک میعاد پر حکم ثابت ہوا یعنی مولی کے موت کے بعد آزاد ہو گی اور حکم کی راہ سے جزئیت باقی رہنا بلحاظ نسب کے ہی اور نسب کا اعتبار مردون کی طرف سے ہوتا ہی تو آزادی کا حق بھی مردون کے حق مین ثابت ہو گا نہ عورتون کے حق مین حتی کہ اگر آزاد عورت کسی سبب سے اپنے شوہر غلام کی مالک ہوئی حالانکہ اس عورت کی اس شوہر سے اولاد ہو چکی ہی تو بھی اس عورت کے مرنے سے اُسکا یہ غلام شوہر آزاد نہو گا اور رہا یہ کہ ایک میعاد پر آزادی ثابت ہوا یعنی مولی کے مرنے پر ام ولد کا آزاد ہونا اُسکے حق آزادی کو فی الحال ثابت کرتا ہی تو بیع کرنا اور اپنی ملک سے نکالنا سب صورتون مین ممتنع ہو گا سوائے اسکے کہ فی الحال آزاد کر دے اور بعد موت کے آزادی کا موجب ہی اور واضح ہو کہ اگر باندی کا کوئی حصہ اسکی ملک مین ہو اور اسنے اسکو ام ولد بنایا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ استیلاد ایسی چیز نہین ہی جسکے ٹکڑے ہو سکین کیونکہ اصل نسب ہی اور ام ولد ہونا اسکی فرع ہی اور نسب کے ٹکڑے نہین ہو سکتے تو اسی قیاس پر استیلاد کے بھی جزو نہین ہو سکتے۔ ف۔ ابن ماجہ و دارقطنی و حاکم نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے فرزند ابراہیم کی والدہ یعنی ماریہ قبطیہ کا ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اُسکو اُسکے فرزند نے آزاد کیا۔ اسی حدیث کا شیخ مصنف نے اشارہ کیا ہی لیکن اسکے اسناد ضعیف ہی اور امام محمد نے کتاب الآثار مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ منبر پر بلند آواز سے فرماتے تھے کہ ام ولد عورتون کا بیچنا حرام ہی جب باندی اپنے مولی سے بچہ جنی تو وہ آزاد ہو گئی اور اسکے بعد وہ رقیقہ نہین ہو سکتی ہی۔ یہ اسناد صحیح ہی اور جب آپ نے منبر پر تمام صحابہ کے سامنے ایسا بیان فرمایا اور کسی نے انکار نہ کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ثابت ہو گیا۔ اور یہی معنی ابن ماجہ و امام احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد نے حدیث سلامہ بنت معقل

Marfat.com

روایت کیے اور امام مالک نے موطا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جو باندی اپنے مالک سے بچہ جنے وہ فروخت نہیں
ہوسکتی اور نہ ہبہ ہوگی بلکہ جبتک زندہ رہا اُس سے نفع اُٹھاوے پھر جب مرا تو وہ آزاد ہوگئی و اسنادہ صحیح شیخ خطابی نے کہا
کہ اسکی دلیل یہ بھی ہو کہ حدیث صحیح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہم گروہ انبیا میں کسی کے
وارث نہیں ہوتے اور نہ ہمارا کوئی وارث ہوتا ہو جو کچھ ہمنے چھوڑا وہ اللہ تعالے کے واسطے صدقہ ہو حالانکہ آپ نے ماریہ قبطیہ کو
چھوڑا تھا اور وہ آپ کی ام ولد تھی پس اگر ام ولد کی بیع جائز ہوتی تو ماریہ کے دام صدقہ کیے جاتے حالانکہ یہ ہرگز نہیں ہوا
م ع - قال وله وطيها واستخدامها واجارتها وتزويجها لان الملك فيها قائم فاشبهت المدبرة - اور مولے کو
اختیار ہو کہ اپنی ام ولد سے وطی کرے اور اُس سے خدمت لے اور اُسکو مزدوری پر دیوے اور اُسکا بیاہ کر دے کیونکہ اُسمین ملک قائم
ہو تو مدبرہ کے مشابہ ہوگئی - ولا يثبت نسب ولدها الا ان يعترف به وقال الشافعي رح يثبت نسبه منه وان لم يدع
لانه لما ثبت النسب بالعقد فلان يثبت بالوطي وانه اكثر افضاء اولى ولنا ان وطي الامة يقصد به قضاء الشهوة
دون الولد لوجود المانع عنه فلا بد من الدعوة بمنزلة ملك اليمين من غير وطي بخلاف العقد لان الولد يتعين
مقصودا منه فلا حاجة الى الدعوة - اور ام ولد کے بچہ کا نسب جب ہی ثابت ہوتا ہو کہ مولے اُسکا اقرار کرے اور امام شافعی نے
کہا کہ نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مدعی نہ ہو کیونکہ جب نکاح سے نسب ثابت ہو جاتا ہو تو علت وطی سے بدرجہ اولے ثابت ہو جائیگا کیونکہ
اسمین وطی کا قابو زیادہ ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ باندی کی وطی سے اپنی خواہش پوری کرنی مقصود ہوتی ہو نہ اولاد کیونکہ اُس سے
مانع موجود ہو یعنے اگر اولاد ہو تو قیمت کم یا زائل ہو جاتی ہو لہذا نسب کا دعوی کرنا ضرور ہو جیسے بدون وطی کے خالی ملک میں ہوتا ہو
بخلاف عقد نکاح کے کہ اُسمین اولاد کا مقصود متعین ہو تو دعوی نسب کی کچھ حاجت نہیں - فان جاءت بعد ذلک بولد ثبت
نسبه بغير اقرار معناه بعد اعتراف منه بالولد الاول لانه بدعوى الولد الاول تعين الولد الاول مقصودا منها
فصارت فراشا كالمعقودة بعد النكاح - پھر اگر ایک مرتبہ بچہ کا اقرار کر لیا یعنے وہ ام ولد ہو چکی پھر اُسکے بعد اُسکا بچہ پیدا ہوا
و بغیر اقرار کے اُسکا نسب ثابت ہوگا یعنے مولی نے اول بچہ کے نسبت اقرار کیا یہ میرا بچہ ہو تو اسکے بعد جب دوسرا بچہ پیدا ہو وہ مولے کے
نسب سے ہوگا کیونکہ پہلے بچہ کا دعوی کرنے سے ظاہر ہو گیا کہ باندی کو فراش کرنے سے یہ مقصود تھا تو ام ولد بھی ویسا ہی فراش
ہوگئی جیسے نکاح باندھی ہوئی عورت فراش ہوتی ہو - الا انه اذا نفاه ينتفي بقوله - لیکن منکوحہ کے بچہ اور ام ولد کے بچہ میں یہ فرق
ہو کہ اگر مولے نے ام ولد کے دوسرے بچہ کی نفی کی تو صرف اُسکا قول سے نفی ہو جاتا ہو - لان فراشها ضعيف حتى يملك نقله
بالتزويج بخلاف المنكوحة حيث لا ينتفي الولد بنفيه الا باللعان لتاكد الفراش حتى لا يملك ابطاله بالتزويج وهذا الذي ذكرناه
حكم فاما الديانة فان كان وطيها وحصنها ولم يعزل عنها يلزمه ان يعترف به ويدعي لان الظاهر ان الولد منه
وان عزل عنها او لم يحصنها جاز له ان ينفيه لان هذا الظاهر يقابله ظاهر آخر هكذا روي عن ابي حنيفة رح
وفيه روايتان اخريان عن ابي يوسف وعن محمد رح ذكرناهما في كفاية المنتهى - اسوجہ سے کہ ام ولد کا فراش
کمزور ہو یہانتک کہ مولی کو یہ اختیار ہو کہ اپنے پاس سے منتقل کرکے کسی مرد اجنبی کے نکاح میں دیدے بخلاف منکوحہ کے کہ اُسکے
بچہ کا نسب اُسکے شوہر سے نفی نہیں ہوتا مگر لعان کے ساتھ کیونکہ اُسکا فراش مضبوط ہو حتی کہ شوہر کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے
نکاح میں دیکر منتقل کرے پھر جو ہمنے ام ولد کے بچہ کے نفی ہونے کا ذکر کیا یہ ظاہری حکم ہو اور دیانت کی راہ سے اگر مولی نے اُس سے
وطی کی اور اُسکو محفوظ رکھا اور بغیر انزال کے اُس سے جدا نہیں ہوتا رہا تو مولی پر واجب ہو کہ اس بچہ کا اقرار کرے کیونکہ ظاہر یہی ہو
کہ مولی کا بچہ ہو اور اگر بغیر انزال اُس سے جدا ہوتا رہا یا اُسکو محفوظ نہیں رکھا تو براہ دیانت بھی جائز ہوگا کہ بچہ کی نفی کر سکے کیونکہ
اس ظاہر کے مقابل میں دوسرا ظاہر بھی موجود ہو ایسا ہی ابوحنیفہ سے روایت ہو اسمیں دوسری دو روایتیں ہیں امام ابو یوسف

وہ مسئلے آئی ہیں جنکو ہمنے کفایۃ منتہی میں ذکر کیا ہے۔ وان زوجہا فجاءت بولد فہو فی حکم امہ لان حق الحریۃ یسری الی الولد کالتدبیر الا تری ان ولد الحرۃ حر وولد القنۃ رقیق۔ اور اگر مولی نے اپنی ام ولد کو بیاہ دیا پھر اسکے ایک بچہ پیدا ہوا تو وہ اپنی ماں کے حکم میں ہے کیونکہ حق آزادی فرزند میں پھیلتا ہے جیسے مدبر کرنے کا حکم ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وہ طفل جو آزادہ عورت کے پیٹ سے پیدا ہو آزاد ہے اور جو محض باندی ہے اسکا بچہ رقیق ہی بنتے بلکہ ہے۔ والنسب یثبت من الزوج لان الفراش لہ وان کان النکاح فاسدا اذ الفاسد ملحق بالصحیح فی حق الاحکام ولو ادعاہ المولی لا یثبت نسبہ منہ لانہ ثابت النسب من غیرہ ویعتق الولد وتصیر امہ ام ولد لہ لاقرارہ۔ اور مولی نے جس مرد کے ساتھ نکاح کر دیا ہے بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اسی کا ہے اگرچہ نکاح بطور فاسد ہوا ہو اسواسطے کہ احکام کے بارہ میں نکاح فاسد ملحق بصحیح ہے اور جو بچہ کہ ام ولد کے شوہر سے پیدا ہوا اگر مولی نے اس بچہ کا دعوے کیا تو مولی سے اسکا نسب ثابت نہوگا کیونکہ شوہر سے اسکا نسب ثابت ہے ولیکن مولی کے دعوی کرنے سے یہ بچہ آزاد ہوگیا اور اسکی ماں اپنے مولی کی ام ولد ہوگئی کیونکہ مولے نے خود اسکا اقرار کیا ہے۔ واذا مات المولی عتقت من جمیع المال لحدیث سعید بن المسیب ان النبی علیہ السلام امر بعتق امہات الاولاد وان لا یبعن فی دین ولا یجعلن من الثلث ولان الحاجۃ الی الولد اصلیۃ فتقدم علی حق الورثۃ والدین کالتکفین بخلاف التدبیر لانہ وصیۃ بما ہو من زوائد الحوائج۔ اور جب مولی نے انتقال کیا تو اسکی ام ولد اسکے کل مال سے آزاد ہو جائیگی یعنے اگر مولی کا کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائیگی بدلیل حدیث سعید ابن مسیب کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام الولد عورتوں کو آزاد کرنے کا حکم دیا اور یہ حکم دیا کہ وہ کسی قرضہ میں فروخت نہ کیجائیں اور تہائی مال سے نہ ٹھہرائی جائیں۔ رواہ الدارقطنی اور بدلیل اسکے کہ فرزند کی جانب حاجت اصلی ہے پس وارثون کے حق پر اور قرضہ پر مقدم کیجائیگی جیسے کفن دینے کو مقدم کرتے ہیں بخلاف مدبر کرنے کے کیونکہ وہ وصیت ہے یعنے ایسی چیز کی وصیت ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے۔ ولا سعایۃ علیہا فی دین المولی للغرماء لما روینا ولانہا لیست بمال متقوم حتی لا تضمن بالغصب عند ابی حنیفۃ رح فلا یتعلق بہا حق الغرماء کالقصاص بخلاف المدبر لانہ مال متقوم۔ اور ام ولد پر مولی کا قرضہ ادا کرنے میں قرضخواہوں کے لیے کمائی کرنی واجب نہوگی بدلیل حدیث مذکورہ بالا اور اس دلیل سے کہ ام ولد کچھ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی اسکو غصب کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن نہوگا پس ام ولد کے ساتھ قرضخواہوں کا حق متعلق نہیں ہوتا جیسے کسی پر مقتول کا قصاص واجب ہو تو مقتول کے قرضخواہ اسکو اپنے قصاص میں گرفتار نہیں کرسکتے برخلاف مدبر کے کہ وہ قیمتی مال ہے۔ واذا اسلمت ام ولد النصرانی فعلیہا ان تسعی فی قیمتہا وہی بمنزلۃ المکاتبۃ لا تعتق حتی تؤدی السعایۃ وقال زفر رح تعتق فی الحال والسعایۃ دین علیہا وہذا الخلاف فیما اذا عرض علی المولی الاسلام فابی فان اسلم تبقی علی حالہا لہ ان ازالۃ الذل عنہا بعد ما اسلمت واجب وذلک بالبیع او الاعتاق وقد تعذر البیع فتعین الاعتاق ولنا ان النظر من الجانبین فی جعلہا مکاتبۃ لانہ یندفع الذل عنہا بصیرورتہا حرۃ یدا والضرر عن الذمی لانبعاثہا علی الکسب نیلا لشرف الحریۃ فیصل الذمی الی بدل ملکہ اما لو اعتقت وہی مفلسۃ تتوانی فی الکسب ومالیۃ ام الولد یعتقدہا الذمی متقومۃ فیترک وما یعتقدہ ولانہا ان لم تکن متقومۃ فہی محترمۃ وہذا یکفی لوجوب الضمان کما فی القصاص المشترک اذا عفا احد الاولیاء یجب المال للباقین۔ اور اگر نصرانی کی ام ولد مسلمان ہوگئی تو وہ اپنی قیمت کے واسطے کمائی کریگی یعنی مولی کی قیمت سے تہائی قیمت ادا کریگی اور وہ بمنزلہ مکاتبہ کے ہے کہ جبتک سعایۃ ادا نکرے آزاد نہوگی اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ فی الحال آزاد ہوجائیگی اور کمائی کرنا اسکے اوپر قرضہ ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ اسکے مولی یعنے نصرانی پر اسلام پیش کیا گیا اور اسنے انکار کیا ہو اور اگر وہ بھی مسلمان ہوگیا تو بدستور اسکی ام ولد رہیگی۔ زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ مسلمان ہوگئی تو اس سے ذلت دور کرنا واجب ہے اور یہ دو ہی طرح سے ہو سکتا ہے یا تو بیع کیجاوے یا آزاد کیجاوے اور ام ولد کا بیچنا ممکن نہیں ہے پس

Marfat.com

کہ آزاد کیجائے اور ہماری دلیل یہ ہو کہ اُسکو مکاتبہ کر دینے میں اُسکے اور نصرانی دونون کے حق میں بہتری ہو کیونکہ ام ولد سے ذلت دور ہو جائیگی اسلیے کہ وہ اپنی کمائی کی راہ سے آزاد ہو گئی اور نصرانی سے ضرر اسطرح دور ہوتا ہو کہ یہ عورت اپنی آزادی حاصل کرنے کے لیے کمائی پر آمادہ ہوگی تو نصرانی کو اپنے ملک کا عوض ملجائیگا اور اگر وہ بالفعل آزاد کر دیجاے حالانکہ مفلس ہو تو کمائی کرنے سے تساہل کریگی اور نصرانی کا یہ حال ہو کہ وہ ام ولد کو مال قیمتی تصور کرتا ہو تو اُسکو اُسکے اعتقاد پر چھوڑا جائیگا اور اگر ہم نے مانا کہ وہ مال قیمتی نہین ہو مگر محترمہ ہو اور یہ احترام ہی تاوان واجب ہونے کے لیے کافی ہو جیسے قصاص مشترک مین اگر اولیاء مقتول مین سے ایکنے عفو کیا تو باقیون کے واسطے مال دیت واجب ہوجاتا ہو ف۔ یعنی اگر مقتول کے قصاص لینے والے چند آدمی ہین اور انمین سے ایک نے قاتل کو خون معاف کیا تو باقیون مین سے کسیکو قصاص کا اختیار باقی نہین رہا لیکن مقتول ایک نفس محترم تھا تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ باقیوں کے واسطے مال دیت واجب ہوگا اسیطرح نصرانی کی ام ولد بھی ایسا نفس محترمہ ہو جب وہ نصرانی کے پاس سے چھوڑائی گئی تو نصرانی کے واسطے مال واجب ہوگا۔ ولو مات مولاہا عتقت بلاسعایۃ لانہا ام ولد ولو عجزت فی حیاتہ لا ترد رقیقۃ لانہا لو ردت قنۃ اعیدت مکاتبۃ لقیام الموجب۔ اور اگر اُسکا مولے نصرانی مرگیا تو وہ بغیر کمائی کرنے کے آزاد ہوجائیگی کیونکہ وہ ام ولد ہو اور اگر وہ نصرانی زندہ رہا مگر یہ کمائی ادا کرنے سے عاجز ہوئی تو بھی اُسکی رقیقہ نہین ہوسکتی ہو کیونکہ اگر رقیقہ کیجائے تو کچھ نہین ہوسکتا سوے اسکے کہ مکاتبہ کیجائے کیونکہ جس سبب سے وہ مکاتبہ کی گئی تھی یعنے اُسکا مسلمان ہونا اور مولے کا کافر ہونا یہ سبب اب بھی قائم ہو۔ ومن استولد امۃ غیرہ بنکاح ثم ملکہا صارت ام ولد لہ۔ وقال الشافعی رح لا تصیر ام ولد لہ ولو استولدہا بملک یمین ثم استحقت ثم ملکہا تصیر ام ولد لہ عندنا ولہ فیہ قولان وہو ولد المغرور لہ انہا علقت برقیق فلا تکون ام ولد لہ کما اذا علقت من الزنا ثم ملکہا الزانی وہذا لان اموميۃ الولد باعتبار علوق الولد حرا لانہ جزء الام فی تلک الحالۃ والجزء لا یخالف الکل ولنا ان السبب ہو الجزئیۃ علی ما ذکرنا من قبل والجزئیۃ انما تثبت بینہما بنسبۃ الولد الواحد الی کل واحد منہما کملا وقد ثبت النسب فیثبت الجزئیۃ بہذہ الواسطۃ بخلاف الزنا لانہ لا نسب فیہ للولد الے الزانی وانما یعتق علی الزانی اذا ملکہ لانہ جزءہ حقیقۃ بغیر واسطۃ نظیرہ من اشتری اخاہ من الزنا لا یعتق علیہ لانہ ینسب الیہ بواسطۃ نسبتہ الی الوالد وہی غیر ثابتۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کی باندی سے نکاح کیا اور اُس سے بچہ ہوا پھر وہ اس باندی کا مالک ہوگیا تو یہ اُسکی ام ولد ہوگئی اور امام شافعی نے کہا کہ ام ولد نہوگی اور اگر ایک باندی مول لیکر اُس سے وطی کی اور بچہ پیدا ہوا پھر ایک شخص نے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہو پھر خریدار کسی طرح اسکا مالک ہوا تو بھی ہمارے نزدیک اُسکی ام ولد ہوجائیگی اور شافعی کے اسمین دو قول ہین اور یہی مغرور کا بچہ ہو (مغرور کے معنی دھوکا کھایا ہوا یعنی جب کسی مرد نے کسی عورت سے ملک رقبہ یا ملک نکاح پر عمدا وطی کی اور اُس سے اولاد ہوئی پھر کسی شخص نے اس عورت پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو اولاد بقیمت آزاد ہو اور اولاد کا باپ دھوکا کھایا ہوا قرار پاگیا۔) امام شافعی کی دلیل یہ ہو کہ غیر کی باندی کو جو حمل رہا تھا وہ بچہ رقیق تھا تو شوہر کے ملک مین آنے سے بوجہ اس بچہ کے ام ولد نہوگی جیسے غیر کی باندی کو زنا سے حاملہ کیا پھر زانی اس باندی کا مالک ہوا تو ام ولد نہین ہوتی ہو اور اسکی وجہ یہ ہو کہ ام ولد ہونا اس لحاظ سے ہوتا ہو کہ اُسکے پیٹ مین آزاد بچہ کا حمل رہا ہو کیونکہ یہ بچہ اس حالت حمل مین اپنی ماں کا جزو ہو اور جزو کبھی اپنی کل سے مخالف نہین ہوتا ہو یعنے ماں کو بھی آزادی کا استحقاق حاصل ہوجائیگا اور چونکہ مسئلہ مین رقیق کا حمل رہا تو وہ آزاد نہین ورنہ اُسکے سبب سے ماں آزاد ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آزاد ہونے کا سبب تو جزئیت ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ وطی کرنے والے اور موطوءہ عورت مین جزئیت ہوجاتی ہو اور جزئیت ان دونون مین جب ہی ثابت ہوتی ہو کہ ایک بچہ

Marfat.com

دونوں میں سے ہر ایک کی طرف پورا پورا منسوب ہو اور اس مسئلہ میں نسب ثابت ہے یعنی جبکہ غیر کی منکوحہ باندی سے بچہ ہوا ہو تو باپ
سے ہی نسب ثابت ہے پس اسواسطے سے جزئیت بھی ثابت ہو گئی بخلاف زنا کے کیونکہ زنا کی صورت میں بچہ کا نسب زانی سے ثابت
نہیں ہوتا اور اگر کبھی وہ زانی کی ملک میں آتا ہے تو صرف اسوجہ سے آزاد ہو جاتا ہے کہ بغیر واسطہ کے درحقیقت وہ اُسکا جزو ہے اور
اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے بھائی کو جو زنا سے ہے یعنی اُسکے باپ نے غیر کی باندی سے زنا کیا تھا جس سے یہ بچہ پیدا ہوا پس
اپنے اُسکو خرید لیا تو وہ اُسپر سے آزاد نہوگا کیونکہ اسکے ساتھ اُسکی نسبت بواسطہ باپ کی نسبت کے ہے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہے ف
یعنی وہ اسکا بھائی اسوجہ سے ہو سکتا ہے کہ اُسکے باپ کا بیٹا ہو حالانکہ باپ نے زنا کیا تھا تو وہ باپ کا بیٹا نہوا اور جب باپ کا بیٹا نہیں
تو اسکا بھائی بھی نہوا۔ واذا وطی جاریۃ ابنہ فجاءت بولد فادعاہ ثبت نسبہ منہ وصارت ام ولد لہ وعلیہ
قیمتہا ولیس علیہ عقرہا ولا قیمۃ ولدہا وقد ذکرنا المسألۃ بدلائلہا فی کتاب النکاح من ہذا الکتاب وانما لا یضمن
قیمۃ الولد لانہ انعلق حر الاصل لاستناد الملک الی ما قبل الاستیلاد۔ اور اگر مثلاً زید نے اپنے پسر کی باندی سے وطی
کی پس اسکے بچہ پیدا ہوا پس زید نے اُسکا دعوی کیا تو زید سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا اور باندی اُسکی ام ولد ہو جائیگی اور زید پر واجب
ہوگا کہ اُسکی قیمت اپنے پسر کو ادا کرے مگر زید پر باندی کا عقر اور بچہ کی قیمت کچھ واجب نہوگی اور عقر سے مراد وہ مال ہے جو بطور
مہر کے ایسی وطی میں لازم ہو جسمیں حد زنا واجب نہیں ہے اور ہم نے یہ مسئلہ مع اپنے دلائل کے کتاب النکاح میں آخر باب نکاح
رقیق میں ذکر کیا ہے اور زید پر اس بچہ کی قیمت کا اسواسطے ضامن نہوگا کہ اسکا حمل اصلی آزادی پر رہا تھا کیونکہ باپ کی ملکیت
اسکے وطی کرنے سے پہلے قرار دیگئی ہے۔ وان وطی اب الاب مع بقاء الاب لم یثبت النسب لانہ لا ولایۃ
للجد حال قیام الاب۔ اور اگر باپ کے باپ یعنی دادا نے اپنے پوتے کی باندی سے وطی کی اور بچہ ہوا حالانکہ باپ بھی زندہ
موجود ہے تو دادا سے نسب ثابت نہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا کی ولایت نہیں پہونچتی ہے۔ ولو کان الاب میتا
یثبت من الجد کما یثبت نسبہ من الاب لظہور ولایتہ عند فقد الاب وکفر الاب ورقہ بمنزلۃ موتہ لانہ قاطع
للولایۃ۔ اور اگر باپ مرگیا ہو تو دادا سے نسب ثابت ہو جائیگا جیسے باپ کی وطی سے باپ سے ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ باپ کے
نہ موجود ہونے کے وقت دادا کی ولایت ظاہر ہو جاتی ہے اور اگر باپ کافر ہو یا رقیق ہو تو بمنزلہ مردہ کے ہے کیونکہ اُسکی ولایت قطع ہو گئی
واذا کانت الجاریۃ بین شریکین فجاءت بولد فادعاہ احدہما ثبت نسبہ منہ۔ اور اگر ایک باندی دو شخصوں میں مشترک
ہو پس اُسکے بچہ پیدا ہوا پھر دونوں میں سے ایک نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہو جائیگا ف
خواہ یہ دعوی حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں ہو کچھ فرق نہیں ہے۔ لانہ لما ثبت النسب فی نصفہ لمصادفتہ ملکہ ثبت
فی الباقی ضرورۃ انہ لا یتجزی لما ان سببہ لا یتجزی وہو العلوق اذ الولد الواحد لا ینعلق من ماءین۔ کیونکہ جب
آدھے میں نسب ثابت ہوا کیونکہ آدھی باندی اُسکی ملک میں ہے تو باقی میں بھی ثابت ہوگیا کیونکہ بدیہی بات ہے کہ نسب کے ٹکڑے نہیں
ہو سکتے بلکہ اُسکا سبب نہیں ٹکڑے ہو سکتا اور سبب اسکا نطفہ ٹھہرنا اسواسطے کہ ایک بچہ دو نطفہ سے نہیں ٹھہر سکتا۔ وصارت
ام ولد لہ۔ اور یہ باندی اس مدعی کی ام ولد ہو جائیگی ف یعنی بالاتفاق جس شریک نے نسب کا دعوی کیا ہے اُسکی ام ولد
ہو جائیگی مگر اسکی کیفیت میں اختلاف ہے چنانچہ صاحبین کے نزدیک ایکبارگی ام ولد ہو جائیگی۔ لان الاستیلاد لا یتجزی عندہما
کیونکہ صاحبین کے نزدیک استیلاد کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ف یعنی جہاں ام ولد ہونا ثابت ہو تو کل باندی میں ثابت ہوگا
ورنہ نہیں اور امام رح کے نزدیک ٹکڑے ہو کر کل میں ثابت ہوگا چنانچہ فرمایا۔ وعند ابی حنیفۃ رح یصیر نصیبہ ام ولد لہ ثم یتملک
نصیب صاحبہ اذ ہو قابل للملک ویضمن نصف عقرہا لانہ وطی جاریۃ مشترکۃ اذ الملک یثبت حکما للاستیلاد
فیتعقبہ الملک فی نصیب صاحبہ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلے مدعی کا حصہ اُسکا ام ولد ہو جائیگا پھر وہ اپنے شریک کے حصہ کا

Marfat.com

مالک ہو جائیگا کیونکہ وہ حصہ قابل ملک ہے یعنے وطی کے دن جو شریک کے حصہ کی قیمت تھی وہ دیکر مالک ہو جائیگا اور باندی کے نصف عقر کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے مشترک باندی سے وطی کی اسواسطے کہ اسکے ملک پوری مین ثابت ہونا بوجہ استیلاد کے ہے تو وطی کے بعد اسکی شریک کے حصہ مین ملک ثابت ہوگی ف ــــ تو وطی کرنا بدون ملک کی حالت مین ہوا اور چونکہ آدھی اسکی مملوکہ ہے تو فقط نصف عقر یعنے حصہ شریک کا ضامن ہوگا - بخلاف الاب اذا استولد جاریۃ ابنہ لان الملک ہنالک یثبت شرطا للاستیلاد فیتقدمہ فصار واطیا ملک نفسہ - بخلاف اسکے اگر باپ نے اپنے بیٹے کی باندی کو ام ولد بنایا تو اُسپر عقر لازم نہوگا کیونکہ یہان اسطور پر ملک ثابت ہوئی جو استیلاد کے واسطے شرط ہے تو استیلاد سے مقدم ہوگی کیونکہ شرط اپنی مشروط سے پہلے ہوتی ہے تو باپ اپنی مملوکہ سے وطی کرنے والا ہوگیا ف ــــ اور اپنی ملک مین وطی کرنے سے عقر لازم نہیں ہوتا اور شریک کی وطی مین استیلاد کی ضرورت سے بعد وطی کے ملک ثابت کی گئی پس نصف عقر کا ضامن ہوا - ولا یغرم قیمۃ ولدہا لان النسب یثبت مستندا الی وقت العلوق فلم یتعلق شیئ منہ علی ملک الشریک - اور اُس باندی کے بچہ کی قیمت کا ضامن نہوگا کیونکہ نسب کا ثبوت نطفہ قرار پانے کے وقت سے ہوا ہے تو شریک کی ملکیت پر کچھ بھی نطفہ کا ٹھہراؤ نہیں ہوا ف ــــ کیونکہ نطفہ بعد وطی کے قرار پایا اور وطی ہوتے ہی یہ حصہ شریک کا مالک ٹھہرا تو نطفہ اسی کے ملک پر قرار پایا ہان وطی کا شروع ہونا البتہ ملک شریک پر تھا اسی واسطے عقر کا ضامن ہوتا ہے وان ادعیاہ معا ثبت نسبہ منہما - اور اگر دونون شریکون نے ساتھ ہی اُسکے نسب کا دعویٰ کیا تو دونون سے اُسکا نسب ثابت ہو جائیگا ف ــــ یعنی دونون مین سے ہر ایک اُسکا پورا باپ ہے گو وہ دونون کا ایک بیٹا ہے - معناہ اذا حملت علی ملکہما و قال الشافعی رح یرجع الی قول القافۃ لان اثبات النسب من شخصین مع علمنا ان الولد لا یخلق من مائین متعذر فعملنا بالشبہ وقد سر رسول اللہ علیہ السلام بقول القائف فی اسامۃ رض - دونون سے نسب ثابت ہونا اُس وقت ہے کہ اُسکا حاملہ ہونا دونون کی ملک پر ہوا ہو اور امام شافعی و احمد نے کہا کہ قیافہ پہچاننے والون کے قول پر رجوع کیا جائیگا کیونکہ دو شخصون سے نسب کا ثابت ہونا محال ہے جبکہ ہم یہ جانتے ہین کہ بچہ کا پیدا ہونا دو نطفہ سے نہیں ہوتا ہے تو ہمنے مشابہت پر عمل کیا یعنی دونون مین سے جسکے مشابہ ہو اُسی کا بچہ ہے اور اسامہ بن زید کے حق مین ایک قیافہ شناس کے قول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خوش ہوئے تھے ف ــــ یعنی اسامہ کے حق مین کچھ لوگ بدگمانی کرتے تھے کہ یہ زید کا بیٹا ہے اور اُسکا قصہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت ہے - قالت دخل علی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم ذات یوم مسرورا فقال یا عائشۃ الم تری ان مجززا المدلجی دخل علی وعندی اسامۃ ابن زید وزید علیہما قطیفۃ وقد غطیا رؤسہما وبدت اقدامہما فقال ہذہ اقدام بعضہا من بعض قال ابو داؤد وکان اسامۃ اسود وکان زید ابیض - آپ فرماتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز میرے پاس خوش بشاش تشریف لائے اور فرمایا کہ اے عائشہ تجھے معلوم ہوا کہ مجزز مدلجی نے کیا کہا ہے وہ ابھی میرے پاس آیا تھا اور وہان اُسامہ وزید دونون کملی اوڑھے سوتے تھے دونون کا سر ڈھکا ہوا تھا اور قدم کھلے ہوئے تھے تو مجزز نے دیکھکر کہا کہ یہ قدم بعض سے بعض پیدا ہین اس حدیث کو ائمہ ستہ نے صحاح مین روایت کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ زید کا رنگ گورا تھا اور اسامہ کا رنگ کالا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خوش ہونے کی وجہ سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ قیافہ شناس کے قول پر رجوع کیا جائے - ولنا کتاب عمر رض الی شریح فی ہذہ الحادثۃ لبسا فلبس علیہما ولو بینا لبین لہما وہو ابنہما یرثہما ویرثانہ وہو للباقی منہما وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض وعن علی رض مثل ذلک - اور ہماری دلیل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان بنام قاضی شریح ایسے ہی واقعہ مین اسلئے ہے کہ دونون شریکون نے معاملہ کو خلط کر رکھا پس تو بھی اسی طرح مبہم رکھ اور اگر وہ دونون ظاہر کرتے تو حکم بیان کر دیا جاتا پس یہ بچہ ان دونون کا بیٹا ہے کہ دونون کا وارث ہوگا اور یہ دونون بھی اُسکے وارث ہین اور میراث ان دونون مین سے باقی کے واسطے ہوگی اور یہ معاملہ جماعت

Marfat.com

صحابہ کے حضور مین ہوا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بھی اسی کے مثل مروی ہی **ف** واضح ہو کہ بیہقی نے مبارک بن فضالہ
کے طریق سے حسن بصری سے انھون نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور واقعہ یہ تھا کہ دو مردون نے ایک باندی سے
جب وہ حیض سے پاک ہو گئی وطی کی اُسکے ایک لڑکا ہوا پس دونون نے اُسکا دعوی کیا اور یہ معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کے حضور مین پیش ہوا تو آپ نے تین قیافہ شناس بلائے اُن سبھون نے اتفاق کیا کہ اس بچہ مین ان دونون کی شباہت
ملتی ہی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ خود بھی قیافہ پہچانتے تھے تو فرمایا کہ کُتیا پر سیاہ اور زرد اور کھرا کتا پڑتا تھا تو پھر ان
مین ہر رنگ کی مشابہت پیدا ہو جاتی تھی اور آدمیون مین کبھی مین نے ایسا نہین دیکھا تھا یہانتک کہ اب اسکو دیکھا ہی پھر
پھر حکم دیا کہ یہ ان دونون کا بیٹا ہی اور ان دونون کا وارث ہو گا اور یہ دونون اُسکی میراث پاوینگے اور وہ ان دونون
مین سے باقی کا ہو گا - اس حکم کے معنے یہ ہین کہ جبتک یہ دونون زندہ ہین تو دونون پر اسکی پرورش واجب ہی اور جب
کوئی مرجائے تو جو باقی رہا وہی اسکا باپ ہی مگر یہ لڑکا اُسکا پورا وارث ہو گا جو مرگیا اور جب وہ بھی مرے تو اسکا بھی پورا وارث
ہو گا اور اگر یہ لڑکا پہلے مرجائے تو یہ دونون ملکر ایک باپ کا حصہ اُسکے مال سے پاوینگے - اور اگر ایک مرگیا پھر بیٹا مرا اور ایک
باپ باقی ہی تو اسکی میراث صرف اسی باپ کے واسطے ہوگی - بیہقی و نسائی نے مبارک ابن فضالہ مین کلام کیا لیکن یحیی ابن
سعید و یحیی ابن معین و امام احمد و عفان ابن مسلم و ابن عدی وغیرہ نے ثقہ کہا ہی لیکن یہ صحیح ہی کہ حسن بصری نے حضرت عمر
رضی اللہ عنہ کو نہین پایا لیکن اس انقطاع مین ضرر نہین ہی پس اسکی اسناد صحیح ہی اور اسکو عبد الرزاق نے دوسرے طریق
سے قتادہ رحمہ اللہ سے روایت کیا لیکن قتادہ نے بھی حضرت عمر کو نہین پایا - وقد رواہ الطحاوی وغیرہ - اور
طحاوی نے شرح آثار مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے یہی حکم روایت کیا کہ آپ نے دونون
مردون کو فرمایا کہ یہ لڑکا تم دونون کے درمیان ہی تم دونون کا وارث ہو گا اور تم دونون اسکے وارث ہوگے اور تم دونون سے
جو باقی رہے وہ اسکی میراث پاویگا اور بیہقی نے زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب
یمن مین تھے تو تین آدمیون نے ایک عورت سے ایک ہی طہر مین وطی کی پس آپ نے ان سب کے درمیان قرعہ ڈالا
جسکے نام قرعہ نکلا اُسکے ساتھ بچہ لاحق کیا اور دو تہائی نفقہ اُسپر رکھا زید ابن ارقم نے کہا پھر جبکہ مین مدینہ آیا تو مین نے فیصلہ
آنحضرت صلعم سے بیان کیا پس آپ سنکر ہنسے اور اس حدیث کی اصل سنن اربعہ مین موجود ہی م ع - ولانہما استویا فی سبب
الاستحقاق فیستویان فیہ والنسب وان کان لا یتجزی ولکن تتعلق بہ احکام متجزیۃ فما یقبل التجزیۃ یثبت فی حقہما
علی التجزیۃ وما لا یقبلہا یثبت فی حق کل واحد منہما کملا کان لیس معہ غیرہ الا اذا کان احد الشریکین ابا الآخر او کان احدہما
مسلما والآخر ذمیا لوجود المرجح فی حق المسلم وہو الاسلام وفی حق الاب وہو ما لہ من الحق فی نصیب الابن وسرور النبی
علیہ السلام فیما روی لان الکفار کانوا یطعنون فی نسب اسامۃ وکان قول القائف مقطعا لطعنہم فسر بہ - اور ہماری
دوسری دلیل یہ ہی کہ استحقاق کے سبب مین دونون شریک مساوی ہین یعنے ملک اور دعوی مین برابر ہین تو استحقاق
مین بھی برابر ہوئے اور نسب اگرچہ ٹکڑے ہونے کے قابل نہین ہی ولیکن اُس سے کچھ احکام ایسے متعلق ہین کہ اُنکے اجزا ہو سکتے ہین
پس جن احکام کے ٹکڑے ہو سکتے ہین جیسے میراث وغیرہ تو وہ اجزا ہو کر دونون شریکون کے حق مین ثابت ہونگے اور جنکے
ٹکڑے نہین ہو سکتے ہین جیسے نسب وغیرہ تو وہ ہر شریک کے حق مین پورے پورے ثابت ہونگے یعنی گویا ہر شریک سے اُسکا پورا
نسب ثابت ہو گا گویا اسکے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہین کیونکہ دونون مساوی ہین لیکن اگر دونون شریکون مین سے ایک
باپ اور دوسرا اُسکا بیٹا ہو یا ایک مسلمان اور دوسرا کافر ذمی ہو تو برابری نہوگی کیونکہ مسلمان کے حق مین ایسی بات موجود ہی
جس سے مسلمان کو ترجیح ہی اور وہ اسلام ہی اور باپ کے حق مین بھی ایسی ہی بات موجود ہی یعنی وہ حق جو باپ کو بیٹے کے

Marfat.com

ہل یہن حاصل ہو رہا مجزز مدلجی کی روایت مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خوش ہونا اسوجہ سے تھا کہ اسامہ کے نسب مین کفار لوگ طعن کرتے تھے اور مجزز کے قول سے کافرون کا قول رد ہوتا تھا اسواسطے آپ خوش ہوے ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر دو نون شریکون نے ایک ساتھ ہی دعوی کیا اور دونون مین سے کسی مین کوئی ایسی بات موجود نہین ہے جس سے اسکو ترجیح ہو تو حکم یہی ہوگا کہ وہ ان دونون کا بیٹا ہے۔ وکانت الامۃ ام ولد لہما۔ اور اس بچہ کی ماں ان دونون کی ام ولد ہوجائیگی لصحۃ دعوۃ کل واحد منہما فی نصیبہ فی الولد فیصیر نصیبہ منہا ام ولد لہ تبعا لولدہا۔ کیونکہ دونون مین سے ہر شریک کا دعوی اپنے حصہ مین بچہ کی بابت صحیح ہے تو بچہ کے تابع ہوکر اُسکی ماں کا بھی وہ جزو جو شریک کے حصہ مین ہے اُسکا ام ولد ہوگا۔ وعلی کل واحد منہما نصف العقر قصاصا بمالہ علی الآخر ویرث الابن من کل واحد منہما میراث ابن کامل لانہ اقر لہ بمیراثہ کلہ وہو حجۃ فی حقہ۔ اور دونون مین سے ہر ایک پر جو نصف عقر واجب ہے تو وہ اُسکا بدلہ ہوجائیگا جو دوسرے پر واجب ہے اور یہ لڑکا ان دونون مین سے ہر ایک سے پوری ایک بیٹے کی میراث پاویگا کیونکہ ہر ایک نے اُسکے واسطے اُسکی پوری میراث کا اقرار کیا ہے اور ہر ایک کا اقرار اُسپر حجت ہے۔ ویرثان منہ میراث اب واحد لاستوائہما فی السبب کما اذا اقاما البینۃ۔ اور یہ دونون اس سے ایک ہی باپ کی میراث پاوینگے کیونکہ سبب مین دونون برابر ہین جیسے دو شخصون مین ہر ایک نے کسی چیز کے لیے اپنے اپنے گواہ قائم کیے تو وہ چیز ان دونون مین مساوی مشترک قرار دیجائیگی۔ واذا وطی المولی جاریۃ مکاتبہ فجاءت بولد فادعاہ فان صدقہ المکاتب ثبت نسب الولد منہ وعن ابی یوسف رح انہ لایعتبر تصدیقہ اعتبارا بالاب یدعی ولد جاریۃ ابنہ ووجہ الظاہر وہو الفرق ان المولی لایملک التصرف فی اکساب مکاتبہ حتی لایتملکہ والاب یملک تملکہ فلا معتبر بتصدیق الابن۔ اور اگر مولی نے اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکا اُسنے دعوی کیا پس اگر مکاتب اُسکی تصدیق کرے تو بچہ کا نسب اُس سے ثابت ہوجائیگا اور امام ابی یوسف سے روایت ہے کہ مکاتب کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین اس قیاس پر کہ جیسے باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے بچہ کا دعوی کیا تو بیٹے کی تصدیق کی ضرورت نہین ہوتی لیکن قول اول ظاہر الروایہ ہے اور اُسکی وجہ یہ ہے کہ مولی کو اپنے مکاتب کی کمائی مین تصرف کا اختیار نہین ہے حتی کہ وہ مکاتب کی کمائی اپنے قبضہ مین نہین لا سکتا اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ بیٹے کی کمائی اپنے قبضہ مین لا دے جبکہ ضرورت ہو تو بیٹے کی تصدیق کی کچھ ضرورت نہین ہے اور تصدیق مکاتب کی ضرورت ہے۔ وعلیہ عقرہا لانہ لایتقدمہ الملک لان مالہ من الحق کاف لصحۃ الاستیلاد لما نذکرہ۔ اور مولی پر اس باندی کا عقر واجب ہوگا کیونکہ وطی سے پہلے اُسکی ملک سابق نہین ہو سکتی کیونکہ مولے کا جو کچھ حق ہے وہ صرف استیلاد صحیح ہونے کو کافی ہے جیسا کہ ہم بیان کرینگے۔ وقیمۃ ولدہا لانہ فی معنی المغرور حیث اعتمد دلیلا وہو انہ کسب کسبہ فلم یرض برقہ فیکون حرا بالقیمۃ ثابت النسب منہ اور مولی پر اس بچہ کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ مولی بھی دھوکا کھائے ہوئے کے معنی مین ہے کیونکہ اُسنے ایک دلیل پر اعتماد کیا کیونکہ اُسنے اپنی کمائی یعنے مکاتب کی چیز کو تصرف مین لایا تو وہ بچہ کے رقیق ہونے پر راضی نہین ہوا تو یہ بچہ بقیمت آزاد اور مولی سے ثابت النسب ہوگا۔ ولاتصیر الجاریۃ ام ولد لہ لانہ لاملک لہ فیہا حقیقۃ کما فی ولد المغرور۔ مگر یہ مکاتب والی باندی بیکم مولی کی ام ولد نہوجائیگی کیونکہ درحقیقت اسمین مولی کی کوئی ملک نہین ہے جیسے مغرور کے بچہ مین ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر زید سے خالد کی باندی نے آکر کہا کہ مین آزاد عورت ہون تو مجھسے نکاح کرلے پس اُسنے نکاح کیا اور بچہ پیدا ہوا پھر خالد کو پتہ معلوم ہوا اور اُسکے دعوی کرکے اپنی باندی لے لی تو بچہ بقیمت آزاد ہوتا ہے اور یہ باندی ام ولد نہین ہوتی ہے۔ وان کذبہ المکاتب فی النسب لم یثبت لما بینا انہ لابد من تصدیقہ۔ اور اگر مکاتب نے دعوی نسب مین مولی کی تکذیب کی تو نسب ثابت نہین ہوگا کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہے۔ فلو ملکہ یوما ثبت نسبہ لقیام الموجب وزوال

Marfat.com

حق المکاتب اذ ہو المانع- پھر اگر مولی کبھی اس بچہ کا مالک ہوا تو مولی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا کیونکہ سبب موجب موجود ہی اور حق مکاتب زائل ہو گیا اور یہی مانع تھا ف یعنی مکاتب کی تصدیق نکرنے سے نسب نہیں ثابت ہوتا تھا جب مکاتب کا حق ہی نہیں رہا تو نسب ثابت ہو گیا-

کتاب الایمان

یہ کتاب قسمون کے بیان مین ہی- ایمان جمع یمین کی ہی- یمین ہو کہ حلف یعنی قسم ہے- حالف قسم کھانے والا- محلوف علیہ جس بات پر قسم کھائی ہو- یمین جسکی پابندی کیوجہ سے جزا لازم ہو جیسے واللہ مین یہ چیز نہ کھاؤنگا حتی کہ اگر کھائی تو کفارہ لازم ہوگا اور اگر کہے کہ اگر مین یہ چیز کھاؤن تو میرا غلام آزاد ہو تو فقہا اسکو بھی یمین کہتے ہین حتی کہ اگر کھاوے تو اُسکا غلام آزاد ہوگا- حنث قسم ٹوٹنا- حانث قسم توڑنے والا- قال الایمان علی ثلثۃ اضرب الیمین الغموس ویمین منعقدۃ ویمین لغو فالغموس ہو الحلف علی امر ماض یتعمد الکذب فیہ فہذہ الیمین یاثم فیہا صاحبہا لقولہ علیہ السلام من حلف کاذبا ادخلہ اللہ النار- قدوری نے فرمایا کہ قسمون کی تین قسمین ہین ایک یمین غموس اور دوم یمین منعقدہ اور سوم یمین لغو- پس غموس وہ قسم ہی جو کسی گذرے ہوئے امر پر عمداً جھوٹھ قسم کھاوے پس ایسی قسم کھانے والا گنہگار ہوتا ہی یعنے کبیرہ گناہ ہی کیونکہ حدیث مین آیا کہ جو شخص جھوٹھ قسم کھاوے اُسکو اللہ تعالی دوزخ مین ڈالیگا ف اور صحیح ابن حبان مین پوری حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی امر پر قسم کھائی حالانکہ وہ جھوٹھا ہی تاکہ قسم کے ذریعہ سے کسی مسلمان کا مال لیوے تو اللہ تعالی اُسپر جنت کو حرام کریگا اور اُسکو دوزخ مین ڈالیگا اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ وہ اللہ تعالے سے ایسے حال مین ملیگا کہ اُسپر اللہ تعالے کا غضب ہوگا- مترجم- ولا کفارۃ فیہا الا التوبۃ والاستغفار- اور اس قسم مین کفارہ نہیں ہی سوائے توبہ و استغفار کے ف یعنی یہ ایسا گناہ نہیں ہی جو کفارہ سے معاف ہو بلکہ کبیرہ گناہ ہی جو سوائے توبہ و استغفار کے معاف نہوگا اور صحیح بخاری کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ عز وجل کے ساتھ شرک کرنا اور والدین کی نافرمانی کرنا اور غموس قسم کھانا کبیرہ گناہون سے ہین پس جب یہ کبیرہ گناہ ہوا تو اسکے واسطے کفارۂ قسم کافی نہیں ہی بلکہ توبہ کرے اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہی- مترجم- اور یہی اکثر علما کا قول ہی- ف- وقال الشافعی رح فیہا الکفارۃ لانہا شرعت لرفع ذنب ہتک حرمۃ اسم اللہ تعالی وقد تحقق بالاستشہاد باللہ کاذبا فاشبہ المعقودۃ ولنا انہا کبیرۃ محضۃ والکفارۃ عبادۃ تتادی بالصوم ویشترط فیہا النیۃ فلا تناط بہا بخلاف المعقودۃ لانہا مباحۃ ولو کان فیہا ذنب فہو متاخر متعلق باختیار مبتدء وما فی الغموس ملازم فیمتنع الالحاق- اور امام شافعی نے کہا کہ یمین غموس مین کفارہ لازم ہی کیونکہ کفارہ تو اسواسطے مشروع ہوا کہ اللہ تعالے کے نام کی ہتک حرمت کا گناہ دور کرے اور یمین غموس مین یہ بات پائی گئی اسطرح کہ دروغ طور پر اُسنے اللہ تعالے کے نام سے شہادت لی پس غموس بھی منعقدہ کے مشابہ ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ یمین غموس محض کبیرہ گناہ ہی اور کفارہ ایک عبادت ہوتا ہی جو روزہ سے ادا کیا جاتا ہی اور اسمین نیت شرط ہوتی ہی تو کبیرہ گناہ سے کفارہ متعلق نہوگا بخلاف قسم منعقدہ کے کہ وہ مباح ہی اور اگر منعقدہ مین گناہ ہو جاتا ہی تو وہ قسم کے بعد ہوتا ہی اور نئے اختیار سے متعلق ہی اور یمین غموس مین ساتھ ہی ملا ہوا ہی تو غموس کو منعقدہ کے ساتھ ملانا ممتنع ہی ف یعنی یمین منعقدہ تو آئندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر قسم ہوتی ہی تو بالفعل ایسی قسم کھانے مین کوئی گناہ نہیں ہی ہان آئندہ جب اُسنے قسم کی موافقت نہ کی تو اُسنے گناہ اختیار کیا پس کفارہ لازم ہوگا اور کفارہ عبادت سے یہ گناہ مٹ جائیگا لقولہ تعالے ان الحسنات یذہبن السیئات اور حدیث صحیح مین بھی اسکی تفسیر مذکور ہی بخلاف یمین غموس کے کہ وہ جس وقت قسم کھاتا ہی عمداً جھوٹھ کھاتا ہی پس وہ منعقدہ کے ساتھ لاحق نہیں ہو سکتی بلکہ نہایت ڈھٹائی کے ساتھ اللہ تعالے سے آگہ

واستغفار کرے اور فتوی یہی ہے۔ ہے کہ اگر زمانہ حال مین کسی چیز کے ہونے یا نہونے پر عمداً جھوٹی قسم کھائی تو یہ بھی یمین غموس ہے جیسے اگر کہا
اگر کہا کہ اگر ایسا نہوا ہو تو اسکی جورو کو طلاق یا اُسکا غلام آزاد ہے حالانکہ عمداً اُسنے دروغ کہا تو یہ یمین غموس نہین ہے اور لغو بھی نہین ہے
حتی کہ اگر اسکے خلاف جانتا ہو یا کچھ نجانتا ہو تو طلاق و عتق واقع ہو جائیگا الا لیتباح اگر کہا کہ واللہ ایسا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہین ہوا مگر
قسم کھانے والے کو کچھ شک نہین ہے کہ ایسا ہی ہوا یعنی اُسنے اپنے یقین پر قسم کھائی اور عمداً جھوٹھ نہین کہا تو یہ غموس نہین ہے۔م۔ اگر
کہا کہ یہ فلان شخص نہو تو مجھپر حج واجب ہے حالانکہ اُسکو شک نہ تھا مگر حقیقت مین وہ فلان شخص نہین ہے تو اُسپر حج لازم ہوگا۔ الخلاصہ۔
والمنعقدة ما يحلف على امر في المستقبل ان يفعله او لا يفعله واذا حنث في ذلك لزمته الكفارة۔ اور منعقدہ
وہ قسم ہے جو آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نکرنے پر کھاوے اور جب اسمین حانث ہو تو کفارہ لازم ہوگا **ف** لیعنی کہا کہ
واللہ مین اس گھر مین نہ جاؤنگا پھر بیمار و بیہوش ہوا اور اُس حالت مین لوگ اُسکو وہان لیگئے تو حانث ہوا بس اسپر کفارہ لازم
آیا غرضکہ جس بات پر قسم ہے اگر اُسکو عمداً کرے یا بھول کر یا اُس سے زبردستی وہ کام کرایا جائے یا حالت بیہوشی یا جنون مین کرے
بہر صورت حانث ہو کر کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی السراج۔ **لقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان۔** یعنی اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی جسکے یہ معنی ہین کہ اللہ تعالی تمھاری قسمون مین جو لغو واقع ہوئی ہو اُسکا
مواخذہ نہین فرماتا ہے ولیکن جسکے ساتھ تمنے قسمون کو مضبوط کیا اُسکا مواخذہ فرماتا ہے۔ **وهو ما ذكرنا۔** اور اسکے معنی یہی ہین جو
ہمنے ذکر کیے **ف** یعنی آیندہ زمانہ مین کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے پس اگر اُسکے خلاف کرے تو مواخذہ
یہ ہوگا کہ کفارہ لازم ہوگا۔ **ويمين اللغو ان يحلف على امر ماض وهو يظن انه كما قال والامر بخلافه فهذه اليمين نرجو ان
لا يؤاخذ الله بها صاحبها ومن اللغو ان يقول والله انه لزيد وهو يظنه زيدا وانما هو عمرو والاصل فيه قوله تعالى
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم الآية الا انه علقه بالرجاء للاختلاف في تفسيره۔** اور لغو قسم یہ ہے کہ کسی گذرے
امر پر قسم کھاوے حالانکہ اُسکو بھی تیقن ہے کہ جیسے وہ کہتا ہے یون ہی ہے حالانکہ درواقع اسکے خلاف ہے تو ایسی قسم مین امید یہ ہے کہ حالف
سے اللہ تعالے مواخذہ نفرماوے اور منجملہ لغو کے یہ صورت ہے کہ کہے واللہ یہ شخص زید ہے اور یہ اُسکو زید ہی گمان کرتا ہے مگر درواقع وہ
خالد ہے اور دلیل اسمین قولہ تعالے لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم الآیہ ہے لیکن مصنف نے مواخذہ نہونے پر امیدوار اسواسطے کیا کہ اسکی
تفسیر مین اختلاف ہے **ف** چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اسکی تفسیر مین وارد ہے کہ لغو قسم یہ ہے کہ جیسے آدمی کہتا ہے کہ لا واللہ
و بلی واللہ اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا اور ابوداؤد نے مرفوع روایت کی اور بیہقی و ابن حبان نے بھی مرفوع کیا اور دارقطنی
نے کہا کہ وقف صحیح ہے اور یون ہی شافعی و مالک وغیرہ نے روایت کیا اور معنے یہ ہین کہ کسی نے دوسرے سے کہا کہ تم وہان نہین
گئے اُسنے جواب دیا کہ نہین واللہ تو یہ لغو قسم ہے جبکہ درحقیقت وہ وہان نہین گیا ہے یا جیسے کہا کہ واللہ دیکھیے مین اس زرد کا غذ
پر لکھتا ہون تو یہ بھی لغو ہے کیونکہ ہر شخص دیکھ رہا ہے کہ وہ زرد کاغذ پر لکھتا ہے اور عبدالرزاق نے اپنے مصنف مین حضرت جابر سے
روایت کی کہ لغو یہ ہے کہ آدمی ایک شے پر قسم کھائے یہ جانکر کہ وہ یون ہی ہے حالانکہ درواقع ایسا نہین ہے تو یہ لغو ہے اور سعید ابن جبیر نے
کہا کہ لغو یہ ہے کہ آدمی کسی حرام فعل پر قسم کھائے کہ مین اسکو نہین کرونگا اور حسن بصری و ابراہیم نخعی نے کہا کہ لغو یہ ہے کہ کسی بات پر
قسم کھائے اور پھر بھول جائے اور سرخسی نے اصول مین کہا کہ ہمارے علما کے نزدیک لغو وہ قسم ہے جو شرعاً اور وصفاً فائدۂ قسم
سے خالی ہو کیونکہ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ کوئی ایسی خبر دے جسمین دروغ کا احتمال ہے پھر قسم سے اُسکا صدق ظاہر کرے اور اگر ایسا نکیا
بلکہ ایسی خبر پر قسم کھائی جسمین احتمال نہین ہے تو وہ فائدہ سے خالی ہے۔ **قال والقاصد في اليمين والمكره والناسي
سواء حتى تجب الكفارة۔** جس شخص نے عمداً قسم کھائی اور جسپر قسم کھانے کے لیے زبردستی کی گئی اور جو بھولکر قسم کھا گیا یہ سب
برابر ہین حتی کہ حانث ہونے پر کفارہ لازم ہوگا۔ **لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين**

Marfat.com

کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ انکا قصد عمدی بھی عمد ہی اور ہزل بھی عمد ہی وہ نکاح و طلاق اور قسم ہیں۔
ف۔ اس حدیث کو ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی لیکن روایت میں بجائے قسم کے
رجعت ہی اور مسند حارث میں بجائے اسکے عتاق ہی ع۔ والشافعی یخالفنا فی ذلک وسنبین فی الاکراہ ان شاء اللہ تعالیٰ
اور شافعی اس مسئلہ میں ہمارے خلاف ہیں اور ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ کتاب الاکراہ میں بیان کرینگے۔ ومن فعل المحلوف
علیہ مکرہا او ناسیا فہو سواء۔ اور جس شخص نے محلوف علیہ کو مجبور کیے جانے پر کیا یا بھولکر کیا وہ برابر ہی ف۔ یعنی کفارہ واجب
ہوگا۔ لان الفعل الحقیقی لاینعدم بالاکراہ وہو الشرط وکذا اذا فعلہ وہو مغمی علیہ او مجنون لتحقق الشرط حقیقۃ ولو کانت
الحکمۃ رفع الذنب فالحکم یدار علی دلیلہ وہو الحنث لا علی حقیقۃ الذنب۔ کیونکہ مجبور کیے جانے کی وجہ سے حقیقتاً فعل کا
صادر ہونا نابود نہیں ہوتا اور کفارہ کی شرط یہی تھی اور اسیطرح اگر اسنے بغیر نشہ کے بیہوشی میں یا جنون کی حالت میں وہ فعل کیا
تو بھی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ شرط درحقیقت پائی گئی اور اگر کفارہ کی علت یہ ہو کہ گناہ دور ہو جائے تو حکم کا مدار اُسکی دلیل پر ہوگا یعنی
حانث ہونے پر نہ حقیقی گناہ پر۔ ف۔ یعنی کفارہ اُسوقت لازم ہوگا کہ حانث ہو جائے اگرچہ درواقع کسی سبب سے درحقیقت
گناہ نہو چنانچہ کوئی اچھا کام نکرنے پر قسم کھائے مثلاً اپنے اہل قرابت سے احسان نکریگا تو اُسپر بطور سنت لازم ہی کہ قسم کو توڑ کر
اُسکا کفارہ دے تو کفارہ لازم آیا اور چونکہ اُسنے حکم کے موافق قسم توڑی تو گناہ نہونا ظاہر ہی۔ م۔ ف۔ اب میں قسم کھانا ٹھیک نہیں ہی
الاختیار۔ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا مکروہ نہیں ہی ولیکن کثرت کھاوے اور طلاق و عتاق وغیرہ کی قسم کھانا عامہ علما کے نزدیک مکروہ
نہیں ہی اور خاصکر ہمارے زمانہ میں اس سے کوئی مضبوطی حاصل نہیں ہوتی۔ الکافی۔

باب ما یکون یمینا ومالا یکون یمینا

یہ باب اُن الفاظ کے بیان میں ہی جو قسم ہوتی ہیں اور جو نہیں ہوتی ہیں۔ قال والیمین باللہ او باسم آخر من اسماء اللہ تعالیٰ
کالرحمن والرحیم او بصفۃ من صفاتہ التی یحلف بہا عرفا کعزۃ اللہ وجلالہ وکبریائہ۔ قدوری نے فرمایا کہ قسم کا
انعقاد یا اسم اللہ ہوتا ہی یا اسمائے الٰہی میں سے کوئی دوسرا اسم ہو جیسے الرحمن والرحیم یا اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے کوئی ایسی
صفت ہو جسکے ساتھ عرف میں قسم کھائی جاتی ہو جیسے عزت الٰہی وجلال الٰہی وکبریائی الٰہی ف۔ پس اسم الٰہی کے ساتھ قسم ہو جانے
میں کسی کا خلاف نہیں جیسے واللہ و باللہ یا اللہ تعالیٰ کی قسم کھاتا ہوں اور اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی دوسرا نام قسم میں لیا تو ظاہر یہ
یہ ہی کہ ہر نام سے قسم ہو جائیگی خواہ لوگوں میں اس نام سے قسم کھانے کا رواج ہو یا نہو اور یہی صحیح ہی اور رواج کا اعتبار صفت
میں ہی اور مراد یہاں صفت سے یہ ہی کہ جو اللہ تعالیٰ کی شان سے ہی جیسے عزت وجلال وکبریا و عظمت وغیرہ اور اگر اس سے نام
بنالیا گیا تو وہ اسماء میں داخل ہی جیسے العزیز والجلیل والکبیر وغیرہ پس صفت میں مشائخ ماوراء النہر کا مختار یہ ہی کہ اگر اُس
صفت سے قسم کھانے کا رواج ہو تو وہ قسم ہو جائیگی ورنہ نہیں الکافی اور یہی اصح ہی البرجندی۔ لان الحلف بہا متعارف
ومعنی الیمین وہو القوۃ حاصل لانہ یعتقد تعظیم اللہ وصفاتہ فصلح ذکرہ حاملا ومانعا۔ کیونکہ ان صفات کے ساتھ قسم
کھانا رائج ہی اور قسم کے جو معنی ہیں یعنی قوت وہ بھی حاصل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ اور اُسکی صفات کی تعظیم حالف نے اعتقاد
کی تو نام یا صفت کا ذکر کرنا اُسکو خواہ مخواہ آمادہ کرنے والا یا منع کرنے والا ہوگا ف۔ یعنی کوئی کام کرنے کی قسم کھائی ہو تو خواہ
مخواہ اُسکے کرنے پر آمادہ ہوگا اور اگر نکرنے کی قسم ہو تو باز رہنے پر آمادہ ہوگا۔ قال الا قولہ وعلم اللہ فانہ لا یکون یمینا
لیکن یوں کہنا کہ قسم ہی علم الٰہی کی تو یہ قسم نہوگی۔ لانہ غیر متعارف ولانہ یذکر ویراد بہ المعلوم یقال اللہم اغفر علمک
فینا ای معلومک۔ کیونکہ یہ رائج نہیں ہی اور اسلیے کہ علم بولا جاتا ہی اور مراد اس سے معلوم الٰہی ہی چنانچہ بولتے ہیں کہ اللہم اغفر

Marfat.com

علمک فینا الٰہی بخشدے اپنا علم ہم مین یعنے اپنا معلوم ف یعنی جو گناہ تجھکو ہم مین معلوم ہین وہ بخشدے۔ ولو قال وغضب الله وسخطہ لم یکن حالفا وکذا ورحمۃ الله لان الحلف بہا غیر متعارف ولان الرحمۃ قد یراد بہا اثرہا وہو المطر او الجنۃ والغضب والسخط یراد بہا العقوبۃ۔ اور اگر کہا کہ غضب الٰہی کی قسم یا ناخوشی الٰہی کی قسم تو یہ قسم نہین ہوگی اور اسی طرح رحمت الٰہی کی قسم بھی قسم نہین ہو کیونکہ ان الفاظ سے قسم رائج نہین ہو اور اسلیے کہ رحمت سے کبھی رحمت کا اثر یعنے بارش باران یا جنت مراد ہوتی ہو اور غضب وناخوشی سے کبھی عذاب مراد ہوتا ہو ف واضح ہو کہ اگر کسی ملک مین کسی صفت سے قسم کھانا رائج ہو تو وہان وہ قسم ہوجایگی اگرچہ دوسرے ملکون مین نہو چنانچہ محیط مین ہو کہ اگر کہا قسم ہو طالب غالب کی تو اہل بغداد کے نزدیک بوجہ رواج کے یہ قسم ہوجایگی۔ ھ۔ اور منجملہ اُن صفات کے جنسے قسم جائز ہو یہ ہین قسم اپنے رب کی یا رب العرش کی یا رب العالمین کی البدائع قسم حق کی بشرطیکہ حق سے اسم الٰہی مراد ہو اور قسم عظمت الٰہی یا ملکوت الٰہی یا قدرت الٰہی یا جبروت الٰہی۔ ق س۔ یا قوت الٰہی یا ارادہ الٰہی یا مشیت الٰہی یا محبت الٰہی یا کلام الله۔ ب۔ ان سب صورتون مین قسم ہوجایگی۔ ھ۔ ومن حلف بغیر الله لم یکن حالفا کالنبی والکعبۃ۔ اور جسنے الله کے سوا دوسرے کی قسم کھائی جیسے نبی کی یا کعبہ کی تو وہ قسم کھانے والا نہوگا کیونکہ آنحضرت صلی الله علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص تم مین سے قسم کھانے والا ہو اسکو چاہیے کہ یا تو الله تعالیٰ کے ساتھ قسم کھائے یا چھوڑدے ف صحیحین وسنن مین یہ حدیث اسطرح ہو کہ آنحضرت صلی الله صلے الله علیہ وسلم نے فرمایا کہ الله تعالے تمکو منع فرماتا ہو کہ تم اپنے باپ دادون کی قسم کھاؤ پس جو کوئی تم مین سے قسم کھانے والا ہو اُسکو چاہیے کہ الله تعالے کی قسم کھائے یا چپ رہے اور صحیحین کی ایک روایت مین ہو کہ جو قسم کھانے والا ہو وہ سوائے الله کے کسی کی قسم نہ کھائے اور ابوداؤد ونسائی کی روایت مین ہو کہ تم لوگ اپنے باپ دادون کی اور اپنی ماؤن کی قسمین مت کھاؤ اور الله تعالے کی قسم بھی نہ کھاؤ مگر اُسی حال مین کہ تم سچے ہو اور ابوداؤد وحاکم واحمد ونسائی کی حدیث مین ہو کہ جسنے الله تعالے کے سوائے کسی دوسرے کی قسم کھائی تو اُسنے شرک کیا اور بخاری کی حدیث مین ہو کہ اکثر آنحضرت صلی الله علیہ وسلم کی قسم یہ تھی کہ مقلب القلوب کی قسم ہو رواہ مالک والاربعۃ اور دوسری روایت مین ہو کہ جب آپ زیادہ کوشش سے قسم کھاتے تو فرماتے کہ قسم اُس پاک کی جسکے قبضہ مین محمد کی جان ہو۔ فتح م۔ وکذا اذا حلف بالقرآن لانہ غیر متعارف۔ اور اسی طرح اگر قرآن کی قسم کھائے تو قسم نہ ہوگی کیونکہ یہ رواج نہین ہو ف اور بدائع مین ہو کہ کلام الله کی قسم کھانے سے حلف ہوجایگی۔ ھ۔ اور مترجم کہتا ہو یہی اظہر ہو اور ہمارے یہان اسی پر فتوی ہوگا اور رہا قسم کھانا انبیا یا ملائکہ یا صوم وصلوٰۃ وغیرہ شرائع کی اور کعبہ وحرم وزمزم وغیرہ کے مانند اور کی تو نہین جائز ہو البدائع۔ قال المصنف رحمہ الله معناہ ان یقول والنبی والقرآن شیخ مصنف رحمہ الله نے فرمایا کہ اسکے معنے یہ ہین کہ یون کہے کہ قسم نبی کی یا قسم قرآن کی ف تو کوئی قسم نہوگی اور ایسی ہی قسم کعبہ وقبلہ ... نماز وغیرہ کی بھی قسم نہوگی۔ اما لو قال انا بری منہما یکون یمینا لان التبری منہما کفر۔ یعنے اگر اُسنے یون قسم کھائی کہ اگر مین ایسا کرون تو مین نبی سے یا قرآن سے بری ہون تو یہ قسم ہوجایگی کیونکہ ان دونون سے بری ہونا کفر ہو ف اور یہی مختار ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر اُسنے قرآن کی قسم کھائی یعنے اگر مثلاً کہا کہ قسم قرآن کی ایسا کرونگا تو ہمارے زمانہ مین یہ قسم ہو اور ہم اسی کو اختیار کرتے اور یہی حکم دیتے اور یہی اعتقاد کرتے اور اسی پر اعتماد کرتے ہین اور یہی جمہور مشائخ کا قول ہو المضمرات اور اگر کسی نے کہا کہ اگر مین ایسا کرون تو شفاعت سے بری ہون تو صحیح قول پر یہ قسم نہیں ہو الظہیریہ اور اگر کہا کہ مین ایسا کرون تو قرآن یا قبلہ یا نماز یا روزے رمضان سے بری ہون تو مختار قول پر یہ سب قسم ہین اور اسی طرح توریت وانجیل وغیرہ آسمانی کتابون سے برات بھی قسم ہو اور یون ہی جس چیز سے بریت کفر ہو وہ قسم ہو انکا مسا اور اگر کہا کہ مین مومنون سے بری ہون یا ایمان سے بری ہون تو مشائخ نے کہا کہ قسم ہو۔ ق ھ۔ واضح ہو کہ الله تعالے

کی قسم کھانے میں شرط یہ ہے کہ قسم کھانے والا عاقل بالغ ہو تو مجنون اور طفل کی قسم صحیح نہیں ہے اگرچہ عقل سمجھدار ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مسلمان ہو حتی کہ کافر کی قسم صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر کافر نے قسم کھائی پھر مسلمان ہو کر وہ قسم توڑی تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ نہوگا اور مملوک کی قسم صحیح ہے لیکن اگر حانث ہو تو فی الحال اس پر کفارہ مالی لازم نہوگا بلکہ صرف روزوں سے کفارہ ادا کرے یعنی پے درپے تین روزے رکھے لیکن مولی کو اختیار ہے کہ بنا نقصان خیال کر کے اسکو روزہ رکھنے سے روکے اور اگر کسی نے مجبور کیے جانے پر قسم کھائی تو ہمارے نزدیک اسکی قسم صحیح ہو جائیگی پھر جس چیز پر قسم کھائی ہے اسمیں شرط یہ ہے کہ قسم کے وقت درحقیقت اسکا ہو سکنا متصور ہو لہذا اگر ایسی چیز ہو کہ درحقیقت اسکا ہونا محال ہو تو قسم منعقد نہوگی اور اگر بعد قسم کے اسکا ہونا محال ہو جائے تو قسم باقی نہ رہیگی یہی امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور اگر کسی نے قسم کھانے کے ساتھ انشاء اللہ تعالی ملا دیا یا کسی اور لفظ سے استثناء کیا مثلاً کہا کہ واللہ میں یہ کام کرونگا مگر یہ کہ میری کچھ اور رائے ہو یا فلاں کی کچھ اور رائے ہو یا کہا کہ بشرطیکہ اللہ تعالی کی مدد ہو یا مانند اسکے تو قسم نہوگی کما فی البدائع - ھ - قال و الحلف بحرف القسم وحروف القسم الواو کقوله واللہ والباء کقوله باللہ والتاء کقوله تاللہ لان کل ذلک معهود فی الایمان ومذکور فی القرآن - قدوری نے فرمایا اور حلف کا ہونا بحرف قسم ہوتا ہے اور قسم کے حروف میں ایک واؤ ہے جیسے واللہ اور دوم باء ہے جیسے باللہ اور سوم تاء ہے جیسے تاللہ کیونکہ یہ ہر ایک قسم کے واسطے مقرر رائج ہیں اور قرآن مجید میں مذکور ہیں - وقد یضمر الحرف فیکون حالفا کقوله اللہ لا افعل کذا لان حذف الحرف من عادة العرب ایجازا ثم قیل ینصب لانتزاع حرف خافض وقیل یخفض فتکون الکسرة دالة علی المحذوفة وکذا اذا قال للہ فی المختار لان الباء تبدل بها قال اللہ تعالی آمنتم له ای آمنتم به وقال ابوحنیفة رح اذا قال وحق اللہ فلیس بحالف وهو قول محمد رح واحدی الروایتین عن ابی یوسف رح وعنه روایة اخری انه یکون یمینا لان الحق من صفات اللہ تعالی وهو حقیة فصار کانه قال واللہ الحق والحلف به متعارف ولهما انه یراد به طاعة اللہ تعالی اذ الطاعات حقوقه فیکون حلفا بغیر اللہ قالوا لو قال والحق یکون یمینا ولو قال حقا لا یکون یمینا لان الحق من اسماء اللہ تعالی والمنکر یراد به تحقیق الوعد - اور کبھی حرف قسم کو پوشیدہ کر دیتے ہیں تو بھی حلف ہو جائیگی جیسے عربی میں کہا اللہ لا افعل کذا یعنی واللہ کیونکہ عرب کی عادت ہے کہ اختصار کے واسطے حرف حذف کر دیتے ہیں پھر بعض نے کہا کہ جب حذف کیا تو زبر کر کے نصب دیا جائے کیونکہ زیر دینے والا حرف نکال لیا گیا اور بعض نے کہا کہ زیر باقی رکھا جائے تاکہ دلیل ہو کہ یہاں حرف قسم محذوف ہے اور اسی طرح اگر اسنے عربی میں کہا للہ لا افعل کذا تو بھی قول مختار پر یہ قسم ہے کیونکہ باء کو لام سے تبدیل کر دیتے ہیں چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا آمنتم له یعنی آمنتم به اور امام ابوحنیفہ نے کہا کہ اگر اسنے قسم کھائی وحق اللہ تو یہ قسم نہیں ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف سے ایک روایت بھی ہے اور دوسری روایت میں کہا کہ قسم ہے کیونکہ حق بھی اللہ تعالی کی صفات میں سے ہے یعنی اللہ تعالی کا حق ہونا پس گویا اسنے کہا کہ واللہ الحق اور اس لفظ سے قسم رائج ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق کے لفظ سے اللہ تعالی کی طاعت مراد ہوتی ہے کیونکہ طاعات اللہ تعالی کے حقوق ہیں تو یہ غیر الہی کی قسم ہوئی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر اسنے کہا کہ والحق تو یہ قسم ہوگی اور اگر کہا کہ حقا تو یہ قسم نہوگی کیونکہ الحق الف لام کے ساتھ تو اللہ تعالی کے ناموں میں سے ہے اور بدون الف لام کے اس سے وعدے کی تحقیق مراد ہوتی ہے ف اور اگر کہا کہ اللہ اللہ لا افعل کذا تو یہ قسم ہے - عنایہ - ولو قال اقسم او اقسم باللہ او احلف او احلف باللہ او اشهد او اشهد باللہ فهو حالف لان هذه الالفاظ مستعملة فی الحلف وهذه الصیغة للحال حقیقة وتستعمل للاستقبال بقرینة فجعل حالفا فی الحال والشهادة یمین قال اللہ تعالی قالوا نشهد انک لرسول اللہ ثم قال اتخذوا ایمانهم جنة والحلف باللہ هو المعهود المشروع وبغیره محظور فصرف الیه ولهذا قیل لا یحتاج الی النیة وقیل لا بد منها لاحتمال العدة والیمین بغیر اللہ - اور اگر اسنے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں کہ ایسا کرونگا یا کہا کہ اللہ تعالی کی قسم کھاتا ہوں یا حلف کرتا ہوں یا اللہ تعالی کے ساتھ

Marfat.com

حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ شہادت دیتا ہون کہ ایسا کرونگا تو وہ حالف ہو جائیگا کیونکہ یہ الفاظ حلف
مین مستعمل ہین اور عربی زبان مین اقسم یا احلف یا اشہد کا صیغہ درحقیقت زمانہ حال کے واسطے ہی اور استقبال کے واسطے کسی قرینہ
کے ساتھ مجازاً مستعمل ہوتا ہی تو وہ فی الحال قسم کھانے والا قرار دیا گیا اور شہادت کا لفظ بھی قسم ہوتا ہی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا قالوا
نشہد انک لرسول اللہ یعنی منافقون نے کہا کہ ہم قسم کھاتے ہین کہ بیشک آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہین یعنی شہادت کو قسم قرار دیا
بدلیل اسکے کہ پھر آگے فرمایا اتخذوا ایمانہم جنۃ یعنی ان منافقون نے اپنی قسمون کو ڈھال بنا لیا ہی یعنے تاکہ انپر جہاد نہ کیا جائے پھر
حال قسم کھاتا ہون یا حلف کرتا ہون یا شہادت دیتا ہون اسواسطے حالف ہوا کہ حلف اللہ تعالیٰ کے ساتھ مین معہود شرعی ہی اور غیر
کے ساتھ مین ممنوع ہی تو قسم شرعی کی طرف پھیرا گیا اور اسی واسطے کہا گیا کہ کچھ نیت کی ضرورت نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ نیت ضرور
ہی کیونکہ اسمین وعدہ کا اور سوائے اللہ کے غیر کی قسم کھانے کا احتمال ہی۔ **ولو قال بالفارسیۃ سوگند میخورم بخدائے**
یکون یمینا لانہ للحال ولو قال سوگند خورم قیل لایکون یمینا ولو قال بالفارسیۃ سوگند خورم بطلاق زنم لایکون
یمینا لعدم التعارف قال رح وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ ایمن اللہ وہو
جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم صلۃ کالواو والحلف باللفظین متعارف ۔ اور اگر اسنے فارسی مین کہا کہ سوگند
میخورم بخدائے یعنی مین خدا کی قسم کھاتا ہون تو یہ قسم ہوگی کیونکہ میخورم صیغہ حال ہی اور اگر کہا کہ سوگند خورم تو بعض نے فرمایا کہ یہ قسم
نہوگی یعنے اسکے معنی ہین کہ قسم کھاؤن تو صیغہ استقبال ہی اور اگر فارسی مین کہا کہ سوگند خورم بطلاق زنم یعنے قسم کھاؤن اپنی زوجہ
کی طلاق کی تو یہ قسم نہوگی کیونکہ رواج نہین ہی اور شیخ مصنف نے کہا اسی طرح اگر عربی مین کہا لعمر اللہ وایم اللہ کیونکہ عمر اللہ یعنی
بقاء الٰہی اور ایم اللہ کے معنی ایمن اللہ تو غیر متعارف ہونے سے قسم نہین ہی اور بعض نے کہا کہ قسم ہی کیونکہ ایم اللہ کے معنے
واللہ کے ہین اور ایم مثل واو کے صلہ ہی اور عمر اللہ یعنی واللہ ہی اور ان دونون لفظون سے قسم کھانا متعارف ہی **ف**
تعارف مین تامل ہی کیونکہ شاید تشبیہ کی وجہ سے استعمال متروک ہی اور جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا لعمرک انہم لفی سکرتہم یعمہون۔ تو اسپر
قیاس نہین ہو سکتا۔م۔ ولیکن مختار یہ ہی لعمر اللہ وایم اللہ وعہد اللہ ومیثاق اللہ سے قسم ہو جائیگی چنانچہ کتاب مین فرمایا۔
وکذا قولہ وعہد اللہ ومیثاقہ لان العہد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعہد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العہد
اور اسی طرح عہد اللہ ومیثاق اللہ کی قسم بھی حلف ہی کیونکہ عہد قسم ہی اللہ تعالیٰ نے فرمایا واوفوا بعہد اللہ اور میثاق بمعنی
عہد ہی۔ **وکذا اذا قال علی نذر او نذر اللہ لقولہ علیہ السلام من نذر نذرا ولم یسم فعلیہ کفارۃ یمین** ۔ اور اسی طرح
اگر اسنے کہا کہ مجھپر نذر ہی یا مجھپر نذر اللہ ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کوئی نذر کی اور
اسکو بیان نہ کیا تو اسپر قسم کا کفارہ لازم ہی **ف** اسکو ابو داؤد وابن ماجہ نے حدیث ابن عباس سے روایت کیا اور ترمذی نے
حدیث عقبہ ابن عامر کی حدیث روایت کی کہ نذر کو جب بیان نکرے تو اسکا کفارہ وہی ہی جو قسم کا کفارہ ہی وقال حدیث حسن صحیح
اور ابن عباس نے حدیث روایت کی کہ جسنے کوئی نذر کی اور نام نہ لیا یعنے جس چیز کی نذر ہی وہ بیان نہ کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم
ہی اور جسنے معصیت کی نذر کی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی اور جسنے ایسی نذر کی جسکی طاقت نہین رکھتا ہی تو کفارہ اسکا کفارہ قسم ہی
رواہ ابو داؤد ونسائی اور یہ حدیث ابن عباس کا قول بھی مروی ہی اور بعض علماء نے کہا کہ نذر معصیت مین کفارہ نہین ہی بدلیل
حدیث بخاری کہ جو شخص معصیت کرنے کی نذر کرے وہ معصیت نکرے اور بدلیل حدیث عمران ابن حصین کہ نذر معصیت کی وفا نہین
ہوتی رواہ مسلم اور اسکا جواب یہ ہی کہ ان دونون حدیثون مین آپ نے نذر معصیت پوری کرنے سے ممانعت فرمائی ہی اور کفارہ کی
نفی نہین کی ہی تو حدیث ابن عباس سے کفارہ ثابت ہوا اور دوسری حدیث مین آیا کہ معصیت مین نذر نہین اور کفارہ اسکا کفارہ
قسم ہی اس حدیث کو امام طحاوی نے صحیح کہا۔م۔ف۔ع۔ **وان قال ان فعلت کذا فہو یہودی او نصرانی او کافر یکون**

Marfat.com

یمینا لانہ لما جعل الشرط علما علی الکفر فقد اعتقدہ واجب الامتناع وقد امکن القول بوجوبہ لغیرہ بجعلہ یمینا کما نقول فی تحریم الحلال ولو قال ذلک لشیٔ قد فعلہ فہو الغموس ولا یکفر اعتبارا بالمستقبل وقیل یکفر لانہ تنجیز معنی کما اذا قال ہو یہودی والصحیح انہ لا یکفر فیہما ان کان یعلم انہ یمین فان کان عندہ انہ یکفر بالحلف یکفر فیہما لانہ رضی بالکفر حیث اقدم علی الفعل - اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ اگر وہ ایسا کرے تو وہ یہودی یا نصرانی یا کافر ہے یعنے اپنے آپ کو کہا تو یہ قسم ہو جائیگی کیونکہ جب اُسنے شرط کو کفر پر علامت قرار دیا تو اُسنے یہ اعتقاد کر لیا کہ جس چیز پر قسم کھائی ہے اُس سے باز رہنا واجب ہے اور بیان یہ کہنا ممکن ہے کہ ایسا واجب ہونا بوجہ دوسری چیز کے ہے یعنی بوجہ اس قول کے ہے اسطرح کہ اس قول کو قسم قرار دیا جائے یعنی اگرچہ یہ چیز بذات خود حلال ہے لیکن بوجہ اس قسم کے حرام ہو گئی جیسے تم کہتے ہو کہ حلال چیز کو حرام کر لینا یہی قسم کے معنے ہیں اور اگر اُسنے ایسا کلمہ کسی شے کے واسطے کہا ہو جسکو وہ کر چکا ہے تو یہ غموس ہے جسمیں ہمارے نزدیک اسمین کفارہ نہیں ہے بلکہ توبہ کرے اور مستقبل پر قیاس کر کے اسکو کافر نہیں کہا جائیگا یعنی اُسنے شرط و جزا واسطے زمانہ آیندہ کے رکھی ہے اور بعض نے کہا کہ کافر ہو جائیگا کیونکہ اسکے معنے فی الحال کے ہیں جیسے کہ اگر وہ اپنے آپ کو کہے کہ وہ یہودی ہے تو کافر ہو جاتا ہے اور صحیح یہ ہے کہ خواہ زمانہ ماضی میں کر چکا ہو یا آیندہ کرے کسی صورت میں کافر نہوگا بشرطیکہ وہ یہ جانتا ہو کہ یہ صرف قسم ہے اور اگر اُسکے اعتقاد میں یہ بات ہو کہ ایسی حلف سے کافر ہو جاتا ہے تو زمانہ ماضی یا مستقبل دونوں صورتوں میں کافر ہو جائیگا کیونکہ جب اُسنے یہ فعل کرنے پر اقدام کیا تو کفر پر راضی ہو گیا اور کفر پر راضی ہونا کفر ہے - ولو قال ان فعلت کذا فعلیہ غضب اللہ او سخط اللہ فلیس بحالف لانہ دعا علی نفسہ ولا یتعلق ذلک بالشرط ولانہ غیر متعارف اور اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو مجھپر اللہ کا غضب یا ناراضی ہے تو وہ حالف نہوگا کیونکہ یہ اپنے اوپر بددعا ہے اور شرط سے اسکا تعلق نہیں اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں - وکذا اذا قال ان فعلت کذا فانا زان او سارق او شارب خمر او آکل ربوا لان حرمۃ ہذہ الاشیاء تحتمل النسخ والتبدیل فلم یکن فی معنی حرمۃ الاسم ولانہ لیس بمتعارف - اور اسی طرح اگر اُسنے کہا کہ اگر میں ایسا کروں تو میں زناکار یا چور یا شراب خوار یا سود خوار ہوں تو بھی قسم نہیں ہے کیونکہ ان چیزوں کا حرام ہونا قابل نسخ و تبدیل ہے تو حرمت اسم الٰہی کے معنے میں نہوگا اور اسلیے کہ ایسی قسم رائج نہیں ہے ف - اور تبدیل کے معنے یہ ہیں کہ مثلاً جس عورت سے زنا حرام ہے اگر اُس سے نکاح کر لیا جائے تو حلال ہو جائے تو وہ قابل تبدیل ہے اور سود دار الاسلام میں حرام ہے لیکن حربی کافرون سے دار الحرب میں لینا جائز ہے پس اگرچہ سود یا زنا کی حرمت نسخ نہیں ہوئی اور نہوگی لیکن وہ اپنی ذات میں اس قابل ضرور ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہر حال میں ہر جگہ واجب ہے وہ نسخ یا تبدیل کے قابل نہیں ہے م - اگر کئی قسمیں کھائیں تو اُسیقدر متعدد کفارے لازم ہونگے خواہ مجلس واحد ہو یا کئی مجلسیں ہوں اگر کہے کہ وہ یہودی ہے وہ نصرانی ہے اگر ایسا کرے تو یہ دو قسم ہیں اسی طرح واللہ واللہ یا واللہ والرحمن بھی دو قسم ہیں یہی اصح ہے اور اگر عطف کے ساتھ کہے یعنی واللہ اور والرحمن تو بالاتفاق دو قسم ہیں اگر کسی نے کہا کہ مجھے اپنی زندگی کی قسم یا تیری زندگی یا تیرے سر کی قسم تو خوف ہے کہ وہ کافر ہوگا اور اگر اس قسم کے پورے کرنے کا اعتقاد کرے یعنی مجھے اسکا پورا کرنا واجب ہے تو کافر ہو جائیگا اگر کہا کہ اللہ جانتا ہے کہ میں نے ایسا کیا یا میں اللہ کو شاہد کرتا ہوں کہ ایسا کیا یا نہیں کیا یا اللہ کو شاہد کر کے گواہی دے حالانکہ وہ جھوٹا ہے تو شامی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک کافر ہوگا اور شمنی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا سفت جد

فصل - فی الکفارۃ - فصل در بیان کفارۂ قسم

قال کفارۃ الیمین عتق رقبۃ یجزئ فیہا ما یجزئ فی الظہار - قدوری نے فرمایا کہ کفارۂ قسم ایک بردہ کا آزاد کرنا ہے اور اسمین بھی ویسا ہی بردہ جائز ہو جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں ہوتا ہے - وان شاء کسا عشرۃ مساکین کل واحد ثوبا فما زاد وادناہ ما یجوز فیہ الصلوۃ وان شاء اطعم عشرۃ مساکین کالاطعام فی کفارۃ الظہار والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیۃ وکلمۃ او للتخییر فکان الواجب احد الاشیاء الثلثۃ - اور اگر چاہے تو دس مسکینوں کو لباس دیدے ہر ایک کو ایک کپڑا دے یا زیادہ دے اور کم سے کم اسقدر ہے کہ جسمیں

تار جائز ہو جائے اور اگر چاہے دس مسکینون کو کھانا دیوے جیسے کفارۂ ظہار مین کھانا دیا جاتا ہے اور اصل اسمین قولہ تعالیٰ فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین الآیہ ہے اور حرف یا اسمین اختیار دینے کے واسطے ہے یعنی چاہو کھانا دو یا کپڑا دو یا بردہ آزاد کرو بس ان تین چیزون مین سے ایک چیز واجب ہے۔ قال فان لم یقدر علی احد الاشیاء الثلثۃ صام ثلثۃ ایام متتابعات وقال الشافعی رح یخیر لاطلاق النص ولنا قراءۃ ابن مسعود رض فصیام ثلثۃ ایام متتابعات وہی کالخبر المشہور ثم المذکور فی الکتاب فی بیان ادنی الکسوۃ مروی عن محمد وعن ابی یوسف وابی حنیفۃ رح ان ادناہ ما یستر عامۃ بدنہ حتی لا یجوز السراویل وہو الصحیح لان لابسہ یسمی عریانا فی العرف لکن ما لا یجزیہ عن الکسوۃ یجزیہ عن الطعام باعتبار القیمۃ۔ اور اگر ان تین چیزون مین سے کسی پر قادر نہو تو پے در پے تین روزے رکھے اور امام شافعی نے کہا کہ روزون مین اسکو اختیار ہے یعنی چاہے پے در پے رکھے اور چاہے متفرق رکھے کیونکہ نص مطلق ہے یعنی اُسمین پے درپے کی قید نہین ہے اور ہماری دلیل قرأت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے فصیام ثلثۃ ایام متتابعات یعنی اس قرأت مین متتابعات کی قید ہے اور یہ قرأت مثل حدیث مشہور کے ہے یعنی اس سے قرآن پر زیادتی کرنا جائز ہے پھر کتاب مین جو ادنی درجہ کپڑے کا ذکر کیا وہ امام محمد سے مروی ہے اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف نے کہا کہ ادنی درجہ کپڑے کا اسقدر ہے جو اکثر بدن کو چھپاوے حتی کہ خالی پائجامہ نہین جائز ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خالی پائجامہ پہننے والے کو عرف مین ننگا کہتے ہین لیکن جس مال سے کہ لباس ادا نہو اُس سے طعام دیدینا بلحاظ قیمت کے ادا ہو جائیگا ف۔ یعنی مثلاً اسکے پاس دو روپیہ ہین جنسے دس آدمیون کا کھانا بخوبی ہو سکتا ہے اور لباس مین تین روپیہ صرف ہوتے ہین اور اُسنے لباس کی نیت سے دس مسکینون کو دو روپیہ دیے تو لباس ادا نہوگا مگر کھانے کی قیمت اُنکو پہونچکر طعام سے کفارہ ادا ہو جائیگا لیکن یہ اُسوقت ہے کہ جب طعام کی جگہ طعام کی قیمت دینا جائز ہو جیساکہ ہمارا مذہب ہے۔ وان قدم الکفارۃ علی الحنث لم یجزہ وقال الشافعی رح یجزیہ بالمال لانہ اداہا بعد السبب وہو الیمین فاشبہ التکفیر بعد الجرح ولنا ان الکفارۃ لستر الجنایۃ ولا جنایۃ ہہنا والیمین لیست بسبب لانہ مانع غیر مفض بخلاف الجرح لانہ مفض۔ اور اگر اُسنے حانث ہونے سے پہلے کفارہ دیدیا تو جائز نہین ہوگا اور شافعی نے کہا مال سے کفارہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اُسمین سبب کفارہ یعنی قسم موجود ہو جانے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے تو ایسا ہوگیا کہ جیسے کسی کو زخمی کرنے کے بعد مرنے سے پہلے کفارہ کا بردہ آزاد کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جرم چھپانے کے واسطے کفارہ ہوتا ہے اور یہان قسم توڑنے سے پہلے کوئی جرم نہین اور قسم کچھ کفارہ کا سبب نہین ہے کیونکہ وہ روکنے والی ہے نہ پہونچانے والی یعنی قسم اسواسطے ہوتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے اور اسواسطے نہین ہوتی کہ توڑ کر کفارہ دے تو قسم کوئی کفارہ تک پہونچانے والا سبب نہین ہے بخلاف زخم کے کہ وہ موت تک پہونچا دیتا ہے ف۔ یعنی زخمی کرنے مین مجروح کی موت سے پہلے کفارہ دینا اسوجہ سے جائز ہوا ہے کہ زخم کاری کا انجام موت ہوتی ہے بخلاف قسم کے کہ اسکا انجام کچھ کفارہ نہین ہے کیونکہ اگر اُسنے عمر بھر اپنی قسم پوری رکھی تو اُسپر کچھ کفارہ لازم نہین ہوگا اور واضح ہو کہ اگر حانث ہونے سے پہلے اُسنے اپنا کفارہ دیدیا تو وہ اگرچہ کفارہ نہوگا لیکن صدقہ ہوگیا۔ ثم لا یسترد من المسکین لوقوعہ صدقۃ۔ پھر وہ اس مال کو مسکین سے واپس نہین لے سکتا کیونکہ وہ صدقہ ہوگیا ف۔ اور صدقہ کا واپس لینا جائز نہین ہے۔ قال ومن حلف علی معصیۃ مثل ان لا یصلی او لا یکلم اباہ او لیقتلن فلانا ینبغی ان یحنث نفسہ ویکفر عن یمینہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین ورای غیرہا خیرا منہا فلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ولان فیما قلناہ تفویت البر الی جابر وہو الکفارۃ ولا جابر للمعصیۃ فی ضدہ۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی معصیت پر قسم کھائی مثلاً یہ کہ وہ نماز نہین پڑھیگا یا وہ اپنے باپ سے کلام نہین کریگا یا فلان شخص کو قتل کریگا تو سزاوار ہے کہ خود حانث ہو جائے اور اپنی قسم کا کفارہ دیوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور اسکے سوا

دوسری بات بہتر دیکھی تو جسکو بہتر دیکھتا ہے وہ کرے پھر اپنی قسم کا کفارہ دیدے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ جو صورت ہمنے بیان
کی یعنی اگر قسم پوری کرنا جاتا رہتا ہے تو کفارہ سے اسکا جبر نقصان ہوجاتا ہے اور اسکے برخلاف یعنی معصیت پر عمل کرنے میں سوائے نقصان
کے تلافی کچھ نہیں ہے۔ واذا حلف الکافر ثم حنث فی حال کفرہ او بعد اسلامہ فلا حنث علیہ لانہ لیس باہل للیمین
لانہا تنعقد لتعظیم اللہ تعالٰی ومع الکفر لا یکون معظما ولا ہو اہل للکفارۃ لانہا عبادۃ۔ اور اگر کافر نے قسم کھائی ہو پھر
حالت کفر میں یا مسلمان ہونے کے بعد قسم توڑے تو اسپر کچھ نہیں ہے کیونکہ قسم کھانے کے وقت اسکو قسم کھانے کی لیاقت نہیں تھی کیونکہ
قسم تو اللہ تعالٰی کی تعظیم کے لیے کھائی جاتی ہے اور کفر کے ساتھ اسکو تعظیم کی لیاقت نہیں ہے اور نہ وہ کفارہ کی لیاقت رکھتا ہے کیونکہ کفارہ
عبادت ہے۔ ومن حرم علی نفسہ شیئا مما یملکہ لم یصر محرما وعلیہ ان استباحہ کفارۃ یمین وقال الشافعی رح لا کفارۃ
علیہ لان تحریم الحلال قلب المشروع فلا ینعقد بہ تصرف مشروع وہو الیمین ولنا ان اللفظ ینبئ عن اثبات الحرمۃ
وقد امکن اعمالہ بثبوت الحرمۃ لغیرہ باثبات موجب الیمین فیصار الیہ ثم اذا فعل مما حرمہ قلیلا او کثیرا حنث ووجبت
الکفارۃ وہو المعنی من الاستباحۃ المذکورۃ لان التحریم اذا ثبت تناول کل جزء منہ۔ اگر کسی نے اپنے اوپر ایسی چیز
حرام کی جسکا وہ مالک ہے تو وہ شے اپنی ذات سے اسپر حرام نہ ہوجائیگی لیکن جب وہ اسکے ساتھ مباح کا برتاؤ کرے تو اسپر کفارہ قسم لازم
ہوگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اسپر کفارہ نہیں ہے کیونکہ حلال کو حرام کرلینا شرع کو الٹنا ہوا تو اسکی وجہ سے قسم منعقد نہ ہوگی جو شرعی
تصرف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ سے حرمت ثابت کرنا نکلتا ہے اور اسکے موافق عمل کرنا ممکن ہے یعنی جب اسنے کہا کہ یہ چیز مجھ پر حرام
ہے تو بدون شرعی مخالفت کے اسپر عمل اس طرح ممکن ہے کہ حرمت ثابت کیجائے مگر حرمت ذاتی نہیں بلکہ مقتضائے قسم لہذا یہ قسم قرار دیا جائیگا
پھر اسنے جس چیز کو حرام کیا ہے اگر اسکو تھوڑا یا بہت عمل میں لایا تو قسم ٹوٹے اور کفارہ واجب ہوا اور مباح کا معاملہ کرنے سے یہی
مراد ہے کیونکہ حرام کرنا جب ثابت ہوا تو اس چیز کے ہر جزو کو شامل ہوگیا۔ ولو قال کل حل علی حرام فہو علی الطعام والشراب
الا ان ینوی غیر ذلک والقیاس ان یحنث کما فرغ لانہ باشر فعلا مباحا وہو التنفس ونحوہ وہذا قول زفر رح وجہ
الاستحسان ان المقصود وہو البر لا یحصل مع اعتبار العموم واذا سقط اعتبارہ ینصرف الی الطعام والشراب
لانہ یستعمل فیما یتناول عادۃ ولا یتناول المرأۃ الا بالنیۃ لاسقاط اعتبار العموم واذا نواہا کان ایلاء
ولا تصرف الیمین عن الماکول والمشروب وہذا کلہ جواب ظاہر الروایۃ ومشایخنا رح قالوا یقع بہ الطلاق عن
غیر نیۃ لغلبۃ الاستعمال وعلیہ الفتوی وکذا ینبغی فی قولہ حلال بروی حرام للعرف واختلفوا فی قولہ ہرچہ بدست
راست گیرم بروی حرام انہ ہل تشترط النیۃ والاظہر انہ یجعل طلاقا من غیر نیۃ للعرف۔ اور اگر اسنے کہا کہ ہر حلال مجھ پر
حرام ہے تو یہ قسم صرف کھانے اور پینے کی چیزوں پر واقع ہوگی مگر آنکہ اسکے سوا دوسری چیزوں کی بھی نیت کرے اور قیاس تو یہ چاہتا تھا
جیسے ہی وہ قسم سے فارغ ہوا ہے اسی وقت حانث ہوجائے کیونکہ اسنے فی الفور ایک مباح فعل کیا یعنی سانس لینا اور مثل اسکے
اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو کتاب میں مذکور ہوا یہ استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قسم کا مقصود یہ تھا کہ وہ پوری کیجائے اور لیکن
عموم ہر چیز کا اعتبار کرنے سے یہ مقصود یعنی پورا کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عموم کا اعتبار ساقط ہوا تو رواج کی وجہ سے صرف کھانے اور
پینے کی چیزوں پر رکھا جائیگا کیونکہ ایسا کلام انہیں چیزوں میں مستعمل ہوتا ہے جو عادت کے طور پر مستعمل کیجائیں اور یہ لفظ زوجہ کو شامل
نہیں ہوگا مگر جبکہ نیت ہو کیونکہ عموم چیزوں کا اعتبار تو ساقط ہوگیا اور اگر اسنے عورت کی نیت کی ہو تو یہ ایلاء ہوجائیگا اور باوجود
اسکے کھانے پینے کی چیزوں سے یہ قسم ساقط نہ ہوگی اور یہ سب ظاہر الروایۃ کا حکم ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا یعنی مشائخ بلخ نے
کہا کہ اگر اسنے ہر حلال اپنے اوپر حرام کہنے میں اپنی زوجہ کی بھی نیت کی ہو تو بلا نیت طلاق واقع ہوجائیگی کیونکہ اسی معنی میں غالب
استعمال ہوگیا ہے اور اسی پر فتوی ہے اسی طرح اگر اسنے فارسی میں کہا کہ حلال بروے حرام یعنی حلال اسپر حرام ہے تو زوجہ پر طلاق واقع

Marfat.com

ہو جائیگی کیونکہ یہی عرف ہی اور اگر اُسنے کہا کہ ہرچہ بر دست راست گیرم بروے حرام یعنی جو کچھ دہنے ہاتھ برلے اُسپر حرام ہی تو مشائخ نے اسمین اختلاف کیا کہ آیا نیت شرط ہی یا نہین اور اظہر یہ ہی کہ بغیر نیت کے طلاق قرار دیجائے کیونکہ یہی عرف ہی۔ ومن نذر نذرا مطلقا فعلیہ الوفاء لقولہ علیہ السلام من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمی - اگر کسی نے نذر مطلق کی یعنے بدون کسی شرط و قید کے تو اُسپر پورا کرنا واجب ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے نذر کی اور بیان کر دی تو جو کچھ بیان کیا اُسکو ادا کرنا واجب ہی ف۔ یہ حدیث غریب ہی اور احادیث اس بارہ مین بہت ہین از انجملہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ جسکے آخر مین ہی کہ آپ نے فرمایا کہ تو اُسکا قرضہ ادا کرتا اُسنے عرض کیا کہ ہان تو فرمایا کہ دین الٰہی ادا کرنے کا زیادہ مستحق ہی یعنی ادائے دین زیادہ واجب الادا ہی رواہ البخاری اور حدیث مین ہی کہ مین نے زمانۂ جاہلیت مین یہ نذر کی تھی کہ ایک رات مسجد الحرام مین اعتکاف کرون تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نذر وفا کر رواہ البخاری والمسلم اور حدیث مین ہی کہ معصیت مین نذر کی وفا نہین ہی۔ رواہ المسلم اور حدیث مین ہی کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین نے نذر کی تھی کہ آپ کی موجودگی مین دف بجاؤن فرمایا کہ اپنی نذر ادا کرے رواہ ابو داؤد اسمین دلیل ہی کہ دف ممنوع نہین ہی اسی واسطے نکاح وغیرہ مین دف سے اعلان کا حکم ہی اور حدیث مین ہی جسنے اللہ تعالے کی فرمانبرداری کی نیت کی تو وہ فرمانبرداری کرے اور جسنے اُسکی نافرمانی کی نیت کی وہ اُسکی نافرمانی نکرے۔ رواہ البخاری ان عارف - وان علق النذر بشرط فوجد الشرط فعلیہ الوفاء بنفس النذر لاطلاق الحدیث ولان المعلق بشرط کالمنجز عندہ وعن ابی حنیفۃ رح انہ رجع عنہ وقال اذا قال ان فعلت کذا فعلے حجۃ او صوم سنۃ او صدقۃ مال املکہ اجزاہ من ذلک کفارۃ یمین وہو قول محمد رح ویخرج عن العہدۃ بالوفاء بما سمے ایضا وہذا اذا کان شرطا لا یریدکونہ لان فیہ معنی الیمین وہو المنع وہو بظاہرہ نذر فیتخیر ویمیل الے ای الجہتین شاء بخلاف اذا کان شرطا یرید کونہ کقولہ ان شفی اللہ مریضے لانعدام معنی الیمین فیہ وہو المنع وہذا التفصیل ہو الصحیح - اور اگر اُسنے نذر کو کسی شرط سے معلق کیا یعنے مثلاً بیمار کو شفا ہو جائے تو حج واجب ہی پھر شرط پائی گئی تو نذر کا وفا واجب ہی کیونکہ اطلاق حدیث اسکو بھی شامل ہی اور اسلیے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرطیہ نذر کرنا مانند بغیر شرط کے ہی اور یہ بھی روایت ہی کہ امام نے اس سے رجوع کیا اور کہا کہ اگر کسی نے کہا کہ جب مین ایسا کرون تو مجھپر حج یا ایک سال کے روزے یا صدقہ ایسے مال کا جسکا مین مالک ہون واجب ہی تو اسمین کفارۂ قسم دیدینا کافی ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہی اور اگر وہی چیز پوری کر دی کہ جو بیان کی یعنی حج یا روزہ وغیرہ تو بھی عہدۂ قسم سے نکل جائیگا اور یہ بات اُسوقت ہی کہ جب یہ شرط ایسی ہو جسکا ہونا نہین چاہتا یعنی مثلاً اگر مین شراب پیون حالانکہ شراب پینا نہین چاہتا ہی تو یہ قسم ہی کیونکہ اسمین قسم کے معنے یعنی باز رہنا موجود ہی اور ظاہر لفظ مین البتہ نذر ہی پس اُسکو اختیار دیدیا گیا کہ چاہے کفارہ دیوے اور چاہے جو کچھ بیان کیا ہی وہی پورا کرے کیونکہ ایک جہت سے وہ قسم ہی اور ایک جہت سے وہ نذر ہی تو اُسکو اختیار ہی کہ جس جانب چاہے جاوے بخلاف اسکے اگر شرط ایسی ہو جسکا ہونا چاہتا ہی مثلاً کہا کہ اگر اللہ میرے بیمار کو شفا دیوے تو مجھپر حج یا روزہ یا صدقہ ہی تو یہ فقط نذر ہی کیونکہ اسمین قسم کے معنے نہین ہین یعنی باز رہنا نہین پایا جاتا ہی اور یہی تفصیل صحیح ہی ف۔ یعنی اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا چاہتا ہی تو وہ فقط نذر ہی اور اگر ایسی شرط ہو جسکا ہونا نہین چاہتا تو باز رہنا پایا گیا پس ایک راہ سے نذر ہی اور ایک راہ سے قسم ہی تو چاہے نذر ادا کرے یا کفارۂ قسم دیوے۔ قال ومن حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ متصلا بیمینہ فلا حنث علیہ لقولہ علیہ السلام من حلف علی یمین وقال ان شاء اللہ فقد بر فی یمینہ الا انہ لا بد من الاتصال لانہ بعد الفراغ رجوع ولا رجوع فی الیمین - قدوری نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور قسم سے ملا کر انشاء اللہ تعالے کہا وہ حانث نہ ہوگا یعنی کبھی حانث نہین ہو سکتا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی اور کہا کہ انشاء اللہ تعالے تو وہ اپنی قسم مین سچا ہو گیا رواہ احمد والاربعۃ وابن حبان

Marfat.com

اریکان انشاء اللہ تعالے ملا کر کہنا فقرہ ہو کیونکہ قسم سے فارغ ہو کر کہنا قسم سے رجوع ہو حالانکہ قسم سے رجوع جائز نہین ف۔ اور حضرت ابن عباس کہتے تھے کہ بعد قسم کے بھی استثنا جائز ہو اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھکر فرمایا کہ اللہ تعالے اُسکی گردن مارے یہ بات اُس شخص نے سُنکر عرض کی کہ یا رسول اللہ فی سبیل اللہ تو آپ نے فرمایا کہ فی سبیل اللہ پھر وہ شخص جہاد مین شہید کیا گیا۔ رواہ مالک۔ اور جمہور کے نزدیک بعد کو استثنا کرنا جائز نہین ہو اور حکایت ہو کہ ہارون رشید نے امام ابو حنیفہ کو بلا کر کہا کہ تم میرے دادا یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہ سے انشاء اللہ کے مسئلہ مین کیون مخالفت کرتے ہو امام نے کہا کہ اے خلیفہ میری مخالفت سے تمھاری خلافت قائم ہو خلیفہ نے کہا کہ یہ کیونکر ہو آپ نے فرمایا کہ جن لوگون نے تمسے بیعت کی ہو جب اُنکا جی چاہے انشاء اللہ کہکر تمھاری بیعت سے باہر ہو جائین خلیفہ نے متحیر ہو کر اُسکی تصدیق کی م ع۔

باب الیمین فی الدخول والسکنی

یہ باب داخل ہونے وسکونت کے بارہ مین قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ ومن حلف لا یدخل بیتا فدخل الکعبۃ او المسجد او البیعۃ او الکنیسۃ لم یحنث لان البیت ما اعد للبیتوتۃ وہذہ البقاع ما بنیت لہا۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ وہ بیت مین نہین داخل ہوگا اور بیت وہ مقام ہو جہان رات کو سوتے ہین پھر وہ کعبہ مین یا مسجد مین یا نصرانی گرجا یا یہودی کلیسہ مین داخل ہوا تو حانث نہوگا کیونکہ بیت تو وہ گھر ہو جو رات کو سونے کے واسطے بنایا گیا ہو اور یہ مکانات اسواسطے نہین بنائے گئے ہین ف۔ بیت وہ ہو جسمین چار دیواری اور چھت اور در بند ہو جو رات کے سونے کیلیے قرار دیا جاتا ہو۔ وکذا اذا دخل دہلیزا او ظلۃ باب الدار لما ذکرنا والظلۃ ما یکون علی السکۃ وقیل اذا کان الدہلیز بحیث لو اغلق الباب یبقی داخلا وہو مسقف یحنث لانہ یبات فیہ عادۃ۔ اسی طرح اگر دہلیز مین داخل ہوا یا سائبان مین جو گھر کے دروازے پر ہوتا ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ یہ بھی خوابگاہ نہیں ہین اور ظلہ وہ ہو جو کوچہ پر ہوتا ہو اور بعض نے فرمایا کہ اگر دہلیز ایسی ہو کہ جب اسکا دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ اندر داخل رہ جائے اور اُسپر چھت پٹی ہو تو وہ حانث ہو جائیگا کیونکہ ایسی ڈیوڑھی مین سونے کی عادت ہو ف۔ اور صحیح یہ کہ دہلیز مین سونے کی عادت نہین خواہ دروازہ سے باہر ہو یا اندر ہو البدائع م۔ لیکن ہمارے دیار مین اکثر سوتے ہین پس فتوی حانث ہونے پر چاہیے م۔ ظلہ وہ ہو جو دروازے پر بطور سائبان بناتے ہین یہی ذخیرہ ومضمرات مین مذکور ہوا اور جو مصنف نے ذکر کیا اُسکی توضیح یہ ہو کہ کوچہ کے دو گھرون کی دیوارون پر دھنیان رکھکر پاٹ دیتے ہین جسکو یہان چھتہ کہتے ہین ع۔ وان دخل صفۃ حنث لانہ یبنی للبیتوتۃ فیہ فی بعض الاوقات فصار کالشتوی والصیفی وقیل ہذا اذا کانت الصفۃ ذات حوائط اربعۃ وہکذا کانت صفافہم وقیل الجواب یجری علی اطلاقہ وہو الصحیح۔ اور اگر وہ صفہ مین داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ وہ بعض اوقات مین اکثر رات کو سونے کے واسطے بنایا جاتا ہو جیسے صفہ سرمائی یا صفہ گرمائی بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہو کہ صفہ کی چار دیوارین ہون اور اہل کوفہ کے صفہ ایسے ہی ہوتے تھے اور بعض نے فرمایا کہ جواب ہر حالت مین یہی ہو اور یہی قول صحیح ہو۔ ومن حلف لا یدخل دارا فدخل دارا خربۃ لم یحنث ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فدخلہا بعد ما انہدمت وصارت صحراء حنث لان الدار اسم للعرصۃ عند العرب والعجم یقال دار عامرۃ ودار غامرۃ وقد شہدت اشعار العرب بذلک فالبناء وصف فیہا غیر ان الوصف فی الحاضر لغو وفی الغائب معتبر۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ دار مین داخل نہوگا پھر وہ کھنڈل بغیر عمارت مین داخل ہوا تو حانث نہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مین اس دار مین داخل نہونگا پھر اُسکی عمارت منہدم ہو جانے کے بعد میدان مین داخل ہوا تو بھی حانث ہوگیا اسواسطے کہ عرب وعجم کے نزدیک دار اُس صحن میدان کا نام ہو جسپر عمارت بنائی جاتی ہو چنانچہ بولتے ہین کہ دار عامرہ یعنی عمارت بنا ہوا یعنی چلو دار غامرہ یعنی کھنڈل نہین بسا اور عرب کے

Marfat.com

اختیار کیا ہے شاید یہی سبب ہے دار کے واسطے عمارت ایک وصف ہے لیکن اتنی بات ہے کہ جس دار کی طرف اشارہ کیا ہے اسمیں وصف معتبر نہیں
ہے اور اگر نکرہ سے اوٹ ہو تو وصف معتبر ہے۔ **ولو حلف لا یدخل ہذہ الدار فخربت ثم بنیت اخری فدخلہا یحنث لما ذکرنا
ان الاسم باق بعد الانہدام** - اور اگر اسنے قسم کھائی کہ میں اس دار میں نہیں داخل ہونگا پھر وہ کھنڈل ہو گیا پھر دوبارہ بنایا گیا
پھر یہ شخص اسی میں داخل ہوا تو حانث ہو جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ منہدم ہو جانے کے بعد بھی دار کا نام باقی ہے **ف** ـــ صرف
وصف عمارت نہیں رہا۔ **وان جعلت مسجدا او حماما او بستانا او بیتا فدخلہ لم یحنث** - اور اگر بعد انہدام کے وہ مسجد بنایا گیا
یا حمام یا بستان یا بیت یعنی کوٹھری بنایا گیا پھر اس میں داخل ہوا تو حانث نہوگا۔ **لانہ لم یبق دارا لاعتراض اسم آخر علیہ**
کیونکہ وہ دار نہیں رہا اسلیے کہ اسپر دوسرا نام آگیا۔ **وکذا اذا دخلہ بعد انہدام الحمام واشباہہ لانہ لا یعود اسم الدار بہ**
اور اسی طرح اگر حمام وغیرہ منہدم ہو جانے کے بعد اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا کیونکہ حمام گر جانے سے اسپر دار ہونے کا نام عود
نہیں کریگا **ف** ـــ یعنی جب وہ مقام ایک نام سے مسمی ہو چکا یعنی حمام یا بستان مثلاً تو عمارت گرنے کے بعد بھی اسپر اصلی نام یعنی دار
کا اطلاق نہوگا۔ **وان حلف لا یدخل ہذا البیت فدخلہ بعد ما انہدم وصار صحرا لم یحنث** - اور اگر اسنے حلف کی کہ اس
بیت میں نہیں داخل ہوگا پھر اسکے منہدم ہو کر میدان ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو حانث نہیں ہوگا۔ **لزوال اسم البیت
لانہ لا یبات فیہ حتی لو بقیت الحیطان وسقط السقف یحنث لانہ یبات فیہ والسقف وصف فیہ** - اسواسطے کہ اس سے
بیت کا نام جاتا رہا کیونکہ اسمیں رات کو کوئی نہیں سو سکتا یہانتک کہ اگر دیواریں باقی ہوں اور چھت گری ہو تو حانث ہوگا کیونکہ
اسمیں رات کو بسر کی جاتی ہے اور چھت ہونا اسمیں وصف ہے۔ **وکذا اذا بنی بیتا آخر فدخلہ لم یحنث** - اور اسی طرح اگر دوسرا
گھر بنایا گیا پھر اسمیں داخل ہوا تو بھی حانث نہوگا۔ **لان الاسم لم یبق بعد الانہدام** - کیونکہ منہدم ہو جانے کے بعد اسپر
بیت کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ **قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار فوقف علی سطحہا حنث لان السطح من الدار
الا تری ان المعتکف لا یفسد اعتکافہ بالخروج الی سطح المسجد وقیل فی عرفنا لا یحنث** - اور جسنے قسم کھائی کہ
اس دار میں داخل نہیں ہوگا پھر باہر سے اسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث ہوگیا کیونکہ چھت اس دار میں سے ہے کیا نہیں دیکھتے کہ
مسجد کی چھت پر چڑھ جانے سے اعتکاف نہیں ٹوٹتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے رواج میں حانث نہیں ہوگا۔ **قال واذا
دخل دہلیزہا یحنث ویجب ان یکون علی التفصیل الذی تقدم** - اور اگر اس دار کی دہلیز یعنی ڈیوڑھی میں داخل ہوا
حانث ہو جائیگا لیکن اسمیں وہ تفصیل ہونا چاہیے جو پہلے بیان ہو چکی۔ **ف** ـــ یعنی اگر دروازہ بند کرنے سے وہ بھیتر ہو جائے اور
چھت ہو تو وہ حانث ہوگا اور اگر باہر رہے تو نہیں۔ **وان وقف فی طاق الباب بحیث اذا اغلق الباب کان خارجا
لم یحنث لان الباب لاحراز الدار وما فیہا فلم یکن الخارج من الدار** - اور اگر دروازے کے طاق محرابی میں کھڑا
ہوا اسطرح کہ اگر دروازہ بند کر دیا جائے تو وہ باہر رہجائے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ دروازہ اسواسطے ہوتا ہے کہ دار کو معہ اسکے
اسباب کے محفوظ کرے تو جو مقام کہ باہر ہو وہ دار میں سے نہوگا۔ **قال ومن حلف لا یدخل ہذہ الدار وہو فیہا لم یحنث
بالقعود حتی یخرج ثم یدخل استحسانا والقیاس ان یحنث لان الدوام لہ حکم الابتداء وجہ الاستحسان ان الدخول
لا دوام لہ لانہ انفصال من الخارج الی الداخل** - اور اگر قسم کھائی کہ اس دار میں داخل نہوگا حالانکہ وہ اسی میں موجود ہے
تو بیٹھے رہنے سے حانث نہوگا حتی کہ جب باہر چلا جائے پھر داخل ہو تو استحساناً حانث ہو جائیگا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ وہیں بیٹھنے
سے بھی حانث ہو جائے کیونکہ مداومت کرنے کو ابتدا کرنے کا حکم ہے یعنی برابر بیٹھے رہنا گویا از سر نو جانا ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے
کہ داخل ہونا ایسا فعل نہیں ہے کہ اسکے لیے دوام ہو کیونکہ خارج سے جدا ہو کر اندر آنا اسی کو داخل ہونا کہتے ہیں اگر ان میں
ہو جاتا ہے۔ **ولو حلف لا یلبس ہذا الثوب وہو لابسہ فنزعہ فی الحال لم یحنث وکذا اذا حلف لا یرکب ہذہ الدابۃ**

وہو راکبہا فنزل من ساعتہ لم یحنث وحلف لا یسکن ہذہ الدار وہو ساکنہا فاخذ فی النقلۃ من ساعتہ وقال زفر رح یحنث لوجود الشرط وان قل ولنا ان الیمین تعقد للبر فیستثنی منہ زمان تحققہ اور قسم کھائی کہ یہ کپڑا نہیں پہنونگا حالانکہ وہ اُسکو پہنے ہی ہے پھر اُسکو فی الحال اُتار دیا لیکن تھوڑی دیر میں اُتار سکتا تھا اُتارا تو حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس جانور پر سوار نہوگا حالانکہ اُسپر سوار ہی ہے پھر اسی وقت اُتر پڑا تو حانث نہوگا یا قسم کھائی کہ اس دار میں نہیں رہیگا حالانکہ اسی میں رہتا ہے پھر اسی وقت اسباب اٹھانا شروع کیا تو حانث نہوگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ شرط پائی گئی اگرچہ قلیل ہو تو یہ قیاس ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ آدمی اُسکو پورا کرے تو زمانہ تحقق اس سے مستثنا ہوگیا۔ فان لبث علی حالہ ساعۃ حنث لان ہذہ الافاعیل لہا دوام بحدوث امثالہا الا یری انہ یضرب لہا مدۃ یقال رکبت یوما ولبست یوما بخلاف الدخول لانہ لا یقال دخلت یوما بمعنی المدۃ والتوقیت ولو نوی الابتداء الخالص یصدق لانہ محتمل کلامہ۔ اور اگر ایک ساعت وہ اسی حالت پر رہا تو حانث ہوگا یعنی قسم کے بعد اگر وہ ایک ساعت تک وہ کپڑا پہنے رہا یا اُس جانور پر سوار رہا یا اُس گھر میں ساکن رہا تو حانث ہوگیا کیونکہ یہ کام ایسے ہیں کہ برابر باقی رہتے ہیں کیونکہ ہر ساعت اُسکے مثل پیدا ہوتے جاتے ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ان کاموں کی مدت مقرر کیجاتی ہے چنانچہ بولتے ہیں کہ تین دن بھر سوار رہا اور دن بھر پہنے بخلاف داخل ہونے کے چنانچہ یوں نہیں کہتے کہ میں دن بھر داخل ہوتا رہا اور اگر اُسنے یہ نیت کی ہو کہ خالص ابتدا نہ کرونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہیں ف یوں ہی اگر یہ نیت کی کہ میں یہ کپڑا اُتار کر پھر از سر نو نہیں پہنونگا یا جب اس سواری سے اُتر ونگا پھر نہیں سوار ہونگا تو اُسکی تصدیق ہوگی قال ومن حلف لا یسکن ہذہ الدار فخرج بنفسہ ومتاعہ واہلہ فیہا ولم یرد الرجوع الیہا حنث لانہ یعد ساکنا ببقاء اہلہ ومتاعہ فیہا عرفا فان السوقی عامۃ نہارہ فی السوق ویقول اسکن سکۃ کذا والبیت والمحلۃ بمنزلۃ الدار ولو کان الیمین علی المصر لا یتوقف البر علی نقل المتاع والاہل فیما روی عن ابی یوسف رح لانہ لا یعد ساکنا فی الذی انتقل عنہ عرفا بخلاف الاول والقریۃ بمنزلۃ المصر فی الصحیح من الجواب ثم قال ابو حنیفۃ رح لا بد من نقل کل المتاع حتی لو بقی وتد یحنث لان السکنی قد ثبت بالکل فیبقی ما بقی شئ منہ وقال ابو یوسف رح یعتبر نقل الاکثر لان نقل الکل قد یتعذر وقال محمد رح یعتبر نقل ما یقوم بہ کدخدائیتہ لان ما وراء ذلک لیس من السکنی قالوا ہذا احسن وارفق بالناس وینبغی ان ینتقل الی منزل آخر بلا تاخیر حتی یبر فان انتقل الی السکۃ او الی المسجد قالوا لا یبر دلیلہ فی الزیادات ان من خرج بعیالہ من مصرہ فما لم یتخذ وطنا آخر یبقی وطنہ الاول فی حق الصلوۃ کذا ہذا۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس گھر میں نہیں رہونگا پھر وہ خود نکل گیا اور اُسکا اسباب اور بال بچے اسی گھر میں ہیں اور وہ اس گھر میں آنے کا ارادہ نہیں رکھتا تو بھی وہ حانث ہوگیا کیونکہ اس مکان میں اُسکے بال بچے و اسباب ہونے سے عرف میں یہیں کا ساکن کہلائیگا چنانچہ بازاری آدمی تمام دن بازار میں رہتا ہے لیکن پوچھو تو وہی کہتا ہے کہ میں فلاں کوچہ میں رہتا ہوں اور بیت و محلہ کا حکم بمنزلہ دار کے ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ اس شہر میں نہ رہونگا تو قسم میں سچا ہونا بال بچے اور اسباب کو منتقل کرنے پر موقوف نہیں ہے جیسا کہ ابو یوسف سے مروی ہے کیونکہ جس شہر سے منتقل ہوگیا عرف میں وہاں کا رہنے والا نہیں شمار ہوتا ہے بخلاف اول صورت کے اور گاؤں کا حکم صحیح قول میں وہ بمنزلہ شہر کے ہے پھر امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ سچا ہونے کے واسطے دار میں سے پورا اسباب منتقل کرنا ضرور ہے حتی کہ اگر ایک میخ بھی دار میں رہگئی تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اس دار کی سکونت کل اسباب سے ثابت ہوئی تھی تو جب تک اس اسباب میں سے کچھ بھی باقی رہیگا وہاں کی سکونت باقی رہیگی اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اکثر حصہ کو منتقل کرلینا کافی ہے کیونکہ کبھی کل منتقل کرنا متعذر ہوجاتا ہے (اور یہی پر فتوی ہے کما فی الکافی) اور امام محمد نے فرمایا جسقدر اسباب سے خانہ داری کا انتظام پورا ہوسکتا ہے

Marfat.com

منتقل کرنا کافی ہے کیونکہ اس سے زیادہ اسباب کچھ اس سکونت مین داخل نہین ہے مشائخ نے فرمایا کہ یہ قول بہت خوب اور لوگون پر
زیادہ آسان ہے اور واضح ہو کہ اُسکو لازم یہ ہے کہ بدون تاخیر کے دوسرے سکان مین منتقل کرنا شروع کرے تاکہ قسم مین سچا ہو اور اگر اُسنے
اسباب کو گلی کوچہ یا مسجد مین منتقل کیا تو قسم مین سچا نہوگا اور زیادات مین اسکی دلیل یہ ہے کہ جو شخص اپنے عیال کو لیکر دوسرے شہر مین
گیا تو نماز کے حق مین اُسکا اول وطن باقی رہیگا جب تک کہ دوسرا وطن نہ بنا دے تو ایسا ہی یہان ہے ف یعنی اس گھر سے
منتقل ہو کر دوسرے گھر کو مسکن نہ بناوے تب تک پہلا گھر اُسکا مسکن رہیگا کیونکہ گلی کوچہ یا مسجد کسی کے واسطے مسکن نہین ہو سکتی
ہے قسم کھانے کہ اس مسجد مین نہین جائیگا اور بعد منہدم ہونے کے دوسری مسجد بنائی گئی پھر داخل ہوا تو حانث ہوا اور اگر منہدم ہو کر
گھر بنایا گیا پھر منہدم ہو کر مسجد بنائی گئی تو حانث نہوگا اور اگر اصل مسجد مین کچھ بڑھایا گیا اور زیادتی مین داخل ہوا تو حانث نہوگا
-ق ط- اور اگر قسم کھائے کہ مسجد مین نہ جائیگا پھر اُسکی چھت پر کھڑا ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ جمعی ہو اور اسی پر فتوی ہے ج- قسم کھائی
کہ اس گھر مین نجاؤنگا پھر سوار ہو کر یا پیدل گیا یا اُسکے کہنے سے کوئی اُسکو لاد کر لے گیا تو حانث ہوا- ط- اور اگر گھوڑا بھڑک کر اُسکے روکے
نہ رکا اور اس گھر مین لیگیا تو حانث نہوگا اور اگر کوئی بدون اُسکے حکم کے اُسکو لاد کر لیگیا تو بھی حانث نہوگا خواہ دل سے راضی ہو یا نہو
خواہ روک سکتا ہو یا نہین یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور یہی صحیح ہے- ب- اور اگر خالی ایک پاؤن اندر کیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے-ق
اور اگر پھسل کر کچھ گھر مین گر پڑا یا ہوا کے جھوکے نے اُسکو اندر گرایا تو صحیح یہ کہ حانث نہوگا اور اگر کوئی اُسکو زبردستی لے گیا تھا پھر نکل آیا
پھر اپنے اختیار سے اندر چلا گیا تو فتوی یہ کہ حانث ہو جائیگا- ط- قسم کھائی کہ اس بیت مین داخل نہوگا اور اُسکی کچھ نیت نہین ہے پھر وہ
احاطہ کے اندر آیا جسمین یہ بیت واقع ہے تو حانث نہوگا مشائخ نے کہا کہ یہ عرب کے محاورہ پر ہے یعنے اُنکے محاورہ مین بیت ایک کوٹھری
ہے اور جسمین کئی کوٹھریان ہون وہ منزل ہے اور جسمین کئی منزلین ہون وہ دار ہے اور ہمارے عرف مین دار و منزل و گھر سبکو بیت
کہتے ہین تو صحن مین جانے سے حانث ہوگا اور اسی پر فتوی ہے- یہی عینی و فتح القدیر وغیرہ و فقہ کی معتمد کتابون مین مذکور ہے

باب الیمین فی الخروج والاتیان والرکوب وغیر ذلک

یہ باب آمد و سواری وغیرہ کی قسم کے بیان مین ہے- **قال ومن حلف لایخرج من المسجد فامر انسانا فحمله فاخرجه
حنث لان فعل المامور مضاف الی الامر فصار کما اذا رکب دابة فخرجت ولو اخرجه مکرها لم یحنث لان الفعل
لم ینتقل الیه لعدم الامر**- امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ مین مسجد سے باہر نجاؤنگا پھر اُسنے دوسرے
کو حکم دیا جو اُسکو لاد کر باہر لیگیا تو حانث ہو گیا کیونکہ جسکو حکم دیا ہے اُسکا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے وہ
گھوڑے وغیرہ جانور پر سوار ہوا اور وہ جانور باہر نکل گیا اور اگر کوئی شخص زبردستی اسکو باہر لادے گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ فعل
اُسکی جانب منتقل نہین ہوا کیونکہ اُسنے حکم نہین دیا- **ولو حمله برضاه لا بامره لا یحنث فی الصحیح لان الانتقال بالامر
لا بمجرد الرضاء**- اور اگر اُسکی رضامندی کے ساتھ اُسکو لادے گیا بدون اُسکے حکم کے تو بھی صحیح قول مین حانث نہوگا کیونکہ خالی
رضامندی سے فعل منتقل نہین ہوتا ہے جبتک کہ حکم نہو- **قال ولو حلف لایخرج من داره الا الی جنازة فخرج الیها
ثم اتی حاجة اخری لم یحنث لان الموجود خروج مستثنی والمضی بعد ذلک لیس بخروج**- اور امام محمد نے
جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ اپنے گھر سے نہین نکلے گا مگر جنازہ کی جانب پھر وہ ایک جنازہ کے واسطے نکلا پھر کسی دوسری
ضرورت کو بھی گیا تو حانث نہوگا کیونکہ یہ نکلنا وہی ہوا جو اُسنے استثنا کیا ہے اور بعد نکلنے کے کہین جانا یا نکلنا نہین ہوتا ہے- **ولو حلف
لایخرج الی مکة فخرج یریدها ثم رجع حنث لوجود الخروج علی قصد مکة وهو الشرط اذ الخروج هو الانفصال
من الداخل الی الخارج**- اور اگر قسم کھائی کہ مکہ کی طرف نہ جائیگا پھر مکہ کے ارادہ سے نکلا پھر واپس آیا تو حانث ہو گیا کیونکہ

Marfat.com

گھر کے قصد سے نکلنا پایا گیا اور یہی غرض تھی کیونکہ نکلنا اندر سے باہر کی طرف جدا ہونا کہلاتا ہے۔ ولو حلف لا یاتیہا لم یحنث حتی یدخلہا لانہ عبارۃ عن الوصول قال اللہ تعالے فأتیا فرعون فقولا۔ ولو حلف لا یذہب الیہا قیل ہو کالاتیان وقیل کالخروج وہو الاصح لانہ عبارۃ عن الزوال۔ اور اگر قسم کھائی کہ گھر میں نہ آویگا تو حانث نہ ہوگا یہانتک کہ گھر میں داخل ہو کیونکہ آنے کے معنے ہیں پہونچ جانا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فأتیا فرعون فقولا یعنے اے موسیٰ مع ہارون دونوں فرعون کے پاس آؤ اور اُس سے کہو آلایہ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ گھر کو نجائیگا تو بعض نے کہا کہ آنے کے مثل ہے یعنے جبتک داخل نہو حانث نہوگا اور بعض نے کہا کہ نکلنے کے مثل ہے یعنے گھر کی طرف نکلنے ہی سے حانث ہو جائیگا اور یہی اصح ہے کیونکہ جانے کے معنی اپنی جگہ سے ٹلنا۔ قال وان حلف لیاتین البصرۃ فلم یاتہا حتی مات حنث فی آخر جزء من اجزاء حیاتہ لان البر قبل ذلک مرجو۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں ضرور بصرہ میں آؤنگا پھر نہ آیا یہانتک کہ مرگیا تو اپنی زندگی کے آخری جزء میں حانث ہوگیا کیونکہ اس جزء سے پہلے امید ہے کہ شاید قسم پوری کرے یعنی بصرہ میں پہونچ جاوے **ف** اور واضح ہو کہ استطاعت کے دو معنی آتے ہیں ایک یہ کہ اُس کام کے اسباب از قسم صحت وغیرہ موجود ہوں جیسے حج فرض ہونے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے فرمایا من استطاع الیہ سبیلا یعنی جسکو حج کی استطاعت یا رسے اور حدیث میں تفسیر فرمائی کہ جسکے پاس زادراہ و سواری موجود ہو یعنی ضروری سامان اُسکو میسر ہووے اور دوم استطاعت یعنی قدرت حقیقی ہے جسکو اللہ تعالے بندہ کے فعل کے ساتھ پیدا فرماتا ہے پس اوّل کو استطاعت صحت کہتے ہیں اور دوم کو استطاعت قضا کہتے ہیں۔ م ع۔ ولو حلف لیاتینہ غدا ان استطاع فہذا علی استطاعۃ الصحۃ دون القدرۃ فسر فی الجامع الصغیر وقال اذا لم یمرض ولم یمنعہ السلطان ولم یجئ امر لا یقدر علی اتیانہ فلم یاتہ حنث وان عنی استطاعۃ القضاء دین فیما بینہ وبین اللہ تعالے وہذا لان حقیقۃ الاستطاعۃ فیما یقارن الفعل ویطلق الاسم علی سلامۃ الآلات وصحۃ الاسباب فی المتعارف فعند الاطلاق ینصرف الیہ ویصح نیۃ الاول دیانۃ لانہ نوی حقیقۃ کلامہ ثم قیل یصح قضاء ایضا لما بینا وقیل لا یصح لانہ خلاف الظاہر۔ اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ کل میں تیرے پاس ضرور آؤنگا بشرطیکہ مجھے استطاعت ہو تو یہ استطاعت صحت رکھی جائیگی اور استطاعت قضا نہوگی یعنے اگر اُسکو اسباب و آلات صحت کے ساتھ میسر تھے پھر نہ آیا تو حانث ہو جائیگا اور یہاں استطاعت صحت مراد ہونا امام محمدؒ نے جامع صغیر میں بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر بیمار نہوا اور نہ کسی سلطنت والے نے اُسکو روکا اور نہ کوئی ایسا امر پیش آیا جس سے وہ آنے کی قدرت نہ رکھے پھر بھی نہ آیا تو حانث ہوگیا اور اگر اُسنے کہا کہ میں نے استطاعت قضا مراد لی تھی تو عند اللہ اُسکی تصدیق ہو سکتی ہے یعنے قاضی تصدیق نہیں کریگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ حقیقی استطاعت تو فعل سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور لفظ استطاعت کا اطلاق عرف میں سلامتی آلات و صحت اسباب پر ہوتا ہے پس جب اُسنے خالی استطاعت کا لفظ کہا تو عرف و رواج میں استطاعت کے معنی ہیں اسی طرف پھیرا جائیگا اور اول معنے کی بھی نیت کرنا از راہ دیانت صحیح ہے کیونکہ اسنے اپنے کلام کے ایک حقیقی معنے مراد لیے ہیں پھر بعض نے کہا کہ قاضی کے نزدیک بھی صحیح ہے کیونکہ اُسنے حقیقی معنے مراد لیے اور بعض نے کہا کہ نہیں صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے **ف** اور قاضی خلاف ظاہر حکم نہیں کر سکتا۔ قال ومن حلف لا تخرج امرأتہ الا باذنہ فاذن لہا مرۃ فخرجت ثم خرجت مرۃ اخری بغیر اذنہ حنث ولا بد من الاذن فی کل خروج لان المستثنی خروج مقرون بالاذن وما وراءہ داخل فی الحظر العام ولو نوی الاذن مرۃ یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ محتمل کلامہ لکنہ خلاف الظاہر۔ جس شخص نے قسم کھائی کہ اُسکی عورت باہر نہیں جائیگی مگر اُسکی اجازت سے یعنی عورت سے کہا کہ اگر تو باہر نکلی سواے میری اجازت کے تو تو طالقہ ہے پھر اس عورت کو ایک مرتبہ باہر جانے کی اجازت دی وہ جاکر واپس آئی پھر دوسری بار بغیر اجازت شوہر کے نکلی تو طلاق واقع ہو جائیگی اور اس قسم میں ہر بار نکلنے کے واسطے اجازت ہونا ضرور ہے اسواسطے کہ اُسنے قسم سے ایسا نکلنا مستثنے کیا ہے جو اجازت کے ساتھ ہو تو سواے اسکے باقی عام ممانعت میں داخل ہے اور اگر اُسنے

یہ نیت کی ہو کہ ایکبار اجازت دینے سے نکلنا جائز ہو جاوے تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہیں کریگا
کیونکہ یہ معنی اُسکے کلام سے نکلتے ہیں لیکن ظاہر کے خلاف ہیں - ولو قال الا ان اذن لک فاذن لہا مرۃ واحدۃ فخرجت
ثم خرجت بعدہا بغیر اذنہ لم یحنث لان ہذہ کلمۃ غایۃ فینتہی الیمین بہ کما اذا قال حتی اذن لک - اور اگر اُسنے کہا
کہ اگر تو باہر نکلی تو تجھے طلاق ہے الا یہ کہ میں تیرے واسطے اجازت دیدوں پھر اُس عورت کو ایکبار اجازت دی اور وہ باہر گئی
پھر وہ دوبارہ بغیر اجازت کے باہر نکلی تو حانث نہوگا یعنی طلاق واقع نہوگی کیونکہ یہ کلمہ بمعنی انتہا مستعمل ہے یعنے معنی یہ ہیں
کہ تیرے نکلنے پر طلاق پڑنے کا حکم برابر رہیگا اس حد تک کہ میں تجھے اجازت دیدوں پس اجازت دینے پر قسم کی انتہا ہوجائیگی
جیسے اگر کہا کہ اگر بغیر میری اجازت کے نکلی تو تجھے طلاق ہے یہانتک کہ میں تجھے اجازت دوں ف - چنانچہ جب ایکبار
اجازت دی تو قسم کی انتہا ہوگئی پھر اگر بغیر اجازت نکلی تو طلاق نہیں ہوتی ہے اسی طرح اس لفظ میں جو مسئلہ میں مذکور ہے
قسم کی انتہا ہوجائیگی - ولو ارادت المرأۃ الخروج فقال ان خرجت فانت طالق فجلست ثم خرجت لم یحنث
وکذلک ان اراد رجل ضرب عبدہ فقال لہ آخر ان ضربتہ فعبدی حر فترکہ ثم ضربہ - وہذہ تسمی یمین فور وتفرد
ابو حنیفۃ رح باظہارہ ووجہہ ان مراد المتکلم الرد عن تلک الضربۃ والخرجۃ عرفا ومبنی الایمان علیہ - اور اگر کسی شخص
کی زوجہ نے باہر جانا چاہا پس شوہر نے کہا کہ اگر تو باہر نکلی تو تو طالقہ ہے پس عورت بیٹھ گئی پھر باہر نکلی تو طالقہ نہیں ہوگی اسی طرح
اگر کسی نے اپنے غلام کو مارنا چاہا پس دوسرے نے اُس سے کہا کہ اگر تو نے اپنے غلام کو مارا تو میرا غلام آزاد ہے پس اُسنے اپنے
غلام کو چھوڑ دیا یعنے فی الفور نہیں مارا پھر اُسکو مارا تو دوسرا شخص حانث نہیں ہوگا یعنے اُسکا غلام آزاد نہیں ہوگا اور اس قسم کو
فوری قسم کہتے ہیں اور اسکو فقط ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استنباط فرمایا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ متکلم نے چاہا کہ اس نکلنے اور مارنے
سے جسکے واسطے آمادگی تھی باز رہے عرف میں یہی مراد ہوتی ہے اور قسم کا مبنی عرف پر ہے - ولو قال لہ رجل اجلس تتغد
عندی فقال ان تغدیت فعبدی حر فخرج فرجع الی منزلہ وتغدی لم یحنث لان کلامہ خرج مخرج الجواب
فینطبق علی السؤال فینصرف الی الغداء المدعو الیہ بخلاف ما اذا قال ان تغدیت الیوم لانہ زاد علی حرف
الجواب فیجعل مبتدئا - اگر زید نے خالد سے کہا کہ بیٹھکر میرے پاس نہاری کھالے خالد نے جواب دیا کہ اگر میں نے نہاری
کھائی تو میرا غلام آزاد ہے پھر یہاں سے اپنے گھر جاکر اُسنے نہاری کھائی تو حانث نہوگا یعنی اُسکا غلام آزاد نہوگا کیونکہ خالد کا کلام
بجائے جواب کے ہے تو زید کے سوال سے منطبق ہوگا پس اسی نہاری پر رکھا جائیگا جسکی زید نے دعوت کی بخلاف اسکے کہ خالد نے
کہا ہو کہ اگر آج میں نے نہاری کھائی تو میرا غلام آزاد ہے یعنی صورت مذکورہ میں حانث ہوکر غلام آزاد ہوجائیگا کیونکہ اسنے مقدار جواب سے
بڑھادیا پس الگ نئے سرے قسم کھانے والا ٹھہرایا جائیگا - ومن حلف لا یرکب دابۃ فلان فرکب دابۃ عبد ماذون لہ مدیون لم یحنث
عند ابی حنیفۃ رح الا انہ اذا کان علیہ دین مستغرق لا یحنث وان نوی لانہ لا ملک للمولی فیہ عندہ وان کان
الدین غیر مستغرق او لم یکن علیہ دین لا یحنث ما لم ینوہ لان الملک فیہ للمولی لکنہ یضاف الی العبد عرفا وکذا
شرعا قال علیہ السلام من باع عبدا ولہ مال فہو للبائع الحدیث فتختل الاضافۃ الی المولی فلا بد من النیۃ
وقال ابو یوسف رح فی الوجوہ کلہا یحنث اذا نواہ لاختلال الاضافۃ وقال محمد رح یحنث وان لم ینوہ لاعتبار
حقیقۃ الملک اذ الدین لا یمنع وقوعہ للسید عندہما - اگر مثلاً زید نے قسم کھائی کہ میں خالد کے جانور پر سوار نہونگا پھر خالد کے
غلام ماذون کے جانور پر سوار ہوا خواہ یہ غلام ماذون قرضدار ہے یا نہیں ہے تو زید حانث نہوگا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے لیکن اگر
اس غلام پر اسقدر قرضہ ہو کہ اُسکے مال کو اور اُسکی گردن کو گھیر لیا ہو تو زید ہرگز حانث نہوگا اگرچہ اُسنے نیت بھی کی ہو یعنی خالد یا اُسکی
مملوک کسی کے جانور پر سوار نہونے کی نیت ہو تو بھی حانث نہوگا کیونکہ امام کے نزدیک اس غلام میں مولی کی کچھ ملک نہیں ہے اور اگر

Marfat.com

وہ غلام اصلاً قرضہ میں مستغرق نہو یا اُسپر کچھ بھی قرضہ نہو تو حانث نہیں ہوگا تا وقتیکہ اُسکی نیت نہو یعنی اگر یہ نیت کی ہو کہ خالد کے غلام کے جانور پر بھی سوار نہوگا تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہیں کیونکہ ایسے غلام میں مولی کی ملک باقی ہے یعنے غلام کا جانور بھی مولی کا جانور ہے لیکن عرف میں وہ غلام کا جانور کہلاتا ہے اور شرع میں بھی یہی حکم ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اپنا غلام بیچا اور غلام کی ملک میں کچھ مال ہے تو وہ بائع کا ہوگا الخ تو مولے کی طرف نسبت کرنے میں خلل ہوگا تو یہاں نیت ہونا ضرور ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ سب صورتوں میں حانث ہوجائیگا بشرطیکہ جانور غلام کی نیت ہو کیونکہ مولی کی طرف اُسکی نسبت ناقص ہے یعنے نیت ضرور ہے اور امام محمد نے کہا کہ ہر صورت میں حانث ہوجائیگا اگرچہ نیت نکرے کیونکہ حقیقی ملک مولی کا اعتبار ہے کیونکہ قرضہ ہونے سے صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک ہونا ممتنع نہیں ہوتا ہے **ف** خلاصہ یہ ہے کہ جس غلام کو تجارت کی اجازت دیگئی تو عرف میں اُسکی چیز اُسی کی طرف منسوب ہوتی ہے اگرچہ حقیقۃً مولی کی ملک ہو تو امام ابو حنیفہ نے عرف کا اعتبار کیا پس اگر غلام پر قرضہ محیط ہو تو عرف یا حقیقت کسی طرح حانث نہوگا کیونکہ قرضہ کی وجہ سے مولی کی ملک بھی واقع نہوگی اور صاحبین کے نزدیک مولی کی ملک واقع ہوجاتی ہے لیکن ابو یوسف کے نزدیک نسبت میں خلل ہے لہذا اگر نیت ہو تو حانث ہوجائیگا اور امام محمد کے نزدیک بلا نیت حانث ہوجائیگا اور اگر قرضہ مستغرق نہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نیت شرط ہے اور امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔

باب الیمین فی الاکل والشرب

یہ باب کھانے اور پینے کے بیان میں ہے۔ **قال ومن حلف لا یاکل من ہذہ النخلۃ فہو علی ثمرہا لانہ اضاف الیمین الی ما لا یوکل فینصرف الی ما یخرج منہ وہو الثمر لانہ سبب لہ فیصلح مجازا عنہ لکن الشرط ان لا یتغیر بصنعۃ جدیدۃ حتی لا یحنث بالنبیذ والخل والدبس المطبوخ وان حلف لا یاکل من ہذا البسر فصار رطبا فاکلہ لم یحنث** ۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں اس درخت سے نہ کھاؤنگا تو یہ قسم اسکے پھلوں پر واقع ہوگی کیونکہ اسنے قسم ایسی چیز کی طرف لگائی جو کھائی نہیں جاتی ہے تو مجازاً ایسی چیز کی طرف پھیری جائیگی جو کھانے کے قابل اس درخت سے پیدا ہو اور وہ پھل ہے کیونکہ درخت ان پھلوں کی پیدائش کا سبب ہے تو مجازاً سبب کو بولکر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن پھل سے حانث ہونے میں شرط یہ ہے کہ وہ کسی نئی ترکیب سے متغیر نہو جائے حتی کہ اگر خرمہ یا انگور کے پھل سے نبیذ یا سرکہ یا پکائی ہوئی تاڑی یا عرق انگور کھایا تو حانث نہوگا اور اگر قسم کھائی کہ یہ بُسر یعنے گدر نہ کھائیگا پھر رطب یعنی پورا پختہ ہوجانے کے بعد اُسمیں سے کھایا تو حانث نہیں ہوگا۔ **وکذا اذا حلف لا یاکل من ہذا الرطب ومن ہذا اللبن فصار تمرا او صار اللبن شیرازا لم یحنث لان صفۃ البسورۃ والرطوبۃ داعیۃ الی الیمین وکذا کونہ لبنا فیتقید بہ ولان اللبن ماکول فلا ینصرف الیمین الی ما یتخذ منہ بخلاف ما اذا حلف لا یکلم ہذا الصبی او ہذا الشاب فکلمہ بعد ما شاخ لان ہجران المسلم بمنع الکلام منہی عنہ فلا یعتبر الداعی داعیا فی الشرع** ۔ اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ اس رطب یعنی تازہ پکے ہوئے چھوارہ سے یا اس دودھ سے نہ کھاؤنگا پھر تمر یعنی خشک چھوارہ ہونے کے بعد یا دودھ کا شیرازہ ہونے کے بعد کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ گدر ہونا یا تازہ پختہ ہونا ایسی صفت ہے کہ جو کبھی قسم پر آمادہ کرتی ہے اور یہی دودھ کا حال ہے تو قسم اسی صفت تک رہیگی کیونکہ وہ خود کھایا جاتا ہے تو قسم اس سے پھیر کر ایسی چیزوں کو شامل نکیجائیگی جو دودھ سے بنائی جاتی ہیں بخلاف اسکے اگر یہ قسم کھائی کہ اس طفل سے یا اس جوان سے بات نکرونگا پھر اسکے بوڑھا ہوجانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوگا۔ (حالانکہ قاعدہ مذکور یہ چاہتا تھا کہ قسم مرف بچپن یا جوانی تک رہے لیکن شرع نے اس صفت کو ساقط کیا) کیونکہ مسلمان سے کلام چھوڑنا شرعاً ممنوع ہے

Marfat.com

تو اس صفت کو باعث قسم قرار دینا شرع نے اعتبار نہیں کیا۔ ولو حلف لا یاکل لحم ہذا الحمل فاکل بعد ما صار کبشا حنث
لان صفۃ الصغر فی ہذا لیست بداعیۃ الی الیمین فان الممتنع عنہ اکثر امتناعا عن لحم الکبش۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس
حلوان کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بڑھکر بکرا یا مینڈھا ہو جانے کے بعد اسکو کھایا تو حانث ہو جائیگا اسواسطے کہ حلوان میں بچپن کی
صفت ہونا قسم کی باعث نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ جو شخص کہ حلوان کے گوشت سے انکار کرے وہ اسکے بڑے ہو جانے کے بعد
بوڑھے گوشت سے زیادہ انکار کریگا۔ قال ومن حلف لا یاکل بسرا فاکل رطبا لم یحنث لانہ لیس ببسر۔ اگر جسنے
قسم کھائی کہ میں بُسر یعنی گدر نہیں کھاؤنگا اسنے پختہ تازہ کھایا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ بسر نہیں ہے ف جیسے کہا کہ کچا آم
نہ کھاؤنگا تو پختہ آم سے حانث نہوگا اور اسی طرح اگر قسم کھائی کہ کھٹا آم نہ کھاؤنگا تو میٹھے آم سے حانث نہوگا۔ ومن حلف
لا یاکل رطبا او بسرا او حلف لا یاکل رطبا ولا بسرا فاکل مذنبا حنث عند ابی حنیفۃ وقالا لا یحنث فی الرطب
یعنی بالبسر المذنب ولا فی البسر بالرطب المذنب لان الرطب المذنب یسمی رطبا والبسر المذنب یسمی بسرا فصار
کما اذا کان الیمین علی الشراء ولہ ان الرطب المذنب ما یکون فی ذنبہ قلیل بسر والمذنب علی عکسہ فیکون آکلہ
آکل البسر والرطب وکل واحد مقصود فی الاکل بخلاف الشراء لانہ یصادف الجملۃ فیتبع القلیل فیہ الکثیر۔ جسنے
قسم کھائی کہ بُسر یا رطب نہیں کھاؤنگا یا قسم کھائی کہ نہ رطب کھاؤنگا اور نہ بُسر کھاؤنگا پس اسنے مذنب کھایا یعنی جو چھوارہ
کہ دُم کی طرف سے پختہ ہو گیا اور باقی گدر رہا تو مذنب کھانے سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا
کہ رطب کی صورت میں حانث نہیں ہوگا یعنی جب بُسر مذنب کھائے تو حانث نہیں ہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ رطب نہ کھاؤنگا اور رطب مذنب
سے بھی حانث نہوگا جبکہ قسم یہ ہو کہ بسر نہ کھاؤنگا کیونکہ رطب مذنب کو رطب ہی کہتے ہیں اور بُسر مذنب کو بسر کہتے ہیں تو کھانے کی
قسم ایسی ہو گئی جیسے خریدنے کی قسم جو مسئلہ آیندہ میں آتی ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ رطب مذنب وہ ہوتا ہے جسکے دم
میں تھوڑا سا گدر رہا ہو اور مذنب بسر اسکے برعکس ہوتا ہے تو اسکا کھانے والا ہو گیا اور کھانا ہر ایک کا مقصود ہے تو حانث ہوگا بخلاف
خریدنے کے کیونکہ خریداری پورے گچھے پر واقع ہوتی ہے تو اسمیں جو قلیل ہے وہ کثیر کے تابع ہو جاتا ہے یعنی خرید پر قیاس نہوگا۔ ولو حلف
لا یشتری رطبا فاشتری کباسۃ بسر فیہا رطب لا یحنث لان الشراء یصادف الجملۃ والمغلوب تابع ولو کانت
الیمین علی الاکل یحنث لان الاکل یصادفہ شیئا فشیئا فکان کل منہما مقصودا وصار کما اذا حلف لا یشتری
شعیرا او لا یاکلہ فاشتری حنطۃ فیہا حبات شعیر واکلہا یحنث فی الاکل دون الشراء لما قلنا۔ اور اگر قسم کھائی
کہ رطب نہیں خریدونگا پھر اسنے ایک خوشہ بُسر کا یعنی گدر چھوارون کا خریدا جسمیں رطب یعنی پختہ بھی قلیل ہیں تو حانث نہوگا کیونکہ
خرید تو پورے خوشہ پر واقع ہوتی ہے اور قلیل بیان کثیر کے تابع ہو جائینگے اور اگر قسم کھانے پر ہوتی یعنی رطب نہ کھاؤنگا پھر گدر
خوشہ کے اندر رطب کو بھی کھا جاتا تو حانث ہو جاتا کیونکہ کھانا تو ایک ایک کرکے ہوتا ہے تو کھانے میں رطب اور بُسر ہر ایک مقصود
ہوا یعنی کوئی تابع نہوگا اور ایسا ہو گیا جیسے قسم کھائی کہ شعیر یعنی جو نہیں خریدونگا یا قسم کھائی کہ جو نہیں کھاؤنگا پھر گیہون
خریدے جنمیں جو کے دانے ملے ہیں اور مع جو کے انکو کھایا تو کھانے سے حانث ہو جائیگا اور خریدنے میں حانث نہوگا بدلیل
مذکورہ بالا ف یعنی خریداری تو مجموعہ سے متعلق ہوتی ہے لہذا جب گیہون زیادہ ہیں تو انہیں کی خریداری ہوگی اور جو خریدا نہیں
کہا جائیگا اور کھانے میں ہر طرح کا دانا مقصود ہے جو کھانا بھی ثابت ہوا پس حانث ہو جائیگا۔ قال ولو حلف لا یاکل
لحما فاکل لحم السمک لا یحنث والقیاس ان یحنث لانہ یسمی لحما فی القرآن وجہ الاستحسان ان التسمیۃ مجازیۃ لان اللحم
منشاؤہ من الدم ولا دم فیہ لسکونہ فی الماء۔ اور اگر قسم کھائی کہ میں کوئی گوشت نہ کھاؤنگا پھر مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث
نہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ حانث ہو جائے کہ قرآن میں اسکو گوشت کہا گیا ہے (قال تعالیٰ ومن کل تاکلون لحما طریا جیسے

Marfat.com

مچھلی کا گوشت تازہ) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گوشت اسکا نام رکھنا مجازی ہے کیونکہ گوشت کی پیدائش خون سے ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہے کیونکہ وہ پانی میں رہتی ہے ف۔ اور عرف میں مطلق گوشت خریدنے میں مچھلی کی طرف ذہن نہیں جاتا اور قرآن میں پہاڑ کو میخ اور زمین کو فرش فرمایا حالانکہ جسنے قسم کھائی کہ میں فرش یا میخ پر نہیں بیٹھونگا وہ زمین یا پہاڑ پر بیٹھنے سے بالاتفاق حانث نہوگا مگر جبکہ نیت کی ہو تو اگر گوشت میں مچھلی کے گوشت کی نیت ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بھی حانث ہوجائیگا۔ ع ف۔ وان اکل لحم خنزیر او لحم انسان یحنث لانہ لحم حقیقی الا انہ حرام والیمین قد تعقد للمنع من الحرام۔ اور اگر اسنے سور یا آدمی کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے لیکن حرام ہے اور قسم کبھی قطعاً حرام سے باز رہنے کے لیے ہوتی ہے ف۔ بعض نے کہا کہ اگر حالف مسلمان ہو تو حانث نہوگا اور یہی صحیح ہے۔ ع ق۔ وکذا اذا اکل کبدا او کرشا لانہ لحم حقیقۃ فان نموہ من الدم ویستعمل استعمال اللحم وقیل فی عرفنا لا یحنث لانہ لا یعد لحما۔ اور اسی طرح اگر اسنے کلیجی یا اوجھ کھایا تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت گوشت ہے کیونکہ اسکی پیدائش خون سے ہے اور گوشت کی طرح استعمال ہوتی ہے اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں حانث نہوگا کیونکہ وہ گوشت شمار نہیں ہوتی ف۔ یعنی کلیجی یا اوجھ یا تلی ہمارے عرف میں گوشت نہیں کہلاتی تو حانث نہوگا الخلاصہ والمحیط اور یہی صحیح ہونا چاہیے ع۔ اور اگر کچا گوشت کھایا تو ایک قول میں حانث ہوجائیگا اور یہی شافعی و احمد کا قول ہے اور دوسرے قول میں حانث نہوگا اور یہی مالک کا قول ہے اور اگر سری و پائے کھائے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے اور اگر دل کھایا تو ہمارے نزدیک حانث ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہیں اور اگر گوشت نہ کھانے کی قسم میں اسنے چربی اور چکتی کی بھی نیت کی تو حانث ہوجائیگا ورنہ نہیں اور یہی قول شافعی و احمد ہے اور اگر پیٹھ کی چربی کھائی تو وہ بھی گوشت کے حکم میں ہے تو حانث ہوگا اور یہی قول شافعی ہے۔ م ع۔ قال ولو حلف لا یاکل او لا یشتری شحما لم یحنث الا فی شحم البطن عند ابی حنیفۃ رح وقالا یحنث فی شحم الظہر ایضا وہو اللحم السمین لوجود خاصیۃ الشحم فیہ وہو الذوب بالنار۔ ولہ انہ لحم حقیقۃ الا تری انہ ینشأ من الدم ویستعمل استعمالہ وتحصل بہ قوتہ ولہذا یحنث باکلہ فی الیمین علی اکل اللحم ولا یحنث ببیعہ فی الیمین علی بیع الشحم وقیل ہذا بالعربیۃ فاما اسم پیہ بالفارسیۃ لا یقع علی شحم الظہر بحال۔ اگر قسم کھائی کہ شحم یعنی چربی نہیں کھائیگا یا نہیں خریدیگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پیٹ کی چربی کے سوائے کسی چربی میں حانث نہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ پیٹھ کی چربی میں بھی حانث ہوجائیگا اور پیٹھ کی چربی ایک طرح کا چربیلا گوشت ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اسمیں چربی کی خاصیت پائی جاتی ہے یعنے آگ سے پگھل جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ درحقیقت گوشت ہے کیا نہیں دیکھتے کہ وہ خون سے پیدا ہوتا اور گوشت کی طرح استعمال ہوتا اور گوشت کی قوت دیتا ہے اسی واسطے اگر قسم کھائی کہ میں گوشت نہ کھاؤنگا تو اسکے کھانے سے حانث ہوجاتا ہے اور اگر قسم کھائی کہ چربی بیچونگا تو اسکے بیچنے سے حانث نہوگا اور بعض نے فرمایا کہ یہ اختلاف عربی میں شحم الظہر کہنے میں ہے اور اگر فارسی میں پیہ کا لفظ کہا تو یہ لفظ کسی حال میں شحم الظہر پر واقع نہیں ہوتا ف۔ اور قول ابو حنیفہ صحیح ہے الذخیرہ اور طحاوی نے کہا کہ یہی قول محمد اور یہی قول شافعی و مالک ہے اور اگر اسنے شحم الظہر کی بھی نیت کی ہو تو بالاتفاق حانث ہوجائیگا اور کافی میں ہے کہ شحم چار قسم ہے ایک شحم الظہر یعنی پیٹھ کی چربی دوم وہ چربی جو ہڈی سے مختلط ہو سوم وہ چربی جو آنتوں پر ہے پس ان تینوں میں اختلاف ہے اور چہارم پیٹ کی چربی اسمیں بالاتفاق حانث ہوگا ع۔ ولو حلف لا یشتری او لا یاکل لحما او شحما فاشتری الیۃ او اکلہا لم یحنث لانہ نوع ثالث حتی لا یستعمل استعمال اللحوم والشحوم۔ اور اگر قسم کھائے کہ گوشت یا چربی نہیں خریدونگا یا نہیں کھاؤنگا پھر اسنے دنبہ کی چکتی خریدی یا کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ یہ تیسری قسم ہے حتی کہ وہ گوشت و چربی کی طرح مستعمل نہیں ہوتی ف۔ اور اگر قسم کھائی کہ بکری کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھیڑ یا دنبہ کا گوشت کھایا تو حانث ہوجائیگا اور اسی پر فتوے ہے اور اگر قسم کھائی کہ گائے کا گوشت نہ کھاؤنگا پھر بھینس کا

گوشت کھایا تو حانث ہوگا۔ ع۔ ومن حلف لا یاکل من ہذہ الحنطة لم یحنث حتی یقضمها ولو اکل من خبزها لم یحنث
عند ابی حنیفة رح وقالا ان اکل من خبزها حنث ایضاً لانه مفهوم منه عرفاً ولابی حنیفة رح ان له حقیقة مستعملة فانها
تغلی وتقلی وتوکل قضماً وهی قاضیة علی المجاز المتعارف علی ما هو الاصل عنده ولو قضمها حنث عندهما هو
الصحیح لعموم المجاز کما اذا حلف لا یضع قدمه فی دار فلان والیه الاشارة بقوله فی الخبز حنث ایضاً۔ اگر قسم
کھائی کہ اس گیہوں سے نہ کھاؤنگا تو جب تک اُنکو چبا کر نہ کھائے حانث نہیں ہوگا اور اگر اسنے گیہوں کی روٹی کھائی تو امام
ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ اگر اسکی روٹی کھائی تو بھی حانث ہوجائیگا کیونکہ اس قسم سے عرف
مین روٹی کھانا بھی سمجھا جائیگا یعنے روٹی بھی نہ کھاؤنگا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گیہون کھانے کے حقیقی معنے مستعمل
ہین کیونکہ گیہون اوبال کر اور بھون کر چبا کر کھائے جاتے ہین اور جو حقیقت مستعمل ہو وہ متعارف مجاز سے اعلی ہوتی ہے یعنے
اُسی کا حکم بالا رہتا ہے جیسا کہ امام کے نزدیک اصل مقرر ہے اور اگر گیہون کو چبا کر کھایا تو صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائیگا
یہی صحیح ہے کیونکہ عموم مجاز موجود ہے جیسے قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین قدم نہ رکھیگا تو بوجہ عموم مجاز کے چاہے اپنا قدم رکھے یا سوار
داخل ہو حانث ہوجاتا ہے اور اسی طرف کتاب مین اشارہ کیا کہ روٹی کھانے مین بھی حانث ہوجائیگا ف۔ یعنی لفظ بھی سے
ظاہر ہوا کہ چبانے سے بھی حانث ہوگا۔ قال ولو حلف لا یاکل من ہذا الدقیق فاکل من خبزہ حنث لان عینه
غیر ماکول فانصرف الی ما یتخذ منه۔ اگر اُسنے قسم کھائی کہ مین اس آٹے سے نہ کھاؤنگا پھر اُسکی روٹیان کھائین تو حانث
ہوگیا کیونکہ بعینہٖ آٹا نہین کھایا جاتا ہے تو جو چیز آٹے سے بنائی جائے اُسپر قسم رکھی جائیگی۔ ولو استفه کما هو لا یحنث هو الصحیح
لتعین المجاز مراداً۔ اور اگر اُسنے آٹا اسی طرح نگل لیا تو حانث نہوگا یہی صحیح ہے کیونکہ مجازی معنی مراد ہونا متعین ہین۔ و
لو حلف لا یاکل خبزاً فیمینه علی ما یعتاد اهل المصر اکله خبزاً وذلک خبز الحنطة والشعیر لانه هو المعتاد فی غالب
البلد۔ اور اگر اُسنے قسم کھائی مین روٹی نہ کھاؤنگا تو اہل شہر اپنی عادت مین جسکو روٹی کے طور پر کھاتے ہین اُسی پر قسم
واقع ہوگی اور یہ جو اور گیہون کی روٹی ہے کیونکہ اکثر شہرون مین اسی روٹی کی عادت ہے۔ ولو اکل من خبز القطائف لا یحنث
لانه لا یسمی خبزاً مطلقاً الا اذا نواه لانه محتمل کلامه۔ اور اگر اُسنے سنبوسہ بادام وغیرہ لوزیات کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا
کیونکہ اُسکو مطلقاً روٹی نہین کہتے ہین لیکن اگر اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اُسکے کلام کے یہ معنی بھی ہوسکتے ہین۔ م
کذا اذا اکل خبز الارز بالعراق لم یحنث لانه غیر معتاد عندهم حتی لو کان بطبرستان او فی بلدة طعامهم ذلک
یحنث۔ اسی طرح اگر اُسنے عراق کے ملک مین چاول کی روٹی کھائی تو حانث نہوگا کیونکہ وہان کے لوگون مین اسکی عادت
نہین ہے اور اگر قسم کھانے والا طبرستان کا یا کسی ایسے شہر کا جنکا کھانا چاول ہے رہنے والا ہو تو حانث ہوجائیگا۔ ولو حلف
لا یاکل الشواء فهو علی اللحم دون الباذنجان والجزر لانه یراد به اللحم المشوی عند الاطلاق الا ان ینوی
ما یشوی من بیض او غیره لمکان الحقیقة۔ اور اگر قسم کھائی بُھنا ہوا نہ کھاؤنگا تو یہ قسم فقط گوشت پر ہوگی اور بینگن
وگاجر وشکرقند پر نہوگی کیونکہ خالی بھنا ہوا کہنے سے بُھنا ہوا گوشت مراد ہوتا ہے لیکن اگر اُسنے انڈے وغیرہ بُھنے ہوئے کی نیت
کی ہو تو حقیقی معنے پائے جانے کی وجہ سے اُسکی نیت پر قسم واقع ہوگی۔ وان حلف لا یاکل الطبیخ فهو علی ما یطبخ من
اللحم وهذا استحسان اعتباراً للعرف وهذا لان التعمیم متعذر فیصرف الی خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ
بالماء الا اذا نوی غیر ذلک لان فیه تشدیداً وان اکل من مرقه یحنث لما فیه من اجزاء اللحم ولانه یسمی طبیخاً
اگر قسم کھائی طبیخ یعنی پختہ نہ کھاؤنگا تو یہ گوشت کی طبیخ پر قسم ہوگی اور یہ حکم بلحاظ عرف کے استحسان ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہر مطبوخ
کو عام رکھنا مشکل ہے تو خاص معنی کی طرف قسم پھیری جائیگی جو رائج ہو اور وہ پانی مین پکایا ہوا گوشت ہے لیکن اگر اُسنے گوشت کم

سوا کسی دوسری چیزون کی بھی نیت کی تو اُسکے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ اسمین اُسپر سختی بڑھتی ہے اور اگر اُسنے مطبوخ گوشت کا
شوربا کھایا تو بھی حانث ہو جائیگا اسلیے کہ اسمین گوشت کے اجزا موجود ہین اور اسلیے کہ اُسکو بھی طبیخ کہتے ہین۔ ومن حلف
لا یاکل الرؤس فیمینہ علی ما یکبس فی التنانیر و یباع فی المصر ویقال یکنس وفی الجامع الصغیر ولو حلف
لا یاکل راسا فھو علی رؤس البقر والغنم عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح علی الغنم خاصۃ وھذا
اختلاف عصر و زمان کان العرف فی زمنہ فیھما وفی زمنھما فی الغنم خاصۃ وفی زماننا یفتی علی حسب العادۃ
کما ھو المذکور فی المختصر۔ اور اگر قسم کھائی کہ مین سریان نکھاؤنگا تو اُسکی قسم ایسی سری پر واقع ہوگی جو بھاڑون مین ڈالکر شہر مین
بیچی جاتی ہے اور جامع صغیر مین مذکور ہے کہ اگر قسم کھائی کہ سری نہ کھاؤنگا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ قسم گائے اور بکری کی سریون پر
واقع ہوگی اور صاحبین نے فرمایا کہ فقط بکری کی سری پر ہوگی اور یہ اپنے اپنے زمانہ کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ مین گائے
اور بکری دونون کی سری پر بولا جاتا تھا اور صاحبین کے زمانہ مین فقط بکری کی سری پر بولا جاتا تھا اور ہمارے زمانہ مین جیسی عادت
ہو ویسا فتوی دیا جائیگا یہی مختصر قدوری مین مذکور ہے۔ وقال وان حلف لا یاکل فاکھۃ فاکل عنبا او رمانا او رطبا
او قثاء او خیارا لم یحنث وان اکل تفاحا او بطیخا او مشمشا حنث وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف ومحمد رح
حنث فی العنب والرطب والرمان ایضا والاصل ان الفاکھۃ اسم لما یتفکہ بہ قبل الطعام وبعدہ ای یتنعم
بہ زیادۃ علی المعتاد والرطب والیابس فیہ سواء بعد ان یکون التفکہ بہ معتادا حتی لا یحنث بیابس البطیخ وھذا المعنی
موجود فی التفاح واخواتہ فیحنث بھا وغیر موجود فی القثاء والخیار لانھما من البقول بیعا واکلا فلا یحنث بھما
اما العنب والرطب والرمان فھما یقولان ان معنی التفکہ موجود فیھا فانھا اعز الفواکہ والتنعم بھا یفوق التنعم
بغیرھا وابو حنیفۃ رح یقول ان ھذہ الاشیاء مما یتغذی بھا و یتداوی بھا فاوجب قصورا فی معنی التفکہ
للاستعمال فی حاجۃ البقاء ولھذا کان الیابس منھا من التوابل او من الاقوات۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا
کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین فاکہہ نہ کھاؤنگا پھر اُسنے انگور یا انار یا تازہ خرمہ یا ککڑی یا کھیرا کھایا تو حانث نہوگا اور اگر سیب
یا خربزہ یا مشمش کھائے تو حانث ہو جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ انگور و تازہ خرمہ اور انار
مین بھی حانث ہو جائیگا اور اصل اسمین یہ ہے کہ فاکہہ ایسی چیز کو کہتے ہین جسکے ساتھ کھانے سے پہلے یا کھانے کے بعد تفکہ
کیا جائے یعنی اصلی غذاے معتاد سے زیادہ بطور عیش کے کھایا جاے اور جس چیز کے ساتھ ایسی عیش کی عادت جاری
ہو تو اُسکا خشک و تازہ برابر ہے حتی کہ خشک خربزہ سے حانث نہین ہوتا ہے یعنے خشک خربزہ کہین استعمال نہین ہوتا پھر تفکہ
کے معنے سیب اور اور اُسکے مانند چیزون مین موجود ہین تو ایسی چیزون سے حانث ہو جائیگا اور ککڑی اور کھیرے مین موجود نہین
ہین کیونکہ یہ بطور ساگ کے بیچے اور کھائے جاتے ہین تو انکے کھانے سے حانث نہوگا رہا انار و تازہ کھجور اور انگور ان چیزون
مین صاحبین یہ کہتے ہین کہ تفکہ کے معنے انمین موجود ہین کیونکہ یہ فواکہ مین سے زیادہ عمدہ ہین اور دوسری چیزون سے
انمین لذت کے معنے زیادہ پائے جاتے ہین اور ابو حنیفہ رح فرماتے ہین کہ یہ چیزین بطور غذا اور بطور دوا کے استعمال کیجاتی ہین
تو خالی لذت کے معنی مین کمی ہوگئی کیونکہ انکا استعمال انسانی زندگی کی ضرورت سے بھی ہوا اور اسی وجہ سے جو ان مین سے
خشک ہو جائین وہ بطور مصالحہ کے یا بطور قوت یعنی اناج کے طور پر استعمال ہوتے ہین ف۔ محیط مین کہا کہ عرف مین جو
چیز بطور تفکہ معتاد ہو وہ فواکہ مین ہے ورنہ نہین اور یہی بہتر قول ہے۔ع۔ قال ولو حلف لا یاتدم فکل شیء اصطبغ
بہ ادام والشواء لیس بادام والملح ادام وھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح کل ما یؤکل مع الخبز غالبا فھو
ادام وھو روایۃ عن ابی یوسف رح لان الادام من المؤادمۃ وھی الموافقۃ وکل ما یؤکل مع الخبز موافق لہ

Marfat.com

کاللحم والبیض ونحوہ ولہما ان الادام ما یوکل تبعا والتبعیۃ فی الاختلاط حقیقۃ لیکون قائما بہ فی ان لا یوکل علی الانفراد وحکما وتمام الموافقۃ فی الامتزاج ایضا والخل وغیرہ من المائعات لا یوکل وحدہا بل یشرب والملح لا یوکل بانفرادہ عادۃ ولانہ یذوب فیکون تبعا بخلاف اللحم وما یضاہیہ لانہ یوکل وحدہ الا ان ینویہ لما فیہ من التشدید والعنب والبطیخ لیس بادام ہو الصحیح - امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین ادوم کے ساتھ نہ کھاؤنگا تو ہر ایسی چیز جو روٹی کے ساتھ لگائی جائے وہ ادام ہی پس بھنا گوشت ادام نہین ہی یعنی اکیلا بھی کھایا جاتا ہی اور نمک ادام ہی اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ظاہر الروایۃ ہی اور امام محمد نے کہا کہ ہر ایسی چیز جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہی وہ ادام ہی اور یہی ابو یوسف سے بھی ایک روایت ہی اور یہی قول شافعی و احمد ہی کیونکہ ادام کا لفظ موادمت سے نکالا گیا ہی جسکے معنی موافقت کے ہین اور جو چیز روٹی کے ساتھ کھائی جائے وہ اُسکے موافق ہی جیسے گوشت و انڈا اور اُسکے مانند چیزین اور امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ ادام عرف مین وہ چیز ہوتی ہی جو روٹی کے تابع کر کے کھائی جائے اور تابع ہونا ایک تو حقیقۃً ملانے مین ہی تاکہ ادام اُسی کے ساتھ قائم ہو اور دوسری اسطرح کہ حکماً تابع ہو یعنی تنہا نہ کھائی جائے اور رہی موافقت وہ بھی پوری ہوتی ہی کہ جو دونون ایک مین ملائی جائین اور سرکہ وغیرہ رقیق چیزین اکیلی کھائی نہین جاتی ہین بلکہ پی لیجاتی ہین اور نمک کو تنہا کھانے کی عادت نہین اور وہ گھل بھی جاتا ہی تو تابع ہو جاتا ہی بخلاف گوشت اور اُسکے مانند چیزون کے کہ یہ اکیلی بھی کھائی جاتی ہین لیکن اگر اُسنے ادام کے لفظ سے گوشت وغیرہ کو بھی مراد لیا ہو تو اُسکی نیت کے موافق یہ چیزین بھی داخل قسم ہونگی کیونکہ ایسی نیت بیان کرنے مین اُسپر سختی بڑھتی ہی یعنی آسانی نہین ہوتی اور جب حالف ایسی نیت بیان کرے جس سے اُسپر سختی بڑھتی ہو تو قاضی بھی اُسکے قول کی تصدیق کرتا ہی) اور انگور اور خربزہ ادام نہین ہین یہی صحیح ہی - **واذا حلف لا یتغدی فالغداء الاکل من طلوع الفجر الی الظہر والعشاء من صلوۃ الظہر الی نصف اللیل لان ما بعد الزوال یسمی عشاء ولہذا یسمی الظہر احد صلوتی العشاء فی الحدیث** - اور اگر عربی مین قسم کھائی لا یتغدی یعنے مین غداء نہ کھاؤنگا بنین سمجھ و دال جملہ تو غداء وہ کھانا ہوتا ہی جو طلوع صبح سے ظہر تک ہو اور عشاء وہ کھانا ہوتا ہی جو نماز ظہر سے آدھی رات گئے تک ہو کیونکہ زوال کے بعد جو وقت ہی اُسکو عشاء کہتے ہین اسی وجہ سے حدیث مین نماز ظہر کو عشاء کی دو نمازون مین سے ایک نماز کہا گیا ہی ف - یہ حدیث صحیحین مین کتاب الصلوۃ کے باب سہو مین ہی - **والسحور من نصف اللیل الی طلوع الفجر لانہ ماخوذ من السحر ویطلق علی ما یقرب منہ ثم الغداء والعشاء ما یقصد بہ الشبع عادۃ ویعتبر عادۃ اہل کل بلدۃ فی حقہم ویشترط ان یکون اکثر من نصف الشبع ومن قال ان لبست او اکلت او شربت فعبدی حر وقال عنیت شیئا دون شئ لم یدین فی القضاء وغیرہ لان النیۃ انما تصح فی الملفوظ والثوب وما یضاہیہ غیر مذکور تنصیصا والمقتضے لا عموم لہ فلغت نیۃ التخصیص فیہ** - اور سحری کا کھانا آدھی رات سے طلوع فجر تک ہوتا ہی کیونکہ یہ لفظ سحر سے ماخوذ ہی اور قریب سحر تک جو کھانا ہو اُسکو سحری کہتے ہین یعنی سحر کے اندر نہین کھایا جاتا ہی پھر غداء و عشاء وہ کھانا ہی جس سے عادت کے موافق سیری مقصود ہی یعنے اگر صبح کو ایک نوالہ منہ مین ڈال لیا تو وہ غداء نہوگا پھر ہر ایک شہر والون کے حق مین اُنہین کی عادت معتبر ہی اور شرط ہی کہ آدھی سیری سے زیادہ ہو جائے اور اگر کسی نے کہا اگر مین نے پہنا یا کھایا یا پیا تو میرا غلام آزاد ہی تو یہ قسم ہر چیز پر واقع ہوگی اور اگر اُسنے دعوی کیا کہ مین نے بعض چیزین مراد لی تھین اور بعض نہین تو قاضی اُسکی تصدیق نکریگا اور دیانۃً مین بھی اُسکی تصدیق نہوگی کیونکہ نیت اُسی چیز مین صحیح ہوتی ہی جو لفظ مین لائی جائے حالانکہ یہان پہنے و کھانے و پینے کے ساتھ کپڑا یا طعام وغیرہ کچھ بھی صریح لفظ مین مذکور نہین اور اگر کہو کہ پہننا و کھانا اُسکو مقتضی ہی تو اُسکے واسطے عموم نہین ہوتا ہی اور جب تعمیم نداید ہی تو تخصیص کی نیت لغو ہی ف - اور اگر کپڑا وغیرہ بیان کیا ہو پھر دعوی کیے کہ مین نے خاص کر اس قسم کا کپڑا مراد لیا تھا تو تخصیص

Marfat.com

ہو سکتی ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان قال ان لبست ثوبا او اکلت طعاما او شربت شرابا لم یدین فی القضاء خاصۃ لانہ نکرۃ فی محل الشرط فتعم فعملت نیۃ التخصیص فیہ الا انہ خلاف الظاہر فلا یدین فی القضاء**۔ یعنی اگر اُسنے کہا کہ اگر میں نے کپڑا پہنا یا طعام کھایا یا پینے کی چیز پی لی تو میرا غلام آزاد ہے پھر تخصیص کا دعوی کیا تو دیانت میں تصدیق ہوگی لیکن قاضی اُسکی تصدیق نہیں کریگا کیونکہ جو لفظ اُسنے بیان کیا یعنے کپڑا و طعام وغیرہ وہ شرط کے محل میں نکرہ ہے تو وہ عام ہو گیا پس خاص ہونے کی نیت اسمیں کارگر ہوگی لیکن یہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا قاضی اُسکی تصدیق نہیں کریگا قال **ومن حلف لا یشرب من دجلۃ فشرب منہا باناء لم یحنث حتی یکرع منہا کرعا عند ابی حنیفۃ رح وقالا اذا شرب منہا باناء یحنث لانہ المتعارف المفہوم ولہ ان کلمۃ من للتبعیض وحقیقتہ فی الکرع وہی مستعملۃ ولہذا یحنث بالکرع اجماعا فمنعت المصیر الی المجاز وان کان متعارفا**۔ اور جسنے قسم کھائی کہ دریاے دجلہ سے نہیں پیئیگا پھر برتن سے اس دریا کا پانی لیکر پیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا یہانتک کہ دریا سے منہ لگا کے پیے اور صاحبین نے فرمایا کہ جب برتن سے اُسکا پانی لیکر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ عرف میں اس قسم سے یہی سمجھا جاتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسمیں سے کہنا یہ فائدہ دیتا ہے کہ کچھ اُسمیں سے پیے اور اُسکے حقیقی معنی یہی ہیں کہ منہ لگا کر پیے اور اسطرح پینا لوگوں میں رائج ہے اور اسی وجہ سے منہ لگا کے پینے میں سب کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے پس جب حقیقی معنی بن پڑے تو مجازی معنے لینا منع ہیں اگرچہ مجازی معنے عرف میں رائج ہوں۔ **وان حلف لا یشرب من ماء دجلۃ فشرب منہا باناء حنث لانہ بعد الاغتراف بقی منسوبا الیہ وہو الشرط فصار کما اذا شرب من ماء نہر یاخذ من دجلۃ**۔ اور اگر اُسنے یہ قسم کھائی کہ دجلہ کے پانی سے نہ پیونگا پھر دجلہ سے برتن میں لیکر پیا تو حانث ہو گیا کیونکہ برتن میں لینے کے بعد بھی وہ دجلہ کا پانی ہے اور یہی شرط تھی تو ایسا ہو گیا جیسے دجلہ سے کوئی نہر کاٹ کر لائی گئی اور اُسنے اس نہر میں سے پیا ف۔ حالانکہ اس نہر سے پینے میں حانث ہوتا ہے تو برتن میں لینے سے بھی حانث ہوگا۔ **ومن قال ان لم اشرب الماء الذی فی ہذا الکوز الیوم فامرأتہ طالق ولیس فی الکوز ماء لم یحنث فان کان فیہ ماء فاہریق قبل اللیل لم یحنث وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد وقال ابو یوسف رح یحنث فی ذلک کلہ یعنی اذا مضی الیوم وعلی ہذا الخلاف اذا کان الیمین باللہ تعالے واصلہ ان من شرط انعقاد الیمین وبقائہ التصور عندہما خلافا لابی یوسف رح لان الیمین انما تنعقد للبر فلا بد من تصور البر لیمکن ایجابہ ولہ انہ امکن القول بانعقادہ موجبا للبر علے وجہ یظہر فی حق الخلف وہو الکفارۃ قلنا لا بد من تصور الاصل لینعقد فی حق الخلف ولہذا لا ینعقد الغموس موجبا للکفارۃ**۔ جس شخص نے کہا کہ اگر میں یہ پانی جو اس کوزہ میں ہے آج نہ پیوں تو میری جورو طالق ہے حالانکہ کوزے میں کچھ پانی نہ تھا تو حانث نہیں ہوگا خواہ اُسکو کوزہ میں پانی نہ ہونا معلوم ہو یا نہ ہو اور اگر اُسمیں پانی ہو مگر رات آنے سے پہلے بہا دیا گیا تو بھی حانث نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ان سب صورتوں میں حانث ہو جائیگا یعنے جب دن گذر جاوے تب حانث ہو جائیگا اور اسی طرح اگر قسم طلاق زوجہ کی نہیں بلکہ اللہ تعالی کی قسم ہے تو بھی یہی اختلاف ہے یعنے اگر قسم کھائے کہ واللہ آج کے دن اس کوزہ میں جو پانی ہے پیونگا تو اس صورت میں یہی اختلاف ہے اور اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم منعقد ہونے اور باقی رہنے کی شرط یہ ہے کہ قسم کو پورا کرنا متصور ہو اور ابو یوسف کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اُن دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم تو اسواسطے منعقد کیجاتی ہے کہ وہ پوری کیجاوے تو یہ ضرور ہے کہ پورا ہونا ممکن ہو تاکہ قسم واجب کیجاوے اور امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہاں یہ ممکن ہے کہ قسم منعقد ہوئی درحالیکہ اُسکا پورا کرنا واجب ہو مگر ایسے طور پر کہ اُسکے خلیفہ میں اثر ظاہر ہو اور اُسکا خلیفہ کفارہ ہے اور یعنے زبان سے جب اُسنے قسم نکالی تو ہم اُسکو لغو نہیں کرینگے بلکہ اگر پورا کرنا متصور نہیں ہے تو کفارہ دینا ممکن ہے پس اس قسم کا یہ فائدہ نکل آیا کہ وہ کفارہ دے۔ اور ہم اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلیفہ اپنی اصل کا ہوتا ہے تو اصل کا متصور ہونا ضرور ہے تاکہ خلیفہ کے حق میں منعقد ہو اور اسی وجہ سے قسم غموس کو کفارہ کا موجب نہیں منعقد کرتے ہیں۔

Marfat.com

ف — یعنی قسم غموس میں یہ نہیں کہا جاتا کہ اگر اصل قسم نہیں پوری ہو سکتی تو کفارہ اسکا خلیفہ یا جائے اسلئے کہ جب اصل ہی نہیں منعقد ہو تو خلیفہ کہاں سے ہوگا۔ ولو کانت الیمین مطلقة ففی الوجه الاول لا یحنث عندهما وعند ابی یوسف رحمه الله یحنث فی الحال وفی الوجه الثانی یحنث فی قولهم جمیعا فابو یوسف رحمه الله فرق بین المطلق والموقت ووجه الفرق ان التوقیت للتوسعة فلا یجب الفعل الا فی اخر الوقت فلا یحنث قبله وفی المطلق یجب البر کما فرغ وقد عجز فیحنث فی الحال وهما فرقا بینهما ووجه الفرق ان فی المطلق یجب البر کما فرغ فاذا فات البر بفوات ما عقد علیه الیمین یحنث فی یمینه کما اذا مات الحالف والماء باق اما فی الموقت یجب البر فی الجزء الاخیر من الوقت وعند ذلک لم یبق محلیة البر لعدم التصور فلا یجب البر فیه وتبطل الیمین کما اذا عقده ابتداء فی هذه الحالة۔ اور اگر اس مسئلہ میں یعنی کوزہ سے پانی پینے کی قسم میں اگر آج کی قید نہ ہو بلکہ قسم مطلق ہو تو پہلی صورت میں یعنی جبکہ کوزہ میں پانی نہ تھا تو بھی امام محمد و ابوحنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک فی الحال حانث ہو جائیگا اور دوسری صورت میں جبکہ کوزہ کا موجود پانی بہا دیا گیا ہو تو بالاتفاق سب کے قول میں حانث ہو جائیگا پس ابو یوسف رحمه الله نے دونوں صورتوں میں فرق کیا یعنی درصورتیکہ آج کی قید ہو تو دن گذرنے پر حانث ٹھہرایا اور درصورتیکہ کوئی وقت کی قید نہ ہو تو فی الحال حانث ٹھہرایا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ کوئی وقت مقرر کرنا اسلئے ہوتا ہے کہ اس وقت کے ختم تک گنجائش ہو پس کوزہ کا پانی پینا (بھی) واجب نہ ہوگا سوائے آخر وقت کے یعنی جب دن گذرے تو دن گذرنے سے پہلے حانث نہ ہوگا اور جس صورت میں وقت کی قید نہ ہو تو قسم کا پورا کرنا قسم سے فارغ ہوتے ہی واجب ہوگا حالانکہ وہ پانی پینے سے عاجز ہے یعنے پانی نادارد ہے تو فی الحال حانث ہو گیا اور امام ابوحنیفہ و محمد نے بھی وقت مطلق و وقت مقید میں فرق کیا ہے اور وجہ فرق یہ ہے کہ جس قسم میں وقت کی قید نہیں ہے وہاں قسم سے فارغ ہوتے ہی قسم کو پورا کرنا یعنی مثلاً کوزے کا پانی پینا واجب ہے تو جب پورا کرنا جاتا رہا کیونکہ پانی جس پر قسم ہے وہ نادارد ہے تو قسم میں حانث ہو گیا جیسے اگر حالف مرجائے حالانکہ پانی باقی ہے تو حانث ہو جاتا ہے اور جس صورت میں کہ قسم میں وقت کی قید ہے مثلاً آج کے دن کی قید لگائی تو قسم کو پورا کرنا اس وقت کے آخری جزو میں واجب ہوگا اور آخری جزو پر پہنچ کر قسم پوری کرنے کا محل نہیں باقی کیونکہ قسم پوری کرنا متصور نہیں ہے تو پوری کرنا واجب بھی نہیں اور قسم باطل ہو جائیگی جیسے پانی نہ ہونے کی صورت میں ابتدا سے قسم منعقد کی تو بھی باطل ہے ف — یعنی جیسے قسم باقی ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ پورا کرنا متصور ہو اسی طرح قسم منعقد ہونے کے واسطے بھی یہ شرط ہے کہ محل موجود ہو۔ ع۔ قال ومن حلف لیصعدن السماء او لیقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت یمینه وحنث عقیبها وقال زفر رحمه الله لا تنعقد لانه مستحیل عادة فاشبه المستحیل حقیقة فلا ینعقد ولنا ان البر متصور حقیقة لان الصعود الی السماء ممکن حقیقة الا تری ان الملائکة یصعدون السماء وکذا تحول الحجر ذهبا بتحویل الله تعالی واذا کان متصورا ینعقد الیمین موجبا لخلفه ثم یحنث بحکم العجز الثابت عادة کما اذا مات الحالف فانه یحنث مع احتمال اعادة الحیوة بخلاف مسئلة الکوز لان شرب الماء الذی فی الکوز وقت الحلف ولا ماء فیه لا یتصور فلم ینعقد۔ اور جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں آسمان پر چڑھ جاؤنگا یا اس پتھر کو بدل کر سونا کر دونگا تو قسم منعقد ہو جائیگی اور قسم کے بعد ہی حانث ہو جائیگا اور زفر رحمه الله نے کہا کہ قسم ہی منعقد نہ ہوگی کیونکہ چڑھنا اور بدلنا از راہ عادت کے محال ہے تو ایسی چیز کے مشابہ ہو گیا جو حقیقی محال ہے پس قسم منعقد نہ ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قسم کا پورا کرنا درحقیقت متصور ہے کیونکہ آسمان کو چڑھنا درحقیقت ممکن ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ملائکہ آسمان کو چڑھ جاتے ہیں اور اسی طرح اگر الله تعالے پتھر کو سونا کر دے تو بدل جانا ممکن ہے اور جب یہ امر متصور ہوا تو قسم منعقد ہو کر اپنے خلیفہ یعنی کفارہ کو واجب کریگی پھر عادت کی راہ سے عاجزی ثابت ہو کر حانث ہو جائیگا جیسے اس صورت میں کہ حالف مر جائے تو اسکے حانث ہونے کا حکم دیا جاتا ہے باوجودیکہ دوبارہ زندہ ہو جانے کا احتمال موجود ہے برخلاف مسئلہ کوزہ کے اسواسطے کہ قسم کے وقت جو پانی کوزہ میں موجود ہو اسکا پینا

حالانکہ اُسمین کچھ بھی نہ تھا شعور نہیں ہے تو قسم ہی منعقد نہوگی ف۔ اور اس مسئلہ میں شافعی کا قول مثل قول ابوحنیفہ
ہے اور یہی قول اظہر ہے۔ ع۔

باب الیمین فی الکلام

یہ باب کلام میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ قال ومن حلف لا یکلم فلانا فکلمہ وھو بحیث یسمع الا انہ نائم حنث لانہ
قد کلمہ ووصل الی سمعہ لکنہ لم یفہم لنومہ فصار کما اذا ناداہ وھو بحیث یسمع لکنہ لم یفہم لتغافلہ وفی بعض روایات
المبسوط شرط ان یوقظہ وعلیہ مشائخنا رحمہم لانہ اذا لم یتنبہ کان کما اذا ناداہ من بعید وھو بحیث لا یسمع صوتہ۔
قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ میں فلان سے بات نکرونگا پھر ایسے طور پر اُس سے بات کی کہ وہ سُن سکتا ہے مگر وہ
خواب میں تھا تو یہ شخص حانث ہو جائیگا کیونکہ اسنے اُس شخص سے کلام کیا اور اُسکے کان تک پہونچ گیا ولیکن وہ خواب کی وجہ سے
نہیں سمجھا تو ایسا ہو گیا کہ جیسے حالف نے اُسکو پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ کلام کو سن سکتا ہے مگر اپنی غفلت کی وجہ سے نہیں سمجھا
حالانکہ اس صورت میں وہ حانث ہو جاتا ہے اور مبسوط کی بعض روایات میں یہ شرط لگائی کہ اگر اپنے کلام سے اُسکو جگا دیا تو حانث
ہو جائیگا اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں (یہی صحیح ہے التحفہ۔م) کیونکہ جب وہ بیدار نہوا تو یہ کلام کرنا ایسا ہو گیا کہ جیسے اُسکو دور
سے پکارا حالانکہ وہ ایسی جگہ ہے کہ اسکی آواز نہیں سُن سکتا ہے۔ ولو حلف لا یکلمہ الا باذنہ فاذن لہ ولم یعلم بالاذن حتی کلمہ
حنث لان الاذن مشتق من الاذان الذی ھو الاعلام او من الوقوع فی الاذن وکل ذلک لا یتحقق الا بالسماع
وقال ابو یوسف رح لا یحنث لان الاذن ھو الاطلاق وانہ یتم بالاذن کالرضا قلنا الرضا من اعمال القلب
ولا کذلک الاذن علی مامر۔ اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص مثلاً زید سے کلام نکرونگا مگر باذن یعنے زید کی اجازت سے پھر
زید نے اُسکو اجازت دیدی مگر اُسکو اجازت کا حال معلوم نہوا یہانتک کہ اُسنے زید سے کلام کیا تو حانث ہو جائیگا۔ کیونکہ اذن کا لفظ
اذان سے مشتق ہے جسکے معنے آگاہ کرنا یا اُذن یعنی کان میں پڑنے سے مشتق ہے اور آگاہ ہونا یا کان میں پڑنا بدون سُننے کے متحقق نہوگا
اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ اذن کے معنی اطلاق کے ہیں یعنی اجازت واباحت دینا اور یہ خالی اجازت
دینے والے سے پوری ہو جاتی ہے جیسے رضا خالی راضی سے پوری ہو جاتی ہے اور ہم کہتے ہیں کہ رضا تو دل کے اعمال میں سے ہے اور اذن
کا یہ حال نہیں ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ ف۔ اور فتاوی صغری وتتمہ میں نوازل سے مذکور ہے کہ ایک نے قسم کھائی کہ اُسکی زوجہ بدون
اسکے اذن کے نہ نکلیگی پھر اُسکو ایسی جگہ سے اجازت دی کہ عورت نے نہیں سُنا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے قول میں یہ اذن نہیں ہے
اور ابو یوسف وزفر کے قول میں اذن ہے۔ ع۔ قال وان حلف لا یکلمہ شہرا فھو من حین حلف لانہ لو لم یذکر الشہر
یتابد الیمین وذکر الشہر لاخراج ما وراءہ فبقی الذی یلی یمینہ داخلا عملا بدلالۃ حالہ بخلاف ما اذا قال واللہ
لاصومن شہرا لانہ لو لم یذکر الشہر لا یتابد الیمین فکان ذکرہ لتقدیر الصوم بہ وانہ منکر فالتعیین الیہ۔ اور اگر قسم
کھائی کہ فلان شخص سے ایک مہینہ کلام نکرونگا تو قسم کے وقت سے مہینہ شروع ہوگا کیونکہ اگر وہ مہینہ کا لفظ ذکر نکرتا تو یہ قسم ہمیشہ کے لیے
ہو جاتی اور مہینہ کا ذکر اسواسطے ہے کہ مہینے کے ماسوا زمانہ خارج ہو جائے تو قسم سے جو متصل زمانہ ہے وہ داخل رہا بدلیل اُسکی حالت کے
یعنی غصہ اُسکو فی الحال بھرا ہوا ہے بخلاف اسکے کہ اگر اُسنے کہا کہ واللہ میں ایک مہینہ روزہ رکھونگا تو یہ قسم کے وقت سے متعین نہوگا
اسواسطے کہ اگر وہ مہینہ ذکر نکرتا تو ہمیشہ اُسپر روزہ رکھنا واجب نہوتا تو مہینہ کا ذکر صرف اسواسطے ہے کہ اس سے روزہ کا اندازہ معلوم ہو جائے
اور چونکہ کوئی خاص مہینہ نہیں بلکہ نکرہ ہے تو معین کرنے کا اختیار اُسکو حاصل ہے۔ ف۔ یعنی اُسپر قسم سے یہ واجب ہوا کہ کبھی ایک مہینہ
کے روزے رکھ لے تو اُسکو اختیار ہے کہ روزہ کے واسطے جو مہینہ چاہے معین کرلے۔ وان حلف لا یتکلم فقرأ القرآن فی صلاتہ

Marfat.com

لا یحنث وان قرأ فی غیر صلوٰۃ حنث وعلی ہذا التسبیح والتہلیل والتکبیر وفی القیاس یحنث فیہما وہو قول الشافعی رح
لانہ کلام حقیقۃ ولنا انہ فی الصلوٰۃ لیس بکلام عرفا ولا شرعا قال علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شیء من
کلام الناس وقیل فی عرفنا لا یحنث فی غیر الصلوٰۃ ایضا لانہ لا یسمی متکلما بل قارئا ومسبحا - اور اگر قسم کھائی کہ کلام
نہیں بولونگا پھر اسنے نماز میں قرآن پڑھا تو حانث نہیں ہوگا اور اگر نماز سے باہر پڑھا تو حانث ہو جائیگا اور اسی طرح سبحان اللہ
یا لا الٰہ الا اللہ یا اللہ اکبر اگر نماز میں کہا تو حانث نہوگا اور نماز سے باہر حانث ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ نماز اور غیر نماز دونوں میں حانث
ہو جائے اور یہی امام شافعی کا قول ہے کیونکہ یہ درحقیقت کلام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز میں یہ کلام نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً چنانچہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہماری یہ نماز ایسی چیز ہے کہ اسمیں لوگوں کے کلام سے کچھ بھی لائق نہیں ہے رواہ مسلم اور بعض علما
نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں نماز سے باہر بھی حانث نہیں ہوگا کیونکہ قرآن یا تسبیح وغیرہ پڑھنے والے کو متکلم نہیں کہتے ہیں یعنی وہ کلام
کرنے والا نہیں کہلاتا ہے بلکہ اسکو قاری یا تسبیح پڑھنے والا کہتے ہیں ف ـــــ یہی قول فقیہ ابو اللیث و شیخ الاسلام وصدر شہید و
عتابی کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ع - ولو قال یوم اکلم فلانا فامرأتہ طالق فہو علی اللیل والنہار لان اسم الیوم اذا قرن
بفعل لا یمتد یراد بہ مطلق الوقت قال اللہ تعالیٰ ومن یولہم یومئذ دبرہ والکلام لا یمتد - اور اگر اسنے کہا کہ جس روز فلاں شخص
سے کلام کروں تو میری جورو طالقہ ہے تو یہ کلام دن اور رات دونوں پر ہوگا یعنے خواہ دن میں کلام کرے یا رات میں کلام کرے اسکی جورو
طالقہ ہو جائیگی کیونکہ یوم کا لفظ جب ایسے فعل سے متصل ہوتا ہے جو دراز نہیں ہے تو اس سے مطلق وقت مراد ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ومن یولہم یومئذ دبرہ یعنی جو شخص کہ آج کے دن کافروں سے اپنی پیٹھ پھیریگا الخ یعنے جہاد میں کسی وقت وہ کافروں سے پیٹھ پھیر کر مستوجب
غضب ہے اور کلام بھی ایسا فعل نہیں جو دراز ہو - وان عنی النہار خاصۃ دین فی القضاء لانہ مستعمل فیہ والغاء
عن ابی یوسف رح انہ لا یدین فی القضاء لانہ خلاف المتعارف ولو قال لیلۃ اکلم فلانا فہو علی اللیل خاصۃ لانہ
حقیقۃ فی سواد اللیل کالنہار للبیاض خاصۃ وما جاء استعمالہ فی مطلق الوقت - اور اگر اُسنے فقط دن ہی دن کی نیت
کی ہو تو قاضی بھی اسکی تصدیق کریگا کیونکہ یہ لفظ اس معنے میں بھی مستعمل ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ قاضی اسکی تصدیق نہیں
کریگا کیونکہ یہ متعارف محاورہ کے خلاف ہے اور اگر اُسنے قسم کھائی کہ جس رات میں فلاں شخص سے کلام کروں تو میری زوجہ طالقہ ہے تو یہ قسم
فقط رات ہی پر واقع ہوگی کیونکہ رات کا لفظ درحقیقت تاریکی کے معنی میں ہے جیسے دن کا لفظ فقط آفتاب کی روشنی کے واسطے ہے بمقابلہ رات
کے اور رات کا استعمال مطلق وقت کے معنی میں نہیں آیا - ولو قال ان کلمت فلانا الا ان یقدم فلان او قال حتی یقدم
فلان او قال الا ان یاذن فلان او حتی یاذن فلان فامرأتہ طالق فکلمہ قبل القدوم والاذن حنث ولو کلمہ بعد
القدوم والاذن لم یحنث - لانہ غایۃ والیمین باقیۃ قبل الغایۃ ومنتہیۃ بعدہا فلا یحنث بالکلام بعد انتہاء الیمین
اور اگر اُسنے یوں کہا کہ اگر میں نے فلاں سے کلام کیا مگر آنکہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ یہانتک کہ زید سفر سے آجائے یا کہا کہ مگر آنکہ زید مجھے
اجازت دے یا یہانتک کہ زید مجھے اجازت دے تو میری جورو طالقہ ہے پھر زید کے آنے یا اجازت دینے سے پہلے فلاں شخص سے کلام
کر لیا تو حانث ہو گیا یعنی اسکی زوجہ کو طلاق پڑ گئی اور اگر اسکے آنے یا اجازت دینے کے بعد فلاں شخص سے کلام کیا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ
زید کا آنا یا اجازت دینا انتہا قرار دیگئی تھی اور انتہا سے پہلے قسم باقی رہتی ہے اور بعد انتہا کے ختم ہو جاتی ہے تو قسم کے ختم ہو جانے کے بعد
کلام کرنے سے حانث نہیں ہوگا - وان مات فلان سقطت الیمین خلافا لابی یوسف رح لان الممنوع عنہ کلام منتہی بالاذن
والقدوم ولم یبق بعد الموت متصور الوجود فسقطت الیمین وعندہ التصور لیس بشرط فعندہ سقوط الغایۃ یتابد الیمین -
اور اگر زید مر گیا تو قسم ساقط ہو گئی یہ امام ابو یوسف کا خلاف ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف کو ایسا کلام ممنوع تھا جو زید کی اجازت
یا آنے پر پورا ہو جاتا اور زید کی موت کے بعد یہ متصور نہیں ہو سکتا تو قسم ساقط ہو گئی اور امام ابو یوسف کے نزدیک متصور ہونا شرط نہیں

Marfat.com

نہیں تو زید کے مرنے سے قسم دائمی ہو جائیگی ف۔ یعنی اگر کبھی فلان شخص سے کلام کریگا تو اسکی زوجہ طالقہ ہو جائیگی۔ سوم حلف
لا یکلم عبد فلان ولم ینو عبدا بعینہ او امرأۃ فلان او صدیق فلان فباع فلان عبدہ او بانت منہ امرأتہ او عادی
صدیقہ فکلمہم لم یحنث لانہ عقد یمینہ علی فعل واقع فی محل مضاف الی فلان اما اضافۃ ملک او اضافۃ نسبۃ
ولم یوجد فلا یحنث قال رضی اللہ عنہ ہذا فی اضافۃ الملک بالاتفاق وفی اضافۃ النسبۃ عند محمد رح یحنث کالمرأۃ والصدیق
قال فی الزیادات لان ہذہ الاضافۃ للتعریف لان المرأۃ والصدیق مقصودان بالہجران فلا یشترط دوامہا فیتعلق
الحکم بعینہ کما فی الاشارۃ ووجہ ما ذکر ہہنا وہو روایۃ الجامع الصغیر انہ یحتمل ان یکون غرضہ ہجرانہ لاجل المضاف الیہ
ولہذا لم یعینہ فلا یحنث بعد زوال الاضافۃ بالشک۔ جسنے قسم کھائی کہ زید کے غلام سے بات نکریگا اور کسی خاص غلام کی
نیت نہیں کی یا قسم کھائی کہ فلان کی زوجہ سے یا فلان کے دوست سے بات نہیں کرونگا پھر فلان نے اپنا غلام فروخت کر دیا یا اسکی زوجہ
اس سے بائنہ ہو گئی یا اسکے دوست سے دشمنی ہو گئی پھر اسنے اس غلام یا عورت یا دوست سے کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ اسنے اپنی
قسم ایسے فعل پر رکھی جو ایسے محل میں واقع ہوگا جسکی نسبت فلان شخص کی طرف ہے یعنے اپنا کلام کرنا ایسے آدمیوں سے رکھا جنکو فلان
شخص کے ساتھ نسبت ہے خواہ نسبت ملک ہے جیسے غلام فلان یا نسبت نکاحی یا دوستی ہے پھر جب نسبت نہ رہی تو حانث نہیں ہوگا
اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ نسبت ملک میں تو تینون اماموں کا اتفاق ہے کہ حانث نہیں ہوگا اور دوسری نسبت کی صورت میں
امام محمد کے نزدیک حانث ہو جائیگا جیسے اسکی زوجہ یا دوست سے کیا حالانکہ نکاح و دوستی باقی نہیں ہے تو بھی حانث ہوگا اور امام محمد
نے زیادات میں اسکی یہ وجہ بیان کی کہ ایسی نسبت صرف پہچان کے واسطے ہوتی ہے کیونکہ اصل مقصود یہ ہے کہ اس عورت سے اور
اس شخص سے کلام کرنا چھوڑ دے یعنی ان دونوں سے ذاتی نفرت ہے اور فلان کی زوجہ یا دوست ہونا صرف انکی شناخت کے واسطے
ہے تو زوجیت و دوستی کا دائمی رہنا کچھ شرط نہیں ہے پس حکم متعلق ہر ایک کی ذات سے ہوگا جیسے اشارہ میں ہوتا ہے یعنی مثلاً کہا کہ فلان
کے اس دوست سے یا فلان کی اس زوجہ سے کلام نکرونگا تو جب کبھی ان دونوں سے کلام کرے تو حانث ہوتا ہے اگرچہ فلان سے عقد زوجیت
یا دوستی باقی نہ رہے اور جو روایت یہاں مذکور ہے یعنے فلان کے ساتھ نسبت نہ رہنے سے حانث نہوگا یہ جامع الصغیر کی روایت ہے کہ
اسکی وجہ یہ ہے کہ شاید اسکی غرض یہ ہو کہ ان دونوں کو بوجہ فلان شخص کی نسبت کے چھوڑے ہی جیسے اسنے کسی زوجہ یا کسی دوست کو معین
نہیں کیا (اور شاید ان دونوں کی ذات سے نفرت ہو پس شک پیدا ہو گیا) پس جب فلان شخص کی طرف نسبت باقی نہ رہی تو شک
کی وجہ سے حانث نہوگا۔ وان کانت یمینہ علی عبد بعینہ بان قال عبد فلان ہذا او امرأۃ فلان بعینہا او صدیق
فلان بعینہ لم یحنث فی العبد وحنث فی المرأۃ والصدیق وہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یحنث
فی العبد ایضا وہو قول زفر رح۔ اور اگر اسکی قسم اس فلان شخص کے کسی معین غلام پر ہو مثلاً کہا کہ فلان شخص کے اس غلام سے
یا معین زوجہ یا دوست پر ہو یعنی مثلاً فلان شخص کی اس زوجہ یا اس دوست سے کلام نکرونگا پھر فلان شخص کی طرف ان لوگوں کی نسبت
نہ رہی تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک غلام سے کلام کرنے میں حانث نہوگا اور عورت و دوست سے کلام کرنے میں حانث
ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ غلام سے کلام کرنے میں بھی حانث ہو جائیگا اور یہی زفر کا قول ہے ف۔ اور یہی امام شافعی و مالک
و احمد کا قول ہے۔ وان حلف لا یدخل دار فلان ہذہ فباعہا ثم دخلہا فہو علی ہذا الخلاف وجہ قول محمد وزفر رحمہما اللہ ان
الاضافۃ للتعریف والاشارۃ ابلغ منہا لکونہا قاطعۃ للشرکۃ بخلاف الاضافۃ فاعتبرت الاشارۃ ولغت الاضافۃ
وصار کالصدیق والمرأۃ ولہما ان الداعی الی الیمین معنی فی المضاف الیہ لان ہذہ الاعیان لا تہجر ولا تعادی
لذواتہا وکذا العبد لسقوط منزلتہ بل لمعنی فی ملاکہا فتتقید الیمین بحال قیام الملک بخلاف ما اذا کانت الاضافۃ
اضافۃ نسبۃ کالصدیق والمرأۃ لانہ یعادی لذاتہ فکانت الاضافۃ للتعریف والداعی لمعنی فی المضاف الیہ غیر ظاہر

Marfat.com

لعدم التعیین بخلاف ما تقدم - اور اگر قسم کھائی کہ فلان شخص کے اس گھر مین نجاؤنگا پھر فلان شخص نے اُسکو فروخت کر دیا پھر یہ شخص وہان داخل ہوا تو اُسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی شیخین کے نزدیک حانث نہوگا اور امام محمد و زفر کے نزدیک حانث ہوگا کیونکہ نسبت واسطے شناخت کے ہی اور اشارہ کردینے مین پھر پورے شناخت ہوجاتی ہی کیونکہ اشارہ سے شرکت بالکل قطع ہوجاتی ہی بخلاف نسبت کے تو بیان اشارہ معتبر ہوا اور نسبت لغو ہوگئی پس دوست و زوجہ کی طرح غلام و گھر کا بھی حکم ہوگیا اور شیخین کی دلیل یہ ہی کہ قسم کا باعث کوئی ایسی بات ہی جو مضاف الیہ کے اندر ہی یعنی فلان شخص کی وجہ سے اُسنے قسم کھائی کہ اُسکے غلام وغیرہ سے بات نکرونگا کیونکہ یہ چیزین بذات خود ایسی نہین ہین کہ جنکو چھوڑا جائے یا جنسے عداوت کیجائے اور یہی حال غلام کا ہی کیونکہ اُسکا درجہ بہت گھٹا ہوا ہی یعنی اس قابل نہین ہی کہ اُس سے عداوت کیجائے یا اُس سے بولنا چھوڑا جائے تو کچھ فائدہ ہو بلکہ یہ چھوڑنا کسی ایسے سبب سے ہی جو ان چیزون کے مالک مین موجود ہی تو قسم اُسی وقت تک رہیگی جب تک ملکیت قائم ہی بخلاف اسکے اگر نسبت ملکیت نہو بلکہ دوسری طرح کی نسبت ہو جیسے فلان شخص کا دوست یا اُسکی زوجہ تو ان دونون سے ذاتی عداوت بھی باعث قسم ہوسکتی ہی تو نسبت واسطے شناخت کے ہوئی اور باعث قسم مضاف الیہ یعنی فلان شخص مین خاصکر کوئی امر ہونا ظاہر نہین ہی اسی واسطے اُسنے معین نہین کیا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ ملکیت کی نسبت ہو تو یہ بات ظاہر ہی کہ قسم کا باعث فلان شخص مین کوئی امر ہی - قال وان حلف لا یکلم صاحب ہذا الطیلسان فباعہ ثم کلمہ حنث لان ہذہ الاضافۃ لا یحتمل الا التعریف لان الانسان لا یعادے لمعنی فے الطیلسان فصار کما اذا اشار الیہ - جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر قسم کھائی کہ مین اس چادر والے سے بات نکرونگا پھر اُسنے چادر فروخت کردی پھر اُس سے کلام کیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ چادر کی نسبت سے کوئی اور احتمال نہین ہی سوائے شناخت کے کیونکہ چادر مین کوئی ایسی بات نہین ہی جس سے آدمی سے عداوت کیجائے تو چادر کی طرف نسبت کرنا ایسا ہوگیا جیسے اشارہ سے کہا کہ مین اس آدمی سے کلام نکرونگا - ومن حلف لا یکلم ہذا الشاب فکلمہ وقد صار شیخا حنث لان الحکم تعلق بالمشار الیہ اذ الصفۃ فی الحاضر لغو وہذہ الصفۃ لیست بداعیۃ الی الیمین علی ما مر من قبل اگر قسم کھائی کہ مین اس نوجوان سے کلام نکرونگا پھر اُس سے ایسی حالت مین کلام کیا کہ وہ بوڑھا ہوگیا تو حانث ہوجائیگا کیونکہ حکم کا تعلق اُس سے ہوجائیگا جسکی طرف اشارہ کیا کیونکہ حاضر مین صفت کا بیان لغو ہی اور یہ صفت ایسی نہین ہی کہ جو قسم کا باعث ہو جیساکہ سابق مین بیان ہوچکا -

فصل

فصل قسم متعلق باوقات - قال ومن حلف لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان فہو علی ستۃ اشہر لان الحین قد یراد بہ الزمان القلیل وقد یراد بہ اربعون سنۃ قال اللہ تعالے ہل اتی علی الانسان حین من الدہر وقد یراد بہ ستۃ اشہر قال اللہ تعالے تؤتی اکلہا کل حین وہذا ہو الوسط فینصرف الیہ وہذا لان الیسیر لا یقصد بالمنع لوجود الامتناع فیہ عادۃ والمؤبد لا یقصد بہ غالبا لانہ بمنزلۃ الابد ولو سکت عنہ یتابد فیتعین ما ذکرنا وکذا الزمان یستعمل استعمال الحین یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ زمان بمعنی وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ اما اذا نوی شیئا فہو علی ما نوے لانہ نوی حقیقۃ کلامہ - اگر زبان عربی مین قسم کھائی لا یکلمہ حینا او زمانا او الحین او الزمان یعنے مین کلام نہین کرونگا کسی ایک حین یا زمانہ بھر یا ایک حین یا زمانہ بھر حالانکہ اُسکی نیت کسی وقت کے واسطے نہین ہی تو یہ قسم چھ مہینہ پر واقع ہوگی اسواسطے کہ لفظ حین سے کبھی زمانہ قلیل مراد ہوتا ہی اور کبھی چالیس برس مراد ہوتے ہین اللہ تعالی نے فرمایا ہل اتی علی الانسان حین من الدہر اور کبھی چھ مہینہ مراد ہوتے ہین اللہ تعالے نے فرمایا تؤتی اکلہا کل حین اور یہی درمیانی وقت ہی تو قسم اسی کی طرف پھر گئی اور یہ امر اسواسطے ہی کہ قلیل وقت سے انکار مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ اتنی دیر تک بات نکرنا تو عادت مین بھی پایا جاتا ہی اور زمانہ دراز یعنی چالیس برس تک بھی اکثر مقصود نہین ہوتا ہی کیونکہ وہ بمنزلہ ہمیشہ

کے ہی اور اگر اُس سے سکوت کرے تو دوام ثابت ہو جائے تو معلوم ہوگا کہ جو معنے ذکر کیا یعنی درمیانی زمانہ بھی متعین ہی اور یہی حال لفظ
زمانہ کا ہی کہ وہ حین کی طرح مستعمل ہوتا ہی چنانچہ عرب بولتے ہیں ما رأیتک منذ حین اور اسکے معنی یہ ہوتے ہیں ما رأیتک منذ زمان یعنی
خواہ زمان بولیں یا حین بولیں دونوں سے ایک ہی معنے لیتے ہیں اور یہ چھ ماہ کی مقدار اسوقت ہی کہ جب اُسکی کچھ نیت نہو اور اگر کچھ
کسی وقت کی نیت کی تو قسم اسی نیت پر ہوگی کیونکہ اُسنے اپنے کلام سے حقیقی معنی مراد لیے۔ وکذلک الدھر عندھما وقال ابو حنیفۃ
الدھر لا ادری ما ھو وھذا الاختلاف فی المنکر ھو الصحیح اما المعرف بالالف واللام یراد بہ الابد عرفا لھما ان دھرا
یستعمل استعمال الحین والزمان یقال ما رأیتک منذ حین ومنذ دھر بمعنی وابو حنیفۃ رح توقف فی تقدیرہ
لان اللغات لا تدرک قیاسا والعرف لم یعرف استمرارہ لاختلاف فی الاستعمال۔ اور اسی طرح اگر اُسنے عربی میں قسم
کھائی کہ لا اکلمہ دھرا تو صاحبین کے نزدیک چھ ماہ پر قسم ہوگی اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ دہر کیا ہی اور یہ اختلاف ایسی
صورت میں ہی کہ اُسنے دہر کو بدون الف لام کے نکرہ بیان کیا ہو یہی قول صحیح ہی اور اگر الدھر بالف لام بیان کیا تو بالاتفاق اس سے
عرف میں ہمیشگی مراد ہی اور نکرہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ دہر کا استعمال بھی حین و زمان کی طرح ہوتا ہی چنانچہ عرب بولتے ہیں کہ ما رأیتک
منذ حین اور ما رأیتک منذ دہر اور دونوں سے ایک ہی معنے مراد لیتے ہیں اور ابو حنیفہ نے دہر کی مقدار میں اسواسطے توقف کیا کہ
قیاس سے لغت نہیں دریافت کیے جاتے ہیں اور یہاں کوئی عرف برابر جاری نہیں ہی کیونکہ استعمال میں اختلاف ہی ف خلاصہ
یہ ہی کہ حین و زمان خواہ الف لام سے بولا جاوے یعنی الحین والزمان اور خواہ بدون الف لام بولا جاوے دونوں سے ایک ہی معنی
مراد ہوتے ہیں بخلاف دہر کے کہ الدہر سے عرف میں دوام مراد ہوتا ہی اور دہر سے مطلق زمانہ مراد ہوتا ہی حتی کہ دہری اُسکو کہتے
ہیں جو دہر کا قائل ہو اور صانع عز و جل سے منکر ہو اور درحقیقت دہر میں جو چیزیں جاری ہیں اُنکا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہی
اسی واسطے حدیث میں آیا ہی کہ دہر کی بدگوئی مت کرو کیونکہ دہر تو اللہ تعالی ہی یعنی دہر کا پیدا کرنے والا اللہ تعالے ہی اور دہر خود کچھ
نہیں کرسکتا ہی لہذا جب قسم کھانے والے نے مطلق دہر کہا تو معلوم نہیں ہوسکتا کہ اُسنے کیا معنی مراد لیے ہیں کیونکہ جو معنی مراد لیے
اُسی پر قسم ہوگی اور جب اُسنے کوئی معنے مراد نہیں لیے تو اُسکی مقدار معلوم نہیں ہوسکتی ہی۔ ولو حلف لا یکلمہ ایاما فھو علی ثلثۃ
ایام لانہ اسم جمع ذکر منکرا فیتناول اقل الجمع وھو الثلث ولو حلف لا یکلمہ الایام فھو علی عشرۃ ایام عند ابی حنیفۃ
وقالا علی الاسبوع ولو حلف لا یکلمہ الشھور فھو علی عشرۃ اشھر عندہ وعندھما علی اثنی عشر شھرا لان اللام للمعھود
وھو ما ذکرنا لانہ یدور علیھا وللہ انہ جمع معرف فینصرف الی اقصی ما یذکر بلفظ الجمع وذلک عشرۃ۔ اور اگر اُسنے عربی میں
قسم کھائی کہ لا یکلمہ ایاما یعنی دنوں تک بات نکرونگا تو قسم تین دن پر واقع ہوگی کیونکہ ایام اسم جمع ہی جو بدون الف لام ذکر کیا گیا تو کمتر
جمع کو شامل ہوگا اور وہ تین عدد ہی (لیکن اُردو و فارسی میں دو ہی دن پر قسم واقع ہوگی کیونکہ یہی کمتر جمع ہی) اور اگر قسم کھائی کہ
لا یکلمہ الایام یعنی ایام پر الف لام داخل کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس دن پر واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک سات دن
پر واقع ہوگی اور اگر قسم کھائی کہ لا یکلمہ الشھور تو ابو حنیفہ کے نزدیک دس مہینہ پر اور صاحبین کے نزدیک بارہ مہینہ پر واقع ہوگی کیونکہ
الف لام یہاں معہود کے واسطے ہی اور وہ اسی قدر ہی جو ہمنے ذکر کیا یعنی ایک ہفتہ یا بارہ مہینہ کیونکہ اسی پر مدار ہی اور امام ابو حنیفہ کی
دلیل یہ ہی کہ اُسنے الایام کو الف لام سے معرفہ کیا تو لفظ جمع سے جو انتہائے عدد مذکور ہوتا ہی وہ رکھا جائیگا اور وہ دس ہی ف یعنی
عرب اپنے عرف میں بولتے ہیں کہ ثلثۃ ایام و اربعۃ ایام تا عشرۃ ایام اور اسکے بعد پھر لفظ ایام نہیں بولتے بلکہ احد عشر یوما بولتے ہیں پس
عشرہ انتہائے اطلاق ہی اور صاحبین کہتے ہیں کہ لوگوں کے عرف میں ایام کا لفظ ایک ہفتہ کے واسطے معہود ہی اور شہور یعنی مہینوں کا
لفظ بارہ مہینوں کے واسطے معہود ہی اور یہی بارہ مہینہ و سات دن گھوم کر آتے ہیں تو انہیں پر مدار ہی اور عنایہ میں مذکور ہی کہ ہماری
زبان میں ایام کا لفظ دو نہیں جاتا ہی بلکہ روز بولتے ہیں تو امام ابو حنیفہ کی دلیل یہاں جاری نہیں ہوسکتی تو یہی ہوگا کہ ایک ہفتہ پر

قسم رکھی جاوے۔ وکذا الجواب عنده فی الجمع والسنین وعندهما ینصرف الی العمر لانه لا معهود دونه۔ اور اگر قسم کھانے والے نے جمع کیا یعنی جمعہ کی جمع الف لام سے بیان کی یا السنین جمع سنۃ بالف لام بیان کی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک انتہائے معہود یعنی دس جمعہ یا دس برس مراد ہونگے اور صاحبین کے نزدیک یہ قسم تمام عمر پر واقع ہوگی کیونکہ اس سے کم معہود نہیں ہے۔ ومن قال لعبده ان خدمتنی ایاما کثیرة فانت حر فالایام الکثیرة عند ابی حنیفة رح عشرة ایام لانه اکثر ما یتناوله اسم الایام وقالا سبعة ایام لان ما زاد علیها تکرار وقیل لو کان الیمین بالفارسیة ینصرف الی سبعة ایام لانه یذکر فیها بلفظ الفرد دون الجمع۔ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ان خدمتنی ایاما کثیرة یعنی تو نے اگر میرے بہت ایام خدمت کی تو تو آزاد ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایام کثیرہ دس روز ہیں کیونکہ لفظ ایام جنکو شامل ہے اسمیں سب سے زیادہ یہی دس روز ہیں اور صاحبین کے نزدیک سات روز ہیں کیونکہ سات سے زیادہ مکرر ہو جاتے ہیں اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر قسم فارسی زبان میں ہو یعنی (اگر مرا روز بسیار خدمت کردی آزاد شدی) تو یہ قسم سات روز پر واقع ہوگی کیونکہ فارسی اور اردو میں روز بلفظ مفرد مذکور ہوتا ہے بلفظ جمع مذکور نہیں ہوتا۔

باب الیمین فی العتق والطلاق

یہ باب آزادی وطلاق میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدا میتا طلقت وکذلک اذا قال لامته اذا ولدت ولدا فانت حرة لان الموجود مولود فیکون ولدا حقیقة ویسمی به فی العرف ویعتبر ولدا فی الشرع حتی تنقضی به العدة والدم بعده نفاس وامه ام ولد له فیتحقق الشرط وهو ولادة الولد۔ اگر اپنی زوجہ سے کہا کہ جب تیرے کوئی فرزند ہوا تو تو طالقہ ہے پھر اُسکا ایک مردہ بچہ پیدا ہوا تو وہ طالقہ ہو جائیگی اسی طرح اگر اپنی باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو تو آزادہ ہے پس اگر وہ مردہ بچہ جنی تو وہ آزاد ہو جائیگی کیونکہ جو بچہ پیدا ہوا ہے حقیقت میں پیدائشی بچہ ہے اور اسکو عرف میں بھی بچہ کہتے ہیں اور شرع میں بھی اسکو بچہ اعتبار کیا گیا ہے حتی کہ اسکی پیدائش سے عدت گزر جاتی ہے اور اسکے بعد جو خون آتا ہے وہ خون نفاس ہے اور اسکی ماں ام الولد ہو جاتی ہے پس جو شرط تھی یعنی بچہ پیدا ہونا وہ پائی گئی ولو قال اذا ولدت ولدا فهو حر فولدت ولدا میتا ثم آخر حیا عتق الحی وحده عند ابی حنیفة رح وقالا لا یعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة المیت علی ما بینا فتنحل الیمین لا الی جزاء لان المیت لیس بمحل للحریة وهی الجزاء ولابی حنیفة ان مطلق اسم الولد مقید بوصف الحیوة لانه قصد اثبات الحریة جزاء وهی قوة حکمیة تظهر فی دفع تسلط الغیر ولا تثبت فی المیت فیتقید بوصف الحیوة فصار کما اذا قال اذا ولدت ولدا حیا بخلاف جزاء الطلاق وحریة الام لانه لا یصلح مقیدا۔ اور اگر باندی سے کہا کہ اگر تو کوئی بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہوگا بعد اسکے وہ ایک مردہ بچہ جنی پھر دوسرا زندہ جنی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک فقط زندہ آزاد ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ دونوں میں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ مردہ بچہ کی پیدائش سے شرط پائی گئی کیونکہ مردہ بھی جنا ہوا بچہ ہوتا ہے تو قسم بغیر جزاء کے زائل ہوئی کیونکہ مردہ بچہ آزادی کے قابل نہیں ہے حالانکہ آزاد ہونا جزائے قسم تھی پس قسم بغیر جزا کے ہو چکی اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق فرزند وہی ہے کہ جسمیں حیات ہو اسواسطے کہ مولی نے اُسکی آزادی کا قصد کیا تھا بطور جزاء شرط کے اور آزادی ایک حکمی قوت ہے جو غیر کا تسلط دور کرنے میں ظاہر ہوتی ہے اور یہ قوت مردہ میں ثابت نہیں ہو سکتی تو بچہ میں زندگی کا وصف معتبر ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا مولے نے کہا کہ جب تو کوئی زندہ بچہ جنی تو وہ بچہ آزاد ہے اور یہ مسئلہ بخلاف جزاء طلاق یا آزادی ام ولد کے ہے یعنی پہلے مسئلہ میں بچہ زندہ ہونے کی غرض نہیں کیونکہ طلاق زوجہ یا باندی کی آزادی ایسی چیز نہیں ہے جو بچہ کے زندہ ہونے کو مقتضی ہو۔ واذا قال اول عبد اشتریه فهو حر فاشتری عبدا عتق لان الاول اسم لفرد سابق

اگر کہا کہ پہلا غلام جسکو کہ میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خریدا تو وہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ پہلا وہ فرد ہے جو سب سے سابق ہے یعنی دوسرا اسکے ساتھ شریک نہو۔ فان اشتری عبدین معا ثم آخر لم یعتق واحد منہم لانعدام التفرد فی الاولین والسبق فی الثالث فانعدمت الاولیۃ۔ اور اگر اُسنے ایک ساتھ ہی دو غلام خریدے پھر تیسرا خریدا تو انمیں سے کوئی آزاد نہوگا کیونکہ پہلے دونوں میں سے کوئی اکیلا نہیں ہے اور تیسرا سب سے پہلا نہیں ہے تو پہلا ہونا نہ پایا گیا۔ وان قال اول عبد اشتریہ وحدہ فہو حر عتق الثالث لانہ یراد بہ التفرد فی حالۃ الشراء لان وحدہ للحال لغۃ والثالث سابق فی ہذا الوصف۔ اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اُسنے یوں کہا ہو کہ پہلا غلام جسکو میں خریدوں درحالیکہ اکیلا ہو تو وہ آزاد ہے تو یہ تیسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس لفظ سے خرید کی حالت میں اکیلا ہونا مراد ہوتا ہے کیونکہ اکیلا ہونا حال واقع ہوا ہے یعنے خرید کا حال ہے اور اکیلا خرید ہونے میں تیسرا غلام سب سے اول ہے۔ وان قال آخر عبد اشتریہ فہو حر فاشتری عبدا ومات لم یعتق لان الآخر لفرد لاحق ولا سابق لہ فلا یکون لاحقا۔ اور اگر اُسنے کہا ہو کہ آخر غلام جسکو میں خریدوں وہ آزاد ہے پھر ایک غلام خرید کر مرگیا تو یہ غلام آزاد نہوگا کیونکہ آخر تو وہ فرد ہوتا ہے جو سابق کے بعد لاحق ہو اور اس غلام پر کوئی سابق نہیں ہے تو یہ غلام لاحق یعنے آخر بھی نہوا۔ ولو اشتری عبدا ثم عبدا ثم مات عتق الآخر لانہ فرد لاحق فاتصف بالآخریۃ اور اگر اُسنے ایک غلام خریدا پھر دوسرا غلام خریدا خود مرگیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائیگا کیونکہ یہ فرد لاحق ہے تو آخری ہونے کا وصف اسمیں پایا گیا۔ ویعتق یوم اشتراہ عند ابی حنیفۃ رح حتی یعتبر من جمیع المال وقالا یعتق یوم مات حتی یعتبر من الثلث لان الآخریۃ لاتثبت الا بعدم شراء غیرہ بعدہ وذلک یتحقق بالموت فکان الشرط متحققا عند الموت فیقتصر علیہ ولابی حنیفۃ رح ان الموت معرف فاما اتصافہ بالآخریۃ من وقت الشراء فیثبت مستندا وعلی ہذا الخلاف تعلیق الطلقات الثلث بہ وفائدتہ تظہر فی جریان الارث وعدمہ۔ پھر یہ غلام خریدنے کے روز سے امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد ہوگا حتی کہ میت کے کل مال سے اسکی آزادی معتبر ہوگی یعنے خرید کے وقت حالت صحت میں مولی کی شرط پائی گئی اگرچہ اس شرط کا ظاہر ہونا مولے کے مرنے پر ہوا تو اسکی آزادی مولی کے تمام ترکہ سے معتبر ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ مولے کی موت کے دن سے آزاد ہوگا یعنے گویا موت کے وقت آزاد کیا حتی کہ تہائی ترکہ سے آزادی معتبر ہوگی اسواسطے کہ آخری غلام ہونا ثابت نہیں ہوسکتا مگر اسی طور سے کہ اسکے بعد کوئی غلام خریدا نجاوے اور یہ بات مولی کے مرنے پر متحقق ہوئی تو شرط کا تحقق موت کے وقت ہوا پس آزاد ہونا اسی وقت پر رہیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ موت نے یہ بات بتلادی کہ یہی آخری غلام ہے اور رہا اسکا آخری ہونا تو وہ خرید کے وقت سے ثابت ہوگیا تھا یعنی اُسوقت معلوم نہ تھا مگر درحقیقت یہی آخری تھا تو خرید ہی کے وقت سے اسکا آخری ہونا ثبوت ہوجائیگا اور جیسے آخری ہوا اُسی وقت سے آزاد بھی ہوا اور یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ آخری ہونے کے ساتھ میں تین طلاقیں مشروط کیں اور اس اختلاف کا فائدہ میراث جاری ہونے یا نہونے میں ظاہر ہوگا ف۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک مرد نے کہا کہ آخری عورت جس سے میں نکاح کروں وہ تین طلاق سے طالقہ ہے پھر ایک عورت سے نکاح کیا پھر دوسری عورت سے نکاح کیا جاکہ تین حیض گذرنے کے بعد خود مرگیا تو صاحبین کے نزدیک وقت موت کے طالقہ ہوکر میراث کی مستحق ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری عورت اُسی وقت سے طالقہ ہوئی جسوقت سے اس سے نکاح کیا تھا تو میراث کی مستحق نہوگی۔ ومن قال کل عبد بشرنی بولادۃ فلانۃ فہو حر فبشرہ ثلثۃ متفرقین عتق الاول لان البشارۃ اسم لخبر یغیر بشرۃ الوجہ ویشترط کونہ سارا بالعرف وہذا انما یتحقق من الاول اگر کسی نے کہا کہ ہر غلام جو مجھکو فلانہ زوجہ کی ولادت کی بشارت دے وہ آزاد ہے پھر اسکو تین غلاموں نے متفرق بشارت دی یعنے ایکے بعد ایک نے تو پہلا بشارت دینے والا آزاد ہوجائیگا کیونکہ بشارت ایسی خبر کو کہتے ہیں جو چہرہ کا بشرہ متغیر کرے اور عرف میں یہ شرط ہے کہ وہ خوشخبری ہو یعنے خوشی کی وجہ سے چہرہ کا رنگ متغیر ہوجائے اور یہ بات صرف پہلے غلام کی خبر سے متحقق ہوگی تو وہی آزاد ہوگا۔ وان بشروہ معا عتقوا لانہا تحققت من الکل۔ اور اگر سبھوں نے ساتھ ہی اسکو یہ خبر دی ہو تو سب آزاد ہوجائینگے

Marfat.com

کیونکہ یہ بشارت سب کی طرف سے پائی گئی - ولو قال ان اشتریت فلانا فهو حر فاشتراه ینوی به کفارة یمینه لم یجزه لان الشرط
قران النیة بعلة العتق وهی الیمین فاما الشراء فشرطه - اور اگر کہا اگر میں نے فلان کو خریدا تو وہ آزاد ہے پھر اُسکو اس نیت سے
خریدا کہ اُسکے کفارۂ قسم میں آزاد ہو تو کفارہ ادا نہوگا کیونکہ شرط یہ ہے کہ آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ نیت متصل ہو اور خریداری تو شرط
ہے فقط یعنی جب اُسکو خریدا تو وہ خریدتے ہی آزاد ہو گیا اور کفارہ اُسوقت جائز ہوتا کہ جب آزادی کی علت یعنی قسم کے ساتھ
کفارہ دینے کی نیت متصل ہو اور وہ یہاں نہیں پائی گئی بلکہ آزادی کی شرط یعنی خرید کے ساتھ متصل ہوئی تو کفارہ ادا نہوگا -
وان اشترى اباه ينوى عن كفارة يمينه اجزاه عندنا خلافا لزفر والشافعی رح لهما ان الشراء شرط
العتق فاما العلة فهی القرابة وهذا لان الشراء اثبات الملک والاعتاق ازالته وبينهما منافاة ولنا ان
شراء القريب اعتاق لقوله عليه السلام لن يجزى ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه جعل
نفس الشراء اعتاقا لانه لا يشترط غيره فصار نظير قوله سقاه فارواه - اور اگر کسی نے اپنے باپ کو خریدا درحالیکہ
اُسکو کفارہ قسم سے آزاد کرنے کی نیت کرتا ہے تو ہمارے نزدیک کفارہ جائز ہوگا اور اسمیں زفر و شافعی کا خلاف ہے ان دونوں کی دلیل
یہ ہے کہ خریداری تو صرف آزادی کی شرط ہے اور اسکی علت قرابت ہے کیونکہ خریداری اپنی ملک کا ثابت کرنا ہوتا ہے اور آزاد کرنا اپنی
ملک دور کرنے کا نام ہے اور ان دونوں باتوں میں منافات ہے تو خریداری علت آزادی ہو نہیں سکتی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اپنے قریب
کو خریدنا اُسکو آزاد کرنا ہوتا ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرزند اپنے باپ کی کوئی مکافات نہیں کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ
کو کسی کا مملوک پاکر خرید کرے پس وہ آزاد ہو جائے رواہ مسلم والاربعۃ اسمیں خریدنے کو اعتاق قرار دیا کیونکہ حدیث میں کوئی دوسری شرط
نہیں لگائی ہے تو گویا نظیر اسکی عرب کا یہ قول ہے کہ سقاہ فارواہ یعنی اُسکو پانی پلاکر سیراب کر دیا - ولو اشترى ام ولده لم يجزه ومعنى
هذه المسألة ان يقول لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتک فانت حرة عن كفارة يمينى ثم اشتراها فانها تعتق لوجود
الشرط ولا تجزيه عن الكفارة لان حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين من كل وجه بخلاف ما اذا قال
لقنة ان اشتريتک فانت حرة عن كفارة يمينى حيث يجزيه عنها اذا اشتراها لان حريتها غير مستحقة بجهة اخرى فلم
يختل الاضافة الى اليمين وقد قارنته النية - اور اگر اپنی ام ولد کو کفارہ کی نیت سے خریدا تو کفارہ جائز نہیں ہے اور اس مسئلہ
کے معنی یہ ہیں کہ جس باندی سے پہلے نکاح کرکے بچہ حاصل کیا تھا اُسکو کہا کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر
اُسکو خریدا تو شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو جائیگی ولیکن کفارۂ قسم سے کافی نہوگی کیونکہ اسکی آزادی بوجہ ام ولد ہونے کے
خود مستحق ہو چکی تھی تو قسم کی طرف ہر طرح سے منسوب نہوگی بخلاف اسکے اگر کسی ایسی باندی سے جو قنہ ہے یعنے اسکی ام ولد نہیں ہے کہا
کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو میرے کفارۂ قسم سے آزاد ہے پھر خریدی تو کفارۂ قسم ادا ہو جائیگا کیونکہ اسکی آزادی کسی دوسری جہت سے
مستحق نہیں ہے تو قسم کی وجہ سے آزادی کی نسبت میں کچھ خلل نہیں ہے اور خرید کے ساتھ کفارہ کی نیت متصل ہو گئی پس کفارہ ادا ہو جائیگا
ومن قال ان تسريت جارية فهی حرة فتسرى جارية كانت فی ملكه عتقت لان اليمين انعقدت فی حقها لمصادفتها
الملک وهذا لان الجارية منكرة فی هذا الشرط فتتناول كل جارية على الانفراد - اگر کہا کہ اگر میں کسی باندی کو اپنے تحت میں
لاؤں تو وہ آزاد ہے پھر اپنی مملوکہ باندی تحت میں لایا تو وہ آزاد ہو گئی کیونکہ اس باندی کے حق میں قسم منعقد ہو گئی کیونکہ یہ قسم اسکی
ملک میں واقع ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں باندی نکرہ ہے تو ایک ایک کرکے کل باندیوں کو شامل ہے - وان اشترى جارية
فتسراها لم تعتق بهذه اليمين خلافا لزفر رح فانه يقول التسرى لا يصح الا فی الملک فكان ذكره ذكر الملک فصار كما اذا
قال لاجنبية ان طلقتک فعبدی حر يصير التزوج مذكورا ولنا ان الملک يصير مذكورا ضرورة صحة التسرى وهو شرط
فيتقدر بقدره فلا يظهر فی حق صحة الجزاء وهو الحرية وفی مسألة الطلاق انما يظهر فی حق الشرط دون الجزاء حتى لو قال

Marfat.com

لہا ان طلقتک فانت طالق ثلاثا فتزوجہا وطلقہا لا تطلق ثلاثا فہذہ وزان مسالتنا - اور اگر کوئی باندی خرید کر اسکو اپنے
تحت میں لایا تو وہ اس قسم کی وجہ سے آزاد نہوگی اور اسمیں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے زفر کہتے ہیں اپنے تحت میں جب ہی صحیح ہوتا ہے
اگر ملک موجود ہو تو تحت میں لانے کا ذکر یہی ملک میں لانے کا ذکر ہے تو ایسا ہوا کہ گویا کسی اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں
تو میرا غلام آزاد ہے تو نکاح میں لانا گویا مذکور ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ملک کا مذکور ہونا بوجہ اس ضرورت کے ہے کہ تحت میں لانا
صحیح ہو اور یہاں تحت میں لانا شرط ہے پس جہانتک ضرورت ہے وہانتک ملک کا مذکور ہونا فرض کیا جائیگا یعنی شرط کے حکم میں ملک مذکور
ہوگی اور جزا یعنی آزادی کے حق میں ملک ظاہر نہوگی اور طلاق کے مسئلہ میں بھی ملک نکاح صرف شرط کے حق میں ظاہر ہوئی ہے
نہ جزاء کے حق میں حتی کہ اگر اجنبیہ عورت سے کہا کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو تو مطلقہ ثلثہ ہے بعد اس سے نکاح کرکے اسکو طلاق دی
تو تین طلاقیں واقع نہونگی پس یہی مسئلہ ہمارے مسئلہ کی نظیر ہے - ومن قال کل مملوک لی حر یعتق امہات اولادہ
ومدبروہ وعبیدہ لوجود الاضافۃ المطلقۃ فی ہولاء اذ الملک ثابت فیہم رقبۃ ویدا - اور جسنے کہا کہ میرا ہر مملوک آزاد
ہے تو اسکی ام ولد باندیاں اور اسکے مدبر اور غلام سب آزاد ہو جائینگے کیونکہ ان لوگوں کی طرف پوری نسبت پائی گئی اسلیے کہ ملک ان سب
میں ازراہ ذات اور قبضہ کے ثابت ہے - ولا یعتق مکاتبوہ الا ان ینویہم لان الملک غیر ثابت یدا ولہذا لا یملک اکسابہ
ولا یحل لہ وطی المکاتبۃ بخلاف ام الولد والمدبرۃ فاختلت الاضافۃ فلا بد من النیۃ - اور اسکے مکاتب مملوک آزاد نہونگے
مگر اس صورت میں کہ انکی بھی نیت کرے اسواسطے کہ ملکیت مکاتب میں ازراہ قبضہ ثابت نہیں ہے یعنی مکاتب اپنے ہاتھوں کی کمائی
کا خود مختار ہے اسی واسطے اسکی کمائی کا مالک مولی نہیں ہوتا ہے اور مولی کو مکاتبہ باندی سے وطی کرنا حلال نہیں ہے بخلاف ام ولد و
مدبرہ کے پس مکاتب کی طرف مملوک ہونے کی نسبت میں نقصان ہے تو نیت ہونا ضرور ہے - ومن قال لنسوۃ لہ ہذہ طالق
او ہذہ وہذہ طلقت الاخیرۃ ولہ الخیار فی الاولیین لان کلمۃ او لاثبات احد المذکورین وقد ادخلہا بین الاولیین
ثم عطف الثالثۃ علی المطلقۃ لان العطف للمشارکۃ فی الحکم فیختص بمحلہ فصار کما اذا قال احدکما طالق وہذہ کذا
اذا قال لعبیدہ ہذا حر او ہذا وہذا عتق الاخیر ولہ الخیار فی الاولین لما بینا - اگر کسی نے اپنی عورتوں سے کہا کہ یہ عورت طالقہ
ہے یا یہ اور یہ یعنی تین عورتوں کو خطاب کیا تو اخیر والی عورت طالقہ ہو جائیگی اور پہلی دونوں عورتوں میں اسکو اختیار باقی ہے پہلے
دونوں میں سے جس ایک پر چاہے طلاق واقع کرے اسواسطے کہ حرف یا اس غرض سے آتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک میں یہ حکم ثابت
ہو اور اسنے پہلے دونوں کے درمیان حرف یا داخل کیا ہے پھر اسنے تیسری عورت کو عورت مطلقہ پر عطف کیا ہے کیونکہ عطف واو حکم میں شرکت
کے واسطے ہوتا ہے تو وہ خاصکر اپنے محل پر رہیگا گویا اسنے یوں کہا کہ تم دونوں میں سے ایک طالقہ اور یہ طالقہ ہے اسی طرح اگر اپنے غلاموں
سے کہا یہ غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ تو اخیر والا آزاد ہو جائیگا اور پہلے دونوں میں اسکو اختیار ہے بدلیل مذکورہ بالا ف یعنی حرف
(یا) پہلی دونوں میں سے ایک کے لیے ہے -

باب الیمین فی البیع والشراء والتزوج وغیر ذلک

یہ باب خرید اور فروخت اور نکاح کرنے اور انکے سوائے دوسری چیزوں میں قسم کھانے کے بیان میں ہے - ومن حلف لا یبیع
او لا یشتری او لا یواجر فوکل من فعل ذلک لم یحنث لان العقد وجد من العاقد حتی کانت الحقوق علیہ
ولہذا لو کان العاقد ہو الحالف یحنث فی یمینہ فلم یوجد ما ہو الشرط وہو العقد من الامر وانما الثابت لہ حکم العقد
اور جس شخص نے قسم کھائی کہ خرید نہ کریگا یا فروخت نہ کریگا یا اجارہ نہیں کریگا پھر ایک شخص کو وکیل کیا جسنے یہ کام کیے تو حانث نہوگا
کیونکہ یہ عقد وکیل کی طرف سے پایا گیا حتی کہ اسکے حقوق بذمہ وکیل ہیں لہذا اگر قسم کھانے والا خود عاقد ہو تو اپنی قسم میں حانث ہو جائیگا

Marfat.com

تو جو بات شرط تھی وہ نہیں پائی گئی یعنے قسم کھانے والے نے خود کوئی عقد نہیں کیا بلکہ اُسکے واسطے صرف حکم ثابت ہوا۔ ف۔ یعنی مثلاً وکیل کے خریدنے سے جو چیز حاصل ہوئی وہ حالف کی ملک ہے ولیکن وہ حالف کے عقد کرنے سے حاصل نہیں ہوئی تو وکیل کے عقد کرنے سے قسم کھانے والا حانث نہوگا۔ الا ان ینوی ذلک لان فیہ تشدیدا او یکون الحالف ذا سلطان لا یتولے العقد بنفسہ لانہ یمنع نفسہ عما یعتادہ۔ لیکن اگر اُسنے اپنی قسم میں اسکی بھی نیت کی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ اسمیں اُسپر سختی بڑھتی ہے یا قسم کھانے والا صاحب سلطنت ہو جو بذات خود ایسے امور کا عقد نہیں کیا کرتا ہے تو بھی وکیل کے عقد سے حانث ہوجائیگا اسلیے کہ اُسنے اپنے آپ کو ایسے کام سے روکا جسکا کرنا اُسکی عادت میں تھا۔ ومن حلف لا یتزوج او لا یطلق او لا یعتق فوکل بذلک حنث لان الوکیل فیہ سفیر ومعبر ولہذا لا یضیفہ الی نفسہ بل الے الامر وحقوق العقد ترجع الے الآمر لا الیہ۔ اور جسنے قسم کھائی میں نکاح میں نہیں لاؤنگا یا طلاق نہیں دونگا یا آزاد نہیں کرونگا پھر اُسنے اس کام کے واسطے کسی کو وکیل کیا تو حانث ہوگیا اسواسطے کہ ایسے معاملہ میں وکیل محض سفیر ہوتا ہے یعنے اُسنے دوسرے کی عبارت بیان کردی اسی واسطے وہ نکاح یا عتق یا طلاق کو اپنی طرف نسبت نہیں کرتا ہے بلکہ موکل کی جانب نسبت کرتا ہے یعنے میرے موکل نے تیرے ساتھ نکاح کیا یا آزاد کیا یا طلاق دی اور یہ عقود ایسے ہیں کہ انکے حقوق موکل کی جانب راجع ہوتے ہیں وکیل کی جانب راجع نہیں ہوتے۔ ولو قال عنیت ان لا اتکلم بہ لم یدین فی القضاء خاصۃ وسنشیر الی المعنی فی الفرق ان شاء اللہ تعالے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ میری صرف یہ مراد تھی کہ عقد نکاح یا اعتاق یا طلاق کا کلام میں خود نہیں بولونگا یعنی بلا وکیل کرنے سے حانث نہو تو فقط قاضی اسکی تصدیق نہیں کریگا یعنے از راہ دیانت تصدیق ہوسکتی ہے اور ہم اسکا فرق عنقریب بیان کرینگے انشاء اللہ تعالے۔ ف۔ یعنی خرید فروخت و اجارہ میں اور نکاح و طلاق و اعتاق میں وجہ فرق آیندہ آتی ہے۔ ولو حلف لا یضرب عبدہ او لا یذبح شاتہ فامر غیرہ ففعل یحنث فی یمینہ لان المالک لہ ولایۃ ضرب عبدہ وذبح شاتہ فیملک تولیتہ غیرہ ثم منفعتہ راجعۃ الی الآمر فیجعل ہو مباشرا اذ لا حقوق لہ ترجع الے المامور۔ اور اگر قسم کھائی کہ اپنے غلام کو نہیں ماریگا یا اپنی بکری ذبح نہیں کریگا پھر دوسرے کو اس کام کا حکم کیا اُسنے یہ کام کیا تو اپنی قسم میں حانث ہوگیا کیونکہ مالک کو اپنے غلام کے مارنے اور بکری ذبح کرنے کا اختیار ہے تو وہ بجائے اپنے دوسرے کو قائم کرسکتا ہے پھر اس کام کا نفع مالک ہی کو پہونچیگا تو وہی اس کام کا کرنے والا قرار دیا گیا کیونکہ اس کام کے کوئی حقوق نہیں ہیں جو نائب کی طرف راجع ہوں۔ ولو قال عنیت ان لا اولی ذلک بنفسی دین فی القضاء بخلاف ما تقدم من الطلاق وغیرہ ووجہ الفرق ان الطلاق لیس الا تکلما بکلام یفضے الی وقوع الطلاق علیہا والامر بذلک مثل التکلم بہ واللفظ ینتظمہما فاذا نوی التکلم بہ فقد نوی الخصوص فی العام فیدین دیانۃ لا قضاءً اما الذبح والضرب فعل حسے یعرف باثرہ والنسبۃ الے الآمر بالتسبیب مجازًا فاذا نوے الفعل بنفسہ فقد نوی الحقیقۃ فیصدق دیانۃ وقضاء۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کہا کہ مارنے و ذبح کا متولی بذات خود ہونا میری مراد تھی تو قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا مگر طلاق و اعتاق و نکاح میں تصدیق نہیں کرتا تھا اور وجہ فرق یہ ہے کہ طلاق کچھ نہیں سوائے اسکے کہ ایسا کلام بولے جس سے زوجہ پر طلاق واقع ہوجائے اور اس کام کا حکم دینا مثل خود بولنے کے ہے اور جس لفظ سے قسم کھائی ہے وہ خود بولنے کو اور دوسرے کی زبان سے کہلانے کو دونوں کو شامل ہے پھر اگر اُسنے خود یہ لفظ بولنے کی نیت کی تو اُسنے عام میں خاص کی نیت کی تو دیانت کی راہ سے تصدیق ہوگی ولیکن قاضی تصدیق نہیں کریگا پھر مارنا اور ذبح کرنا ایک محسوس فعل ہے جو اپنی اصل سے پہچانا جاتا ہے اور موکل کی طرف فعل کی نسبت کرنا مجازا اسوجہ سے ہے کہ وہی سبب واقع ہوا پس اگر قسم کھانے والے نے بذات خود کرنے کی نیت کی ہو تو اُسنے اپنے قول کے حقیقی معنے مراد لیے تو از راہ دیانت تصدیق ہوگی اور قاضی بھی اُسکی تصدیق کریگا۔ ومن حلف لا یضرب ولدہ فامر انسانا فضربہ لم یحنث فی یمینہ لان منفعۃ ضرب الولد

عائدة اليه وهو التأدب والتثقف فلم ينسب فعله الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعته الائتمار بامره فيضاف
الفعل اليه - اور جسنے قسم کھائی کہ اپنے فرزند کو نہین مارونگا پھر اُسنے کسی آدمی کو حکم دیا جسنے اُسکے فرزند کو مارا تو یہ اپنی قسم مین حانث نہوگا
کیونکہ بچے کے مار کا نتیجہ و نفع خود بچہ کو پہونچتا ہے یعنے وہ ادب سیکھتا اور راہ راست پر ہوجاتا ہے تو نائب کا فعل اُسکے حکم دینے والے کی طرف
منسوب نہوگا بخلاف اسکے جب غلام کو مارنے کا حکم دیا تو نائب کا مارنا مثل حکم دہندہ کے ہے کیونکہ اس مار کا نفع یہ ہے کہ غلام اپنے مولی کا
حکم بجالاوے تو مارنے کا فعل اُسکے مولی کی طرف منسوب ہوگا - ومن قال لغيره ان بعت لك هذا الثوب فامرأته طالق
فدس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث لان حرف اللام دخل على البيع فيقتضي اختصاصه
به وذلك بان يفعله بامره اذ البيع تجري فيه النيابة ولم يوجد بخلاف ما اذا قال ان بعت ثوبا لك حيث يحنث
اذا باع ثوبا مملوكا له سواء كان بامره او بغير امره علم بذلك او لم يعلم لان حرف اللام دخل على العين لانه اقرب اليه
فيقتضي اختصاص العين به وذلك بان يكون مملوكا له ونظيره الصياغة والخياطة وكل ما يجري فيه النيابة بخلاف الاكل
والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلا يفترق الحكم فيه في الوجهين - اگر زید نے خالد سے کہا کہ اگر یہ کپڑا مین
تیرے واسطے فروخت کیا تو میری جورو طالقہ ہے پھر خالد نے زید کے کپڑون مین یہ کپڑا پوشیدہ کر دیا پھر زید نے سب کپڑے فروخت کر دیے
حالانکہ اسکو خالد کے کپڑے کا علم نہین ہے تو وہ حانث نہوا کیونکہ تیرے واسطے فروخت کرنا مقتضی ہے کہ فروخت خاص اُسی کے واسطے ہوا ور
اسکی یہ صورت ہے کہ خالد کے حکم سے اُسکا یہ کپڑا فروخت کرے کیونکہ بیع ایسی چیز ہے کہ اُسمین نیابت جاری ہوتی ہے اور یہ بات نہین پائی گئی
بخلاف اسکے اگر یون کہا ہو کہ اگر مین نے تیرا یہ کپڑا فروخت کیا تو ایسی صورت مین حانث ہو جائیگا کیونکہ اُسنے خالد کا مملوک کپڑا فروخت
کیا تو حانث ہوا خواہ اُسکے حکم سے ہو یا بغیر حکم ہو اور خواہ زید یہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو کیونکہ تیرا کپڑا کہنے سے خاصکر یہ کپڑا خالد کا ہونا چاہیے
اور یہ اسطور پر ہو سکتا ہے کہ اُسکا مملوک ہو اور جو حکم یہان بیع مین مذکور ہوا وہی ہر ایسے فعل مین جاری ہے جسمین نیابت ہو سکتی ہے جیسے
زرگری اور سلائی (اور ہبہ کرنا و صدقہ دینا اور مکاتب کرنا اور غلام کو مارنا ہے) بخلاف کھانے اور پینے اور فرزند کو مارنے کے کیونکہ ان
چیزون مین سے کوئی چیز قابل نیابت نہین ہے تو دونون صورتون مین حکم مختلف نہوگا ف یعنی اگر کہا کہ اگر مین نے تیرا طعام کھایا
یا تیرا پانی پیا یا تیرا لڑکا مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو جب ایسا کرے حانث ہوگا کیونکہ اُسکی طرف سے نائب ہوکر یہ کام نہین کرسکتا ہے خواہ
اُسکے حکم سے کرے یا بغیر حکم اور خواہ جانکر کرے یا بغیر جانے بہرحال حانث ہو جائیگا - ع - ومن قال هذا العبد حر ان بعته فباعه
على انه بالخيار عتق لوجود الشرط وهو البيع والملك فيه قائم فينزل الجزاء - اور جسنے کہا کہ یہ غلام آزاد ہے اگر مین اسکو
فروخت کرون پھر اس غلام کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھے اختیار حاصل ہے یعنی اپنے واسطے خیار کی شرط کی تو غلام آزاد ہو جائیگا
کیونکہ شرط یعنے بیع پایا گیا اور غلام مین ابھی ملکیت قائم ہے تو جزا نازل ہوگی ف اور اگر اُسنے قطعی بیع کر دی ہو تو غلام آزاد
نہوگا کیونکہ وہ بیع کے بعد آزاد ہوتا چاہیے حالانکہ بعد بیع کے وہ اُسکی ملک مین باقی نہین رہا ہے - وكذلك لو قال المشتري
ان اشتريته فهو حر فاشتراه على انه بالخيار يعتق ايضا لان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على
اصلهما ظاهر وكذا على اصله لان هذا العتق يتعلق به والمعلق كالمنجز ولو نجز العتق يثبت الملك سابقا عليه فكذا هذا -
اسی طرح اگر مشتری نے کہا کہ اگر مین اسکو خریدون تو یہ آزاد ہے پھر اُسکو اس شرط پر خریدا کہ مجھکو تین دن تک خیار حاصل ہو یعنی خیار کو خریدا
تو بھی آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ شرط یعنی خریدنا متحقق ہو گئی اور ملکیت اس غلام مین قائم ہے اور ملکیت ہونا صاحبین کے اصول پر ظاہر ہے
(یعنی خیار کے ہونے سے بیع مین مشتری کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے) اور امام کی اصل پر بھی ظاہر ہے اسواسطے کہ یہ آزادی شرطیہ ہے اور
شرطیہ آزادی مانند فی الحال بغیر شرط کے ہوتی ہے اور اگر مشتری خیار کو خریدنے کے بعد بالفعل آزاد کر دیتا تو کہا جاتا کہ آزادی سے پہلے ملک
ثابت ہوگئی یعنی اُسنے اپنی خیار کا اختیار توڑ کر خرید پوری کرکے آزاد کیا تو ایسا ہی اس مسئلہ مین ہوگا یعنی وہ غلام مشتری کی ملک مین آکر

Marfat.com

آزاد ہوگیا اور جاکر کا اختیار ٹوٹ گیا۔ ومن قال ان لم ابع ہذا العبد او ہذہ الامۃ فامرأتہ طالق فاعتق اودبر طلقت امرأتہ لان الشرط قد تحقق وہو عدم البیع لفوات محلیۃ البیع واذا قالت المرأۃ لزوجہا تزوجت علی فقال کل امرأۃ لی طالق ثلث طلقت ہذہ التی حلفتہ فی القضاء وعن ابی یوسف رح انہا لا تطلق لانہ اخرجہ جوابا فینطبق علیہ ولان غرضہ ارضاؤہا وہو بطلاق غیرہا فیتقید بہ ووجہ الظاہر عموم الکلام وقد زاد علی حرف الجواب فیجعل مبتدیا وقد یکون غرضہ ایحاشہا حین اعترضت علیہ فیما احلہ الشرع ومع التردد لا یصلح مقیدا وان نوی غیرہا یصدق دیانۃ لا قضاء لانہ تخصیص العام۔ اگر مولیٰ نے کہا کہ اگر میں یہ غلام یا یہ باندی فروخت نکرون تو میری جورو طالقہ ہے پھر اگر اُسکو آزاد یا مدبر کردیا تو اُسکی جورو طالقہ ہوجائیگی اسواسطے کہ شرط پائی گئی یعنے بیع نکرنا پایا گیا کیونکہ وہ بیع کا محل نہیں ہے اور اگر زوجہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ تونے میرے اوپر کسی سے نکاح کیا ہے تو شوہر نے جواب دیا کہ ہر زوجہ جو میرے واسطے ہو تین طلاق سے طالقہ ہے تو حکم قضاء میں یہ عورت بھی طالقہ ہوجائیگی جسنے اُسکو قسم دلائی ہے اور امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ قسم دلانے والی طالقہ نہوگی کیونکہ شوہر نے یہ قسم اُسکے جواب میں کہی ہے تو اُسکے سوال پر منطبق کیجائیگی اور اسلیے کہ شوہر کی غرض یہ ہے کہ اس زوجہ کو راضی کرے اور یہ بات جبھی ہوگی کہ جب اسکے سوائے دوسری عورتین طالقہ ہون پس طلاق دوسری عورتون کے ساتھ مقید ہوگی اور اول جو ظاہر الروایت مذکور ہوئی اُسکی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے کلام کو عام کہا ہے اور اُسنے مقدار جواب سے بڑھا دیا تو یہ ابتدائی کلام قرار دیا جائیگا اور کبھی یہ غرض بھی ہوتی ہے کہ جب زوجہ نے اُسپر ایسے امر مین اعتراض کیا جسکو شرع نے اُسپر حلال کیا ہے تو اُسنے طلاق سے زوجہ کو وحشت دلائی یعنے اُسکے عام کلام مین احتمال ہے کہ شاید عورت کی رضامندی کا قصد کرکے اس زوجہ کے سوائے دوسریون کو مراد لیا ہو اور شاید کہ غصہ ہوکے اسکو طلاق دینے کا قصد کیا ہو پس تردد کے ساتھ یہ صلاحیت باقی نرہی کہ کلام کو خاص کیا جائے اور اگر اُسنے دعوے کیا کہ مین نے اس عورت کے سوائے دوسری عورتون کا قصد کیا تھا تو دیانت کی راہ سے اُسکی تصدیق ہوگی مگر قاضی تصدیق نہین کریگا کیونکہ یہ عام کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے۔

باب الیمین فی الحج والصلوۃ والصوم

یہ باب حج اور نماز اور روزے کی قسم کے بارے مین ہے۔ قال ومن قال وہو فی الکعبۃ او فی غیرہا علی المشی الی بیت اللہ تعالی او الی الکعبۃ فعلیہ حجۃ او عمرۃ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وفی القیاس لا یلزمہ شیء لانہ التزم ما لیس بقربۃ واجبۃ ولا مقصودۃ فی الاصل ومذہبنا ماثور عن علی رضہ ولان الناس تعارفوا ایجاب الحج والعمرۃ بہذا اللفظ فصار کما اذا قال علی زیارۃ البیت ماشیا فیلزمہ ماشیا وان شاء رکب واہراق دما وقد ذکرناہ فی المناسک۔ امام محمد نے جامع صغیر مین فرمایا کہ جو شخص کعبہ مین ہے یا دوسری جگہ ہے اگر اُسنے کہا کہ بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا مجھپر واجب ہے تو اُسپر پیادہ ایک حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوجاوے مگر ایک قربانی دے اور قیاس چاہتا ہے کہ اُسپر کچھ واجب نہو کیونکہ اُسنے ایسی چیز اپنے اوپر لازم کرلی جو اصل مین قربت واجبہ یا مقصودہ نہین ہے اور جو ہمارا مذہب ہے وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور اس دلیل سے کہ لوگون کے عرف مین اس لفظ سے حج یا عمرہ واجب ہونا معروف ہے جیسے اس صورت مین کسی نے کہا کہ مجھپر پیدل زیارت بیت اللہ واجب ہے تو اُسپر پیدل جانا واجب ہوگا اور اگر چاہے سوار ہوکر قربانی دے اور ہم اس مسئلہ کو کتاب مناسک الحج مین مذکور کرچکے ہین ف۔ حاصل یہ ہے کہ جسنے بیت اللہ یا کعبہ کی طرف پیدل چلنا اپنے اوپر لازم کیا تو ظاہر لفظ یہ تھا کہ کعبہ کی طرف پیدل جاوے اگرچہ صرف ایک دو کوس ہو لیکن لوگون کی عرف مین ایسے کلام سے یہ مقصود ہوتا ہے کہ کعبہ تک جاکر حج یا عمرہ ادا کریگا اور یہ کہ پیدل جاوے یا سوار ہو تو دلیل استحسان یہ مختار ہے کہ پیدل جاوے

Marfat.com

اور اگر سوار ہوگیا تو بھی جائز ہی لیکن اُسکو ایک قربانی دینی ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ سوار ہونے سے قربانی لازم نہو اسواسطے کہ پیدل
چلنا کوئی قربت مقصودہ یا واجبہ نہین ہو لیکن ہمنے قیاس کو ترک کیا اور اُس حکم کی اتباع کی جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی
ہو چنانچہ امام محمد نے آثار مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ جسنے اپنے اوپر پیدل جانا لازم کیا پھر وہ کچھ دور پیدل چلا اور کچھ
دور سوار ہوا تو نخعی نے فرمایا کہ وہ لوٹ کر جہان سے سوار ہوا ہو وہان سے پھر پیدل چلے امام محمد نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ
ہم اس قول کو اختیار نہین کرتے بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیتے ہین کہ اگر سوار ہوگیا تو ایک ہدی بھیجے اور بکری کافی
ہو جسکو وہان ذبح کرکے صدقہ کردے اور خود کچھ نہ کھائے اور ایک عمرہ یا ایک حج ادا کرے اور اسکے سوائے اُسپر کچھ واجب نہین
ہو اور یہی ابوحنیفہ کا مذہب ہو انتہے بیہقی نے اپنے اسناد کے ساتھ شافعی سے روایت کی کہ حدثنا ابن علیہ عن سعید بن ابی عروۃ
عن قتادۃ عن الحسن عن علی رضی اللہ عنہ- اور عبدالرزاق نے اپنے اسناد سے عن ابراہیم النخعی عن علی رضی اللہ عنہ- روایت
کی اور اُسمین مذکور ہو کہ پیدل حج کو جاوے اور اگر عاجز ہو تو سوار ہولے اور ایک ہدی بھیجے- ان دونون اسناد کے راوی
سب ثقہ علما ہین لیکن حسن و ابراہیم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نہین سُنا ہو- اور یہ بھی ہمارے نزدیک مضر نہین ہو اور
حدیث عقبہ ابن عامر مین مذکور ہو کہ میری بہن نے بیت اللہ کو پیادہ جانے کی نذر کی پھر پیدل جانے سے عاجز ہوئی تو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیدل چلے اور سوار ہوکر چلے رواہ البخاری ومسلم اور یہ حدیث ابن عباس نے روایت کی اور اُسمین
اسقدر زیادہ ہو کہ وہ ایک ہدی بھیجے رواہ ابویعلی والطحاوی والبیہقی اور یہ حدیث امام احمد نے مسند مین اور ابوداؤد و ترمذی
ونسائی وابن ماجہ نے سنن مین روایت کی اور عمران ابن حصین کی روایت مین ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو خطبہ پڑھا
اُسمین ضرور ہمکو صدقہ کا حکم دیا اور مثلہ سے منع کیا اور فرمایا کہ یہ بھی مثلہ ہو کہ آدمی پیدل حج کی نذر کرے پھر جسنے پیدل حج کی نذر کی
اُسکو چاہیے کہ ایک قربانی دیدے اور سوار ہولے- رواہ الحاکم- م ف ع- ولو قال علی الخروج او الذہاب الی بیت اللہ
تعالے فلا شئی علیہ لان التزام الحج والعمرۃ بہذا اللفظ غیر متعارف- اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر بیت اللہ کی طرف نکلنا
یا جانا لازم ہو تو اُسپر کچھ واجب نہین کیونکہ حج یا عمرہ اپنے اوپر لازم کرنا ایسے کلام سے متعارف نہین ہو ف- پس حکم قیاس
کے موافق رہیگا یعنی کچھ لازم نہوگا- ولو قال علی المشی الی الحرم او الی الصفا والمروۃ فلا شئی علیہ وہذا عند ابی حنیفۃ
وقال ابو یوسف ومحمد رح فی قولہ علی المشی الی الحرم حجۃ او عمرۃ ولو قال الی المسجد الحرام فہو علی ہذا الاختلاف
لہما ان الحرم شامل علی البیت باو اتصال وکذا المسجد الحرام شامل علی البیت فصار ذکرہ کذکرہ بخلاف الصفا
والمروۃ لانہما منفصلان عنہ ولہ ان التزام الاحرام بہذہ العبارۃ غیر متعارف ولا یمکن ایجابہ باعتبار حقیقۃ اللفظ
فامتنع اصلا- اور اگر کہا کہ مجھپر حرم کی جانب یا صفا و مروہ کی جانب چلنا واجب ہو تو اُسپر کچھ واجب نہوگا یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو
اور صاحبین نے فرمایا کہ جب اُسنے کہا کہ مجھپر حرم کی طرف چلنا واجب ہو تو اُسپر حج یا عمرہ واجب ہوگا اور اگر اُسنے کہا کہ مجھپر مسجد الحرام
کی طرف چلنا واجب ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک کچھ لازم نہوگا اور صاحبین کے نزدیک حج یا عمرہ واجب ہوگا صاحبین کی دلیل
یہ ہو کہ حرم بطریق اتصال کے خانہ کعبہ کو شامل ہو اور اسی طرح مسجد الحرام بھی بیت اللہ کو شامل ہو تو حرم یا مسجد الحرام کا ذکر کرنا مثل
بیت اللہ کے ذکر کے ہو بخلاف صفا و مروہ کے کیونکہ یہ دونون بیت اللہ سے الگ ہین اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ ایسی عبارت
سے احرام باندھنے کا التزام لوگون کے محاورہ مین معروف نہین ہو تو قیاس پر عمل رہیگا اور لفظ کے حقیقی معنی کا لحاظ کرکے احرام واجب
کرنا ممکن نہین ہو تو بالکل ممتنع ہوگیا ف- یعنی چلنے کا لفظ کچھ باندھنے کے واسطے موضوع نہین ہو اور عرف مین بھی اس سے
احرام مراد نہین ہوتا ہو تو جب لغت و عرف دونون طرح سے احرام پر اس لفظ کی دلالت نہوئی تو احرام کا واجب کرنا ممتنع ہوگیا ع
ومن قال عبدی حر ان لم احج العام فقال حججت وشہد شاہدان علی انہ ضحی العام بالکوفۃ لم یعتق عبدہ وہذا

Marfat.com

عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح یعتق لان ہذہ شہادۃ قامت علی امر معلوم وہو التضحیۃ ومن ضرورتہ انتفاء الحج فیتحقق الشرط ولہما انہا قامت علی النفی لان المقصود منہا نفی الحج لا اثبات التضحیۃ لانہ لا مطالب لہا فصار کما اذا شہدوا انہ لم یحج غایۃ الامر ان ہذا النفی مما یحیط علم الشاہد بہ ولکنہ لا یمیز بین نفی ونفی تیسیرا۔ اور جسنے کہا کہ میرا غلام آزاد ہی اگر مین امسال حج نکرون بعد اُسنے دعوی کیا کہ مین نے حج کر لیا اور دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اسنے امسال کوفہ مین قربانی کی ہی تو اُسکا غلام آزاد نہو گا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہی اور امام محمد نے کہا کہ آزاد ہو جائیگا (اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی) کیونکہ یہ گواہی ایک امر معلوم پر قائم ہوئی یعنے امسال کوفہ مین قربانی کرنا اور اسکے ساتھ یہ بات ضروری ہی کہ حج نکیا ہوگا تو شرط متحقق ہو جائیگی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ یہ گواہی نفی پر قائم ہوئی ہی کیونکہ اس گواہی کا مقصود یہ ہی کہ حج نکیا ہو اور قربانی کا ثابت کرنا مقصود نہین ہی کیونکہ قربانی کا کسی بندہ نے مطالبہ نہین کیا ہی تو ایسا ہو گیا کہ گویا اُنھون نے یون گواہی دی کہ اسنے امسال حج نہین کیا (حالانکہ نفی پر گواہی بالاتفاق قبول نہین ہوتی) غایت الامر یہ ہی کہ یہ نفی ایسی ہی جسکو گواہ کا علم محیط ہو سکتا ہی ولیکن آسانی دینے کے واسطے ایک قسم کی نفی اور دوسرے قسم کی نفی مین فرق نہین رکھا گیا ہی۔ ومن حلف لا یصوم فنوی الصوم وصام ساعۃ ثم افطر من یومہ حنث لوجود الشرط اذ الصوم ہو الامساک عن المفطرات علی قصد التقرب۔ اور جسنے قسم کھائی کہ مین روزہ نہ رکھونگا پھر اسنے صوم کی نیت کی اور ایک ساعت صائم ہو کر اسی دن افطار کر دیا تو حانث ہو گیا کیونکہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ صوم کے معنے یہ ہین کہ کھانے پینے و جماع سے تقرب کی نیت کر کے رک رہے۔ ولو حلف لا یصوم یوما او صوما فصام ساعۃ ثم افطر لا یحنث لانہ یراد بہ الصوم التام المعتبر شرعا وذلک بانہائہ الی آخر الیوم والیوم صریح فی تقدیر المدۃ بہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ایک دن روزہ نہ رکھونگا یا ایک روزہ نہ رکھونگا پھر ایک ساعت رکھکر توڑ دیا تو حانث نہوگا کیونکہ اس لفظ سے پورا صوم جو شرعاً معتبر ہی مراد ہوتا ہی اور ایسا روزہ جب ہی ہوگا کہ جب آخر دن تک پورا کرے اور مقدار صوم کی مدت بیان کرنے کو دن کا لفظ صریح ہی۔ ولو حلف لا یصلی فقام وقرأ ورکع لم یحنث وان سجد مع ذلک ثم قطع حنث والقیاس ان یحنث بالافتتاح اعتبارا بالشروع فی الصوم وجہ الاستحسان ان الصلوۃ عبارۃ عن الارکان المختلفۃ فما لم یات بجمیعہا لا یسمی صلوۃ بخلاف الصوم لانہ رکن واحد وہو الامساک ویتکرر فی الجزء الثانی ولو حلف لا یصلی صلوۃ لا یحنث ما لم یصل رکعتین لانہ یراد بہ الصلوۃ المعتبرۃ شرعا واقلہا رکعتان للنہی عن البتیراء۔ اور اگر قسم کھائی کہ نماز نہین پڑھونگا پھر کھڑا ہوا اور قرأت پڑھی اور رکوع کیا پھر توڑ دی تو حانث نہین ہوگا اور اسکے ساتھ سجدہ بھی کر لیا پھر توڑ دی تو حانث ہو گیا اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ جیسے روزہ شروع کرنے مین حانث ہو جاتا تھا ویسے ہی نماز شروع کرنے مین حانث ہو جائے اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ نماز مجموعہ ارکان مختلفہ ہی تو جب تک جملہ ارکان کو ادا کرے نماز اُسکا نام نہوگا بخلاف صوم کے کہ وہ ایک ہی رکن یعنی مفطرات سے رکنے کا نام ہی اور یہی ایک ساعت سے دوسری ساعت مین مکرر ہوتا ہی اور اگر یون قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہین پڑھونگا تو جب تک دو رکعتین نہین پڑھے مع قعدہ کے تب تک حانث نہوگا کیونکہ اس کلام سے ایسی نماز مراد ہوتی ہی جو شرعاً معتبر ہو اور ایسی نماز کمتر دو رکعتین ہین کیونکہ ایک طاق رکعت سے ممانعت وارد ہی ف چنانچہ ابن عبد البر نے تمہید مین ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا یعنی بچھٹ رکعت سے منع کیا ہی بایں طور کہ آدمی ایک رکعت پڑھکر اسکے ساتھ وتر کرے۔ اسکے اسناد مین عثمان ابن محمد ابن ربیعہ مین کلام ہی چنانچہ عبد الحق نے کہا کہ اکثر اُسکو اپنی حدیث مین وہم ہو جاتا ہی اور ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث شاذ ہی اور ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی تفسیر ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اسطرح وارد ہی کہ بتیرا وہ نماز جسکے رکوع مین نقصان ہو لیکن یہان یہ تفسیر نہین ہو سکتی کیونکہ

خود اس حدیث میں تفسیر موجود ہے۔ م ر ؟

باب الیمین فی لبس الثیاب والحلی وغیر ذلک

یہ باب کپڑے پہننے اور زیور پہننے (اور زین وغیرہ پر بیٹھنے) اور اسکے سوائے دیگر امور میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ ومن قال لامرأته ان لبست من غزلک فهو هدی فاشتری قطنا فغزلته فنسجته فلبسه فهو هدی عند ابی حنیفة رح وقالا لیس علیه ان یهدی حتی تغزل من قطن ملکه یوم حلف ومعنی الهدی التصدق به بمکة لانه اسم لما یهدی الیها لهما ان النذر انما یصح فی الملک او مضافا الی سبب الملک ولم یوجد لان اللبس وغزل المرأة لیسا من اسباب ملکه وله ان غزل المرأة عادة یکون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد وذلک سبب لملکه ولهذا یحنث اذا غزلت من قطن مملوک له وقت النذر لان القطن لم یصر مذکورا۔ جسنے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر میں نے تیرے کاتے سوت سے کپڑا پہنا تو وہ ہدی ہے یعنے نقرا مکہ پر صدقہ ہے پھر شوہر نے روئی خریدی پس اُسکو عورت نے کاتا پھر اُسکو بنا پھر شوہر نے پہنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ہدی ہے (اور چاہیے اُسکی قیمت فقراء مکہ کو صدقہ کرکے دیدے) اور صاحبین نے کہا کہ شوہر پر ہدی کرنا واجب نہیں ہے یہانتک کہ عورت ایسی روئی کا سوت کاتے جبکا قسم کے روز شوہر مالک تھا اور ہدی کے معنی یہ ہیں کہ اسکو مکہ میں صدقہ دیدے کیونکہ ہدی اُس چیز کو کہتے ہیں جو مکہ کو ہدیہ بھیجی جاوے اور دلیل صاحبین یہ ہے کہ نذر اُسی چیز میں صحیح ہوتی ہے جو بالفعل اپنی مملوکہ ہو یا سبب ملک کی طرف مضاف ہو (مثلاً اگر میں اس غلام کو خریدوں تو یہ آزاد ہے) اور ان دونوں میں سے کوئی بات یہاں نہیں پائی گئی کیونکہ عورت کا کاتنا اور مرد کا پہننا کچھ مرد کے مالک ہوجانے کے اسباب میں سے نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عادت یوں جاری ہے کہ عورت اپنے شوہر کی روئی سے سوت کاتتی ہے اور قسم میں وہی مراد ہوتا ہے جو معتاد ہو اور یہ شوہر کے مالک ہوجانے کا سبب ہے اسی واسطے نذر کے وقت شوہر کی مملوکہ روئی سے جب زوجہ کاتے تو شوہر حانث ہوجاتا ہے کیونکہ روئی یہاں لفظاً کو نہیں ہوا۔ ف۔ رومی ملکوں میں عورت اپنے شوہر کی روئی سے کاتا کرتی ہے لہذا وہاں امام کے قول پر فتوی ہے اور مصر کے شہروں میں عورت اپنی روئی کاتتی ہے تو صاحبین کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ النہر۔ ومن حلف لا یلبس حلیا فلبس خاتم فضة لم یحنث لانه لیس بحلی عرفا ولا شرعا حتی ابیح استعماله للرجال والتختم به لقصد الختم۔ اور جسنے قسم کھائی کہ میں زیور نہیں پہنونگا پھر اُسنے چاندی کی انگوٹھی پہنی تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف میں اُسکو زیور نہیں کہتے ہیں اور شرعاً بھی زیور نہیں ہے حتی کہ مردوں کو اسکا پہننا اور مہر کی غرض سے استعمال کرنا مباح کیا گیا ہے۔ وان کان من ذهب حنث لانه حلی ولهذا لا یحل استعماله للرجال۔ اور اگر سونے کی انگوٹھی ہو تو حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ زیور ہے اور اسی وجہ سے مردوں کو اسکا استعمال حلال نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر چاندی کی انگوٹھی زنانی انگوٹھیوں کی شکل پر ہو بایں طور کہ اُسمیں نگینہ ہو تو حانث ہوجائیگا یہی صحیح ہے اور اگر اسپر سونے کا ملمع ہو تو حانث ہوناچاہیے جیسے پازیب و کنگن میں ہوتا ہے۔ س۔ اگر کہا کہ عورت کے کاتے سوت سے نہ پہنونگا پھر اُسکا بُنا پہنا تو امام ابو یوسف کے نزدیک حانث نہ ہوگا اور اسی پر فتوے دیا جاوے جیسے کہا کہ فلاں کا بنا ہوا نہیں پہنونگا پھر اُسکے غلام کا بنا ہوا پہنا تو حانث نہیں ہوگا بشرطیکہ فلاں شخص اپنے ہاتھ سے بنتا ہو ورنہ حانث ہوجائیگا۔ ت۔ ولو لبس عقد لؤلؤ غیر مرصع لا یحنث عند ابی حنیفة رح وقالا یحنث لانه حلی حقیقة حتی سمی به فی القرآن وله انه لا یتحلی به عرفا الا مرصعا ومبنی الایمان علی العرف وقیل هذا اختلاف عصر وزمان ویفتی بقولهما لان التحلی به علی الانفراد معتاد۔ اور اگر موتی کا ہار بغیر جڑاؤ پہنا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حانث نہیں ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ حانث ہوجائیگا کیونکہ یہ درحقیقت زیور ہے حتی کہ قرآن میں اسکو زیور کہا گیا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں موتیوں کو بطور زیور کے جب ہی پہنتے ہیں کہ مرصع کریں اور قسموں کا مدار عرف پر ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ اختلاف اپنے اپنے زمانہ کی بنا پر

پر ہو اور صاحبین ہی کے قول پر فتوی دیا جائیگا کیونکہ خالی ہونے کو بطور زیور پہننا ہمارے زمانہ میں معتاد ہے۔ ومن حلف لاینام علی فراش فنام علیہ وفوقہ قرام حنث لانہ تبع للفراش فیعد نائما علیہ۔ اور جس شخص نے قسم کھائی کہ اس فراش پر نہیں سوئیگا پھر ایسے فراش پر سویا جسپر باریک چادر ہے تو حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ چادر اس بچھونے کے تابع ہے تو وہ بچھونے ہی پر سونے والا شمار ہوگا۔ وان جعل فوقہ فراش اٰخر فنام علیہ لایحنث لان مثل الشئی لایکون تبعا لہ فینقطع النسبۃ عن الاول۔ اور اگر اس فراش یعنی بچھونے کے اوپر دوسرا بچھونا بچھاکر اسپر سویا تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ جو چیز ایک چیز کے مثل ہو وہ اسکی تابع نہیں ہوتی ہے یعنی بچھونا بچھونے کے تابع نہ ہوگا تو نیچے والے بچھونے پر سونے کی نسبت منقطع ہو جائیگی ف بلکہ وہ اوپر والے بچھونے پر سونے والا قرار پاویگا۔ ولو حلف لایجلس علی الارض فجلس علی بساط او حصیر لم یحنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ زمین پر نہیں بیٹھیگا پھر بچھونے یا بوریے پر بیٹھا تو حانث نہیں۔ لانہ لایسمی جالسا علی الارض بخلاف ما اذا حال بینہ وبین الارض لباسہ لانہ تبع لہ فلا یعتبر حائلا۔ کیونکہ اسکو زمین پر بیٹھنے والا نہیں کہتے ہیں بخلاف اسکے اگر زمین و حالف کے درمیان اُسکا لباس حائل ہو تو وہ زمین پر بیٹھنے والا ہوگا کیونکہ لباس اُسکے تابع ہے تو حائل شمار نہ ہوگا ف اور اگر اُسنے لباس اُتار کر زمین پر ڈالدیا اور اُسپر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ بمنزلہ بچھونے کے ہے۔ وان حلف لایجلس علی سریر فجلس علی سریر فوقہ بساط او حصیر حنث۔ اور اگر قسم کھائی کہ اس تخت معین پر نہیں بیٹھونگا پھر اس تخت پر بچھونا یا بوریا بچھاکر بیٹھا تو حانث ہو جائیگا ف پس تخت سے مراد تخت معین ہے الجوہرہ۔ لانہ یعد جالسا علیہ والجلوس علی السریر فی العادۃ کذلک بخلاف ما اذا جعل فوقہ سریرا اٰخر لانہ مثل الاول فقطع النسبۃ عنہ۔ کیونکہ بچھونا یا بوریا بچھانے سے بھی وہ تخت ہی پر بیٹھنے والا شمار ہوتا ہے کیونکہ تخت پر بیٹھنے کی عادت یونہی جاری ہے بخلاف اسکے اگر اُسنے اس تخت کے اوپر دوسرا تخت بچھاکر اُسپر بیٹھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تخت مثل اول کے ہے تو اول سے نسبت منقطع ہو جائیگی ف یعنی اوپر والے تخت پر بیٹھنے والا کہلاویگا اور نیچے والے تخت پر بیٹھنے والا نہیں کہلاویگا۔ اگر قسم کھائے کہ زمین پر نہیں چلیگا پھر جوتا یا موزہ پہنکر یا فیتون پر پاؤن رکھکر زمین پر چلا تو حانث ہو جائیگا اور اگر فرش پر چلا تو حانث نہیں ہوگا۔ ت۔ اگر کہا کہ اگر میں تیرے کپڑے یا بچھونے پر سویا تو میرا غلام آزاد ہے پھر وہ اُسکے کپڑے یا بچھونے پر سویا مگر کچھ بدن باہر ہے پس اگر زیادہ بدن اُسکے کپڑے یا بچھونے پر ہو تو حانث ہوگا ورنہ نہیں۔ د۔

باب الیمین فی القتل والضرب وغیرہ

یہ باب مارنے وقتل کرنے وغیرہ میں قسم کھانے کے بیان میں ہے۔ اصل اس مقام پر یہ ہے کہ جس بات میں زندہ اور مردہ کی مشارکت ہوتی ہے یعنے اس حکم میں زندہ و مردہ کا حال یکسان ہوتا ہے تو اُسکی قسم دونوں حالتوں زندگی و موت پر واقع ہوگی اور جو امر کہ فقط زندگی کے ساتھ خاص ہے جیسے دُکھ و درد ولذت وغم وخوشی تو یہ قسم صرف زندگی تک مخصوص ہوگی۔ ت۔ ومن قال ان ضربتک فعبدی حر فھو علی الحیوۃ لان الضرب اسم لفعل مولم یتصل بالبدن والایلام لایتحقق فی المیت ومن یعذب فی القبر یوضع فیہ الحیوۃ فی قول العامۃ وکذلک الکسوۃ لانہ یراد بہ التملیک عند الاطلاق ومنہ الکسوۃ فی الکفارۃ وھو من المیت لایتحقق الا ان ینوی بہ الستر وقیل بالفارسیۃ ینصرف الی اللبس اگر کسی نے کہا کہ اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم صرف زندگی پر ہوگی یعنی اگر اُسکو زندگی میں مارا تو غلام آزاد ہوگا اور اگر اُسکی موت کے بعد اُسکو مارا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ مارنا ایسے دُکھ دینے والے فعل کا نام ہے جو بدن سے متصل ہو اور دکھ دینا مردہ میں متحقق نہ ہوگا اور رہا قبر میں جو مردے پر عذاب ہوتا ہے تو جمہور اہل اسلام کے نزدیک اُسمیں حیات رکھی جاتی ہے الا یہ کہ حکم آخرت ہے جسکا

Marfat.com

قیاس دنیاوی زندگی پر نہیں ہو سکتا ہے) اور واضح ہو کہ کسوت یعنی لباس دینے کا بھی یہی حکم ہے یعنے زندگی تک متعلق ہوگا مردہ کا کفن اسمین شامل نہوگا کیونکہ جب مطلق یون کہا کہ واللہ مین زید کو کسوت دونگا تو اس سے مراد مالک کر دینا ہوتا ہے اور یہی سے کفارہ کی کسوت ہے اور مالک کرنا میت کو نہیں ہو سکتا لیکن اگر کسوت سے یہ مراد ہو کہ مین اسکی ستر پوشی کرونگا تو مردہ کے حق مین بھی متحقق ہو جائیگا اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ فارسی مین کسوت سے صرف پہنانا مراد ہے کافی یعنی مالک کرنا ضرور نہین ہے حتی کہ اگر اسکے مرنے کے بعد پہنایا تو بھی حانث نہوگا - وکذا الکلام والدخول - اور اسی طرح کلام کرنا اور داخل ہونا بھی زندگی کے ساتھ مختص ہے ف - یعنی اگر کہا کہ مین زید سے کلام نکرونگا تو اسکی زندگی مین کلام کرنے سے حانث ہوگا نہ بعد موت کے حتی کہ اگر موت کے بعد اس سے کلام کیا تو حانث نہوگا اسی طرح اگر کہا مین زید کے پاس داخل نہونگا تو زید کی زندگی تک مخصوص ہوگا حتی کہ اگر اسکے مرنے کے بعد اسکے پاس گیا تو حانث نہوگا - ان المقصود من الکلام الافہام والموت ینافیہ - کیونکہ کلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اسکو اپنا مضمون سمجھاوے اور موت اسکے منافی ہے ف - یعنی موت کے بعد سمجھانا ممکن نہین ہے اگر کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے مقتول کافرون کو انکے نامون سے پکار کر فرمایا کہ تمھارے رب نے جو تمکو وعدہ عذاب دیا تھا وہ تمنے سچا پایا اور جب آپ سے پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ مردے سنتے ہین تو فرمایا کہ تم سے زیادہ سنتے ہین اس سے ظاہر ہوا کہ مردہ سے کلام کرنا بھی سمجھانے کو مفید ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا کلام کرنا شان نبوت کا معجزہ تھا اور ان مردہ کافرون کا سننا اس دنیاوی سننے پر قیاس نہین ہو سکتا اسی واسطے اس حدیث مین آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ تم ان سے زیادہ سننے والے نہین ہو یعنی وے تم سے بڑھکر سنتے ہین - پس زیادتی اسی معنی مین ہے کہ بطور سماع آخرت و معجزہ حضرت رسالت صلے اللہ علیہ وسلم ہے م ع - اور اگر قسم کھائی کہ فلان کے پاس داخل نہونگا تو یہ زندگی تک ہے - والمراد من الدخول علیہ زیارتہ وبعد الموت یزار قبرہ لا ہو - اور داخل ہونے سے مراد اسکی زیارت ہے اور بعد موت کے اسکی زیارت نہین ہوتی بلکہ اسکی قبر کی زیارت ہوتی ہے - ولو قال ان غسلتک فعبدی حر فغسلہ بعد ما مات یحنث لان الغسل ہو الاسالۃ ومعناہ التطہیر ویتحقق ذلک فی المیت - اگر کہا کہ اگر مین نے تجھے نہلایا تو میرا غلام آزاد ہے پھر اسکے مرنے کے بعد اسکو نہلایا تو حانث ہو جائیگا اسواسطے کہ غسل کے معنی پانی بہانا اور مقصود اسکا پاک کرنا اور یہ بات مردے مین بھی متحقق ہوتی ہے - ومن حلف لایضرب امرأتہ فمد شعرہا او خنقہا او عضہا حنث لانہ اسم لفعل مولم وقد تحقق الایلام وقیل لایحنث فی حال الملاعبۃ لانہ یسمی ممازحۃ لا ضربا - اور جسنے قسم کھائی کہ اپنی زوجہ کو نہین مارونگا پھر اسکے بال کھینچے یا گلا دبایا یا دانت سے اسکا بدن دبایا تو حانث ہو جائیگا اگرچہ حالت ملاعبت مین ہو) اسواسطے کہ مارنا ایک دکھ دینے والے فعل کا نام ہے اور ان افعال مین دکھ دینا پایا گیا اور بعض نے کہا کہ ملاعبت کی حالت مین حانث نہوگا کیونکہ اس حالت مین مارنا نہین بلکہ دل لگی کہلاتی ہے ف - اور خلاصہ مین اسی کو صحیح کہا ہے - م -

ومن قال ان لم اقتل فلانا فامرأتہ طالق وفلان میت وہو عالم بہ حنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ یحدثہا اللہ تعالی فیہ وہو متصور فینعقد ثم یحنث للعجز العادی - اور جسنے کہا کہ اگر مین فلان کو قتل نکرون تو میری زوجہ طالقہ ہے حالانکہ فلان شخص انتقال کر چکا ہے اور قسم کھانے والا اس بات کو جانتا ہے تو حانث ہو کر طلاق پڑ جائیگی اسواسطے کہ اسنے اپنی قسم کو اس میت کی ایسی زندگی پر منعقد کیا جسکو اللہ تعالی اس میت مین پیدا کرے اور یہ بات متصور ہے تو قسم منعقد ہو جائیگی پھر وہ فی الحال حانث ہو جائیگا کیونکہ از راہ عادت اس سے عاجزی ظاہر ہے ف - واضح ہو کہ جس کوزے مین پانی نہو اگر اسکی نسبت قسم کھائے کہ جو پانی اسمین ہے وہ مین پیونگا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک قسم ہی منعقد نہوگی کیونکہ قسم کے وقت اسمین پانی موجود ہی نہین ہے اور اگر آئندہ اسمین اللہ تعالی پانی موجود کر دے تو ممکن ہے لیکن یہ وہ پانی نہوگا جسپر اسنے قسم کھائی ہے کیونکہ یہ قسم کے بعد پیدا ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہو جاتا ہے کیونکہ انکے نزدیک قسم پوری ہونے کا امکان شرط نہین ہے چنانچہ باب اکل و شرب مین یہ مسئلہ گزر چکا اور یہان آدمے کو قتل

کرنے کی قسم اسطرح متصور ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ اُسکو زندہ کر دے تو یہ قتل کر سکتا ہو تو قسم منعقد ہوگی لیکن عادت الٰہی اسطرح جاری نہیں ہو تو معلوم ہوا کہ ازراہ عادت یہ شخص اُسکے قتل کرنے سے عاجز ہو حالانکہ قسم کے وقت یہ جانتا تھا کہ وہ مردہ ہو پس حانث ہو جائیگا۔ وان لم یعلم لایحنث لانہ عقد یمینہ علی حیوۃ کانت فیہ ولا یتصور فیصیر قیاس مسألۃ الکوز علی الاختلاف ولیس فی تلک المسألۃ تفصیل العلم ہو الصحیح۔ اور اگر قسم کھانے والے کو یہ معلوم نہو کہ وہ شخص مردہ ہو تو حانث نہوگا کیونکہ اُسنے اپنی قسم ایسی زندگی پر منعقد کی جو اُسمین موجود ہو حالانکہ وہ موجود نہیں ہو تو قسم پوری کرنا متصور نہیں ہو تو بقیاس مسئلہ کوزہ کے اسمین بھی اختلاف ہوگا یعنی ابو یوسف کے نزدیک اگر اُسکا مردہ ہونا نہ جانتا ہو تو بھی حانث ہو جائیگا جیسے مسئلہ کوزہ مین مذکور ہوا ہو اور مسئلہ کوزہ مین جاننے یا نہ جاننے کی کوئی تفصیل نہیں ہو یعنے ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جانتا ہو کہ کوزہ مین پانی نہیں ہو تو بھی حانث ہو جائیگا اور یہی صحیح ہو۔

باب الیمین فی تقاضی الدراہم

یہ باب روپیہ کے تقاضا کرنے کے قسم کھانے کے بیان مین ہو۔ قال ومن حلف لیقضین دینہ الی قریب فہو مادون الشہر وان قال الی بعید فہو اکثر من الشہر لان مادونہ یعد قریبا والشہر وما زاد علیہ یعد بعیدا ولہذا یقال عند بعد العہد مالقیتک منذ شہر۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اُسکا قرضہ عنقریب ادا کر دونگا تو ایک مہینہ سے کم مین ادا کرے یعنے اگر ایک مہینہ سے کم مین ادا کیا تو قسم مین سچا رہا اور اگر قسم کھائی کہ دیر مین ادا کر دونگا تو یہ ایک مہینہ سے زیادہ ہو کیونکہ جو زمانہ کہ مہینہ سے کم ہو وہ قریب مین شمار کیا جاتا ہو اور مہینہ اور اس سے زیادہ کو بعید شمار کرتے ہین لہذا جب کسی سے دیر مین ملاقات ہو تو عرب بولتے ہین کہ مالقیتک منذ شہر یعنے مین آپسے ایک مہینہ سے نہین ملا ہون یعنے زمانہ دراز گذرا۔ ومن حلف لیقضین فلانا دینہ الیوم فقضاہ ثم وجد فلان بعضہا زیوفا او نبہرجۃ او مستحقۃ لم یحنث الحالف لان الزیافۃ عیب والعیب لایعدم الجنس ولہذا لو تجوز بہ صار مستوفیا فوجد شرط البر وقبض المستحقۃ صحیح ولا یرتفع برد البر المتحقق۔ اگر قسم کھائی کہ زید کا قرضہ آج ادا کر دونگا پھر اُسکو آج ہی ادا کر دیا مگر زید نے بعضے درم کھوٹے یا ناسرہ پائے یا اُنکا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو تو قسم کھانے والا حانث نہوگا اسواسطے کہ کھوٹا ہونا ایک عیب ہو اور عیب کی وجہ سے جنس معدوم نہین ہوتی اسی واسطے اگر زید چشم پوشی کرے تو اپنا قرضہ بھر پانے والا ہو جائیگا پس قسم پوری کرنے کی شرط پائی گئی اور جن درمون کا کوئی دوسرا شخص مستحق ہو اُن پر زید کا قبضہ کرنا صحیح ہو اور حالف کی قسم پوری ہو جانے کے بعد یہ درم مستحق کو واپس کرنے سے قسم کا پورا ہونا دور نہوگا ف زیف جسکے معنی کھوٹا لکھے گئے ہین ایسے درمون کو کہتے ہین جنکو بیت المال پھیر دے مگر تاجر لوگ آپس مین ایسے درمون سے معاملہ کرتے ہون اور نبہرجہ اس سے زیادہ ردی ہوتے ہین کہ اُنکو تاجر لوگ بھی پھیر دیتے ہین اور مستحقہ سے یہ مراد ہو کہ دوسرے شخص نے ثابت کیا کہ درحقیقت یہ میرے درم ہین اور رصاص رانگے کے درم بنالیتے ہین اور ستوقہ فارسی مین سہ طاقہ درم کو کہتے ہین یعنی پیتل کو دونون طرف چاندی سے ملمع کر دیتے ہین م ع۔ وان وجدہا رصاصا او ستوقۃ حنث لانہما لیسا من جنس الدراہم حتی لایجوز التجوز بہما فی الصرف والسلم۔ اور اگر قرضخواہ نے ان درمون کو رصاص یا ستوقہ پایا تو قسم کھانے والا حانث ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون درم کی جنس سے نہین ہین حتی کہ چشم پوشی کے طور پر ان دونون کو بیع صرف یا بیع سلم مین لے لینا جائز نہین ہو ف بیع صرف نقود کے بیع کو کہتے ہین جیسے اشرفی کے عوض روپیہ لیا اور اسمین شرط یہ ہو کہ بائع و مشتری جدا ہونے سے پہلے باہمی قبضہ کر لین پس اگر اشرفی بھنائی اور اُسنے رصاص یا ستوقہ درم دیئے اور مشتری نے چشم پوشی کرکے لے لیے تو بھی بیع باطل ہو کیونکہ یہ درم در اصل درم نہیں ہین تو ایک عوض پر قبضہ

Marfat.com

نہین ہوا اور بیع سلم یہ ہو کہ روپیہ کے عوض کوئی مال کسی میعاد کے اندر دینا ٹھہرایا مثلاً سو درم کے دس من گیہون ٹھہرائے کہ
اُنکو ایک مہینہ کے اندر ادا کردے تو اسمین شرط یہ ہو کہ راس المال پر بالفعل قبضہ ہوجائے پس اگر راس المال مین رصاص
یا ستوقہ درم رہے تو درحقیقت درم نہونے کی وجہ سے یہ بیع بھی باطل ہو۔ وان باعہ بہا عبدا وقبضہ بر فی یمینہ لان قضاء
الدین طریقہ المقاصۃ وقد تحققت بمجرد البیع فکانہ شرط القبض لیتقرر بہ وان وہبہا لہ یعنی الدین لم یبر لعدم
المقاصۃ لان القضاء فعلہ والہبۃ اسقاط من صاحب الدین۔ اور اگر حالف نے اپنے قرضخواہ کے ہاتھ اسکے قرضہ کے
عوض ایک غلام فروخت کیا تو بھی اسکا قرضہ ادا کردیا اور اپنی قسم مین سچا ہوا کیونکہ ادائے قرض کا ایک یہ بھی طریقہ ہو کہ باہمی
مقاصہ ہوجائے یعنے ادلا بدلا ہوجائے اور یہ بات صرف بیع سے متحقق ہوئی پس بیع کے ساتھ قبضہ کی شرط لگانا صرف اسواسطے
ہو کہ بیع پورے طور پر ثابت ہوجاوے اور اگر قسم کھانے والے کو اُسکے قرضخواہ نے اپنا قرضہ ہبہ کردیا تو قسم کھانے والا اپنی
قسم مین سچا نہین ہوگا یعنے آج اُسنے قرضہ ادا نہین کیا کیونکہ یہان کوئی ادلا بدلا نہین ہو اسلیے کہ ادا کرنا تو قرضدار کا فعل ہو اور
ہبہ کرنا قرضخواہ کی طرف سے ساقط کرنے کا نام ہو۔ ومن حلف لا یقبض دینہ درہما دون درہم فقبض بعضہ لم یحنث حتی
یقبض جمیعہ متفرقا لان الشرط قبض الکل لکنہ بوصف التفرق الا یری انہ اضاف القبض الی دین معرف
مضاف الیہ فینصرف الی کلہ فلا یحنث الا بہ۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ مین اپنے قرضہ پر اسطرح قبضہ نکرونگا کہ بعض درم پر قبضہ کرلون
بعض پر یعنی اپنا قرضہ متفرق وصول نکرونگا پھر اُسنے تھوڑا قرضہ وصول کیا تو حانث نہین ہوگا یہانتک کہ پورا قرضہ متفرق وصول کرے اسواسطے
کہ حانث ہونے کی شرط یہ ہو کہ پورا قرضہ اسطرح وصول کرے کہ متفرق ہو کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے قرضہ معرفہ کو اپنی طرف
مضاف کیا تو یہ کل قرضہ کی طرف پھیرا جائیگا تو جب ہی حانث ہوگا کہ یہ شرط پائی جاوے یعنی متفرق وصول کرے ف خلاصہ یہ ہو کہ اگر ایک ہی
جلسہ مین وصول کے طور پر قرضہ کے ٹکڑے کر لیے تو حانث نہوگا اور اگر کل قرضہ کو متفرق وصول کیا تو حانث ہوجائیگا۔ فان
قبض دینہ فی وزنین ولم یتشاغل بینہما الا بعمل الوزن لم یحنث ولیس ذلک بتفریق لانہ قد یتعذر قبض الکل
دفعۃ واحدۃ عادۃ فیصیر ہذا القدر مستثنی عنہ۔ پھر اگر اپنا قرضہ دو دفعہ تول کر وصول کیا مگر دونون تول کے درمیان
سوائے تولنے کے کسی اور کام مین مشغول نہین ہوا تو حانث نہوگا اور اسکو متفرق نہین کہتے ہین کیونکہ کبھی کل قرضہ کو ایکبار
وصول کرنا عادۃ محال ہوتا ہو تو اسقدر تفرق مستثنی ہو۔ ومن قال ان کان لی الا مائۃ درہم فامرأتہ طالق فلم یملک
الا خمسین درہما لم یحنث لان المقصود منہ عرفا نفی ما زاد علی المائۃ ولان استثناء المائۃ استثناء بجمیع اجزائہا و
کذلک لو قال غیر مائۃ او سوی مائۃ لان کل ذلک اداۃ الاستثناء۔ ایک نے کہا کہ اگر میرے پاس کچھ ہو الا سو درم یا
اگر سو درم تو میری جورو طالقہ ہو پھر اُسکے ملک مین صرف پچاس درم نکلے تو وہ حانث نہوگا اسلیے کہ عرف مین اس کلام سے یہ مقصود
ہوتا ہو کہ سو درم سے زیادہ نہین ہین اور اسلیے کہ سو کے استثنا مین اُسکے تمام اجزاء کا استثنا ہوگیا یعنی پچاس بھی مستثنی ہوگئے
اور اسی طرح اگر یون کہا کہ اگر میری ملک مین سوائے سو درم کے ہون یا بجز سو درم کے ہون تو میری زوجہ طالقہ ہو تو بھی پچاس درم
ہونے مین یہی حکم ہوگا کیونکہ یہ سب حروف استثنا ہین۔

(مسائل متفرقہ)

واذا حلف لا یفعل کذا ترکہ ابدا لانہ
نفی الفعل مطلقا فعم الامتناع ضرورۃ عموم النفی۔ اور یہ چند مسائل متفرقہ ہین۔ اگر کسی نے قسم کھائی کہ یہ فعل نہین
کرونگا تو اسکو ہمیشہ کے واسطے ترک کرے کیونکہ یہ نفی مطلق ہو تو عموم نفی کی ضرورت سے عموماً ہر زمانہ مین اس سے باز رہے۔ وان
حلف لیفعلن کذا ففعلہ مرۃ واحدۃ بر فی یمینہ لان الملتزم فعل واحد غیر عین اذ المقام مقام الاثبات فیبر بای
فعل فعلہ وانما یحنث بوقوع الیاس عنہ وذلک بموتہ او بفوت محل الفعل۔ اور اگر قسم کھائی کہ ضرور یہ فعل کرونگا پھر
ایکبار اُسکو کیا تو اپنی قسم مین سچا ہوگیا کیونکہ فعل واحد کا بطور غیر معین التزام کیا ہو کیونکہ مقام اسکو مقتضی ہو کہ فعل کو موجود کرے

Marfat.com

توجب کبھی ایکبار کردے تو اپنی قسم میں سچا ہو جائیگا اور حانث جب ہی ہوگا کہ جب اس فعل سے مایوسی ہو جاوے اور یہ اسطرح ہوگی کہ قسم
کھانے والا مر جائے یا جہاں یہ فعل ہوتا وہاں یہ محل جاتا رہے ف۔ مثلاً کہا کہ اس بوریہ پر نماز پڑھونگا تو جب کبھی اُسپر فرض
یا نفل نماز ایکبار پڑھی تو قسم سچی ہو گئی اور اگر پڑھنے سے پہلے خود مر گیا یا بوریہ جل گیا تو حانث ہو جائیگا۔ واذا استحلف الوالی
رجلا لیعلمنہ بکل داعر دخل البلد فہذا علی حال ولایتہ خاصۃ لان المقصود منہ دفع شرہ او شر غیرہ بزجرہ فلا یفید
فائدتہ بعد زوال سلطنتہ والزوال بالموت وکذا بالعزل فی ظاہر الروایۃ۔ اور اگر والی حاکم نے کسی شخص کو قسم دلائی کہ
اس ملک میں جو مفسد آوے یعنی چور و ڈاکو وغیرہ ہر ایک سے مجھے آگاہ کریگا تو یہ قسم صرف اُسکے والی رہنے تک ہوگی کیونکہ اس
قسم دلانے سے مقصود یہ ہے کہ مفسد کو سزا دیکر اُسکا شر یا دوسرے کا شر دور کرے تو والی کی سلطنت جانے کے بعد اُسکو آگاہ کرنیکا
کچھ فائدہ نہیں ہے اور سلطنت جانا اسکے مرنے پر ہوگا اور یوں ہی اگر معزول ہو جاوے تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ومن
حلف ان یہب عبدہ لفلان فوہبہ ولم یقبل فقد بر فی یمینہ خلافا لزفر فانہ یعتبرہ بالبیع لانہ تملیک مثلہ ولنا انہ
عقد تبرع فیتم بالمتبرع ولہذا یقال وہب ولم یقبل ولان المقصود اظہار السماحۃ وذلک یتم بہ واما البیع فمعاوضۃ
فاقتضی الفعل من الجانبین۔ ایک نے قسم کھائی کہ اپنا غلام فلاں شخص کو مثلاً زید کو ہبہ کریگا پھر اُسنے زید کو ہبہ کیا مگر زید نے
اسکو قبول نہ کیا تو حالف اپنی قسم میں سچا ہو گیا اور اسمیں زفر نے اختلاف کیا کہ ہبہ کو بیع پر قیاس کیا کیونکہ بیع کی طرح ہبہ بھی دوسرے کو
مالک کر دینے کا نام ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ ایک احسانی معاملہ ہے خالی احسان کرنے والے کے فعل سے تمام ہو جائیگا اسی واسطے
بولتے ہیں کہ زید نے خالد کو ہبہ دیا اور خالد نے قبول نہ کیا یعنے باوجود قبول نہ کرنے کے زید کو ہبہ دینے والا کہتے ہیں اور دوسری دلیل
یہ ہے کہ ایسے ہبہ سے مقصود یہ کہ بخشش کا اظہار ہو اور یہ اظہار صرف ہبہ کرنے والے سے پورا ہو جائیگا رہی بیع تو وہ معاوضہ کا معاملہ
ہے یعنی باہم ایک دوسرے کا عوض قبول کرے تو یہ مقتضی ہے کہ دونوں طرف سے فعل ہو تب تمام ہو۔ ومن حلف لا یشم ریحانا
فشم وردا او یاسمینا لا یحنث لانہ اسم لما لا ساق لہ ولہما ساق۔ ایک نے قسم کھائی کہ میں ریحان نہیں سونگھونگا پھر
گلاب کا پھول یا چنبیلی کا پھول سونگھا تو حانث نہوگا کیونکہ ریحان ایسے درخت کا نام ہے جسکے ساق نہو یعنے بیل کی طرح زمین پر
پھیلی ہو حالانکہ گلاب اور چنبیلی کی ساق ہوتی ہے ف۔ ساق سے مراد یا تو کے ذری تیپر شاخیں ہوتی ہیں اور لغت میں
ریحان ہر ایسی بات کو کہتے ہیں جسمیں خوشبو ہو اور اس معنی میں گلاب اور چنبیلی کو بھی شامل ہے اور فقہا کے نزدیک جسکی تنی نہ ہو
فقط پتوں کے خوشبو دار ہو کذا فی المغرب اہل عراق کے نزدیک یہی ہے جو مصنف نے ذکر کیا یہی فخر الاسلام اور صدر شہید کا قول ہے لیکن
فتح القدیر سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسمیں عرف پر مدار ہے پس جس ملک میں جو چیز ریحان معروف ہو اُسکے سونگھنے سے حانث ہو جائیگا م ع ت
ولو حلف لا یشتری بنفسجا ولا نیۃ لہ فہو علی دہنہ اعتبارا للعرف ولہذا یسمی بائعہ البنفسجی والشراء یبتنی علیہ وقیل
فی عرفنا تقع علی الورق۔ اگر قسم کھائی کہ بنفشہ نہیں خریدونگا اور اسکی کچھ نیت نہیں ہے تو یہ قسم روغن بنفشہ پر واقع ہوگی بسبب
عرف کے اور اسی واسطے روغن بنفشہ بیچنے والے کو بنفشہ فروش کہتے ہیں اور خرید فروخت کی بنا عرف پر ہے اور بعض نے کہا کہ ہمارے عرف میں
یہ قسم برگ بنفشہ پر واقع ہوگی ف۔ اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے عرف میں روغن بنفشہ خریدنے سے حانث نہوگا کہ جبکہ
اسکی کچھ نیت نہ کرے مترجم کہتا ہے کہ یہی ہمارے عرف میں ظاہر ہے۔ وان حلف علی الورد فالیمین علی الورق لانہ حقیقۃ فیہ
والعرف مقرر لہ وفی البنفسج قاض علیہ۔ اور اگر قسم کھائی کہ ورد نہیں خریدونگا تو یہ قسم پتیوں پر واقع ہوگی یعنی گلاب کے
پھول کی پنکھڑیاں کیونکہ ورد کے یہی حقیقی معنے ہیں اور عرف بھی اسکو ثابت رکھنے والا ہے اور بنفشہ کی صورت میں عرف اُسکے حقیقی معنے پر
حاکم ہے ف۔ کہ ہمارے عرف میں بنفشہ اور ورد دونوں کی قسم پھول پر واقع ہوگی یہی مشائخ کا قول صحیح ہے م ع ح۔ اگر کہا کہ آدمی
کرا دونگا یا انعام دونگا یا نہیں دونگا تو یہ قسم مرد و عورت دونوں پر واقع ہوگی اسی طرح جو نام کہ اسم جنس ہے خواہ پر نر و مادہ دونوں کو

Marfat.com

شامل ہوتا ہے اسمین یہی حکم ہے ف ۔ اور ہمارے عرف مین گائے و بیل اور بکرا و بکری اور گھوڑا و گھوڑی وغیرہ کے نر و مادہ مین فرق کیا جاتا ہے م ۔ قسم کھائی کہ کسی عورت سے نکاح نکرونگا پھر کسی درمیانی نے اسکا نکاح باندھا اور اُسنے زبانی اُسکی اجازت دیدی تو حانث ہوگیا اور اگر تحریر سے اجازت دی یا کوئی ایسا فعل کیا کہ جس سے اجازت ظاہر ہو جیسے عورت کا مہر دیدیا تو حانث نہوگا اسی پر فتوی دیا جائیگا ۔ ق ۔ اور اگر درمیانی نے اُسکا نکاح باندھا پھر اُسنے قسم کھائی کہ مین تزویج نکرونگا پھر زبان سے درمیانی کے عقد کی اجازت دی تو بالاتفاق حانث نہوگا ۔ قسم کھائے کہ ہر عورت جو میرے نکاح مین داخل ہو وہ طالقہ ہے پھر درمیانی کے نکاح کے اپنے فعل سے اجازت دے تو حانث نہوگا ۔ قسم کھائی کہ فلان کے گھر مین نجاؤنگا تو اُسکے ملوکہ گھر اور کرایہ کے گھر اور مانگے ہوئے گھر سبکو شامل ہے کیونکہ عرف مین اُس سے مسکن مراد ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ فلان شخص تابع ہوکر نہ رہتا ہو لہذا اگر عورت اپنے شوہر کے ساتھ رہتی ہو اور قسم کھائی کہ اس عورت کے گھر نجاؤنگا پھر اُسکے شوہر کے پاس گیا تو حانث نہوگا کیونکہ وہ گھر اُسکے شوہر کا مسکن ہے ۔ انتہی ۔ قسم کھائی کہ میرے واسطے مال نہین ہے حالانکہ اُسکا قرضہ ایسے مفلس پر ہے جسکے افلاس کا قاضی نے اعلان کردیا ہے یا کسی تونگر پر ہے تو فی الحال اُسکے قبضہ میں نہونے سے حانث نہوگا ۔ زید نے خالد سے کہا کہ واللہ تو یہ کام کریگا پس اگر اُسکو قسم دلانے کی نیت کی تو خود حالف نہوگا ورنہ خود حالف ہوجائیگا حتی کہ اگر خالد اُسکو نہ کرے تو حانث ہوجائیگا ۔ خالد سے کہا کہ مین تجھپر اللہ کی قسم رکھتا ہون کہ تو ایسا کریگا تو زید حالف ہے بشرطیکہ قسم دلانا مقصود نہو ۔ خالد سے کہا کہ تجھپر اللہ کا عہد ہے کہ تو ایسا کر اُسنے کہا کہ اچھا تو خالد ہی قسم کھانے والا ہوا ۔ قسم کھائی کہ مین اپنے مکان مین جو زید کو کرایہ پر دیا ہے نہین چھوڑونگا پس اگر زید سے کہا کہ تو نکل جا قسم مین سچا ہوگیا ۔ قسم کھائی کہ آج اپنا مال اپنے قرضدار پر نہ چھوڑونگا پھر اُسکو قاضی کے پاس لاکر اُس سے قسم لی یعنے قسم کھا گیا کہ میرے اوپر اسکا کچھ مال نہین ہے تو حالف سچا رہا ۔ زید نے خالد پر دعوی کیا اور خالد قسم کھا گیا کہ اسکا مجھپر کچھ نہین ہے پھر زید نے مال کے گواہ قائم کرکے ثابت کردیا تو خالد اپنی قسم مین جھوٹا ہوگیا حتی کہ اگر اُسنے طلاق زوجہ کی قسم کھائی ہو تو طلاق واقع ہوجائیگی اسی پر فتوی دیا جائے ۔ قسم کھائی کہ فلان کی زمین مین زراعت نکرونگا پھر فلان شخص اور دوسرے شخص کی مشترک زمین مین زراعت کی تو حانث ہوگیا بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے گھر مین نہ جاؤنگا پھر فلان وغیرہ کے مشترک گھر مین داخل ہوا تو حانث نہوگا بشرطیکہ فلان اُسمین رہتا نہو ۔ قسم کھائی کہ میری زوجہ زید کے بیاہ مین جائیگی پھر وہ زید کے بیاہ سے پہلے گئی اور برابر وہین رہی یہانتک کہ بیاہ گذر گیا تو حانث نہوگا ۔ قسم کھائی کہ زید کے پاس آؤنگا تو اُسکے گھر یا دوکان پر آجاوے خواہ اُس سے ملاقات ہو یا نہو اور اگر نہ آیا یہانتک کہ ایک مرگیا تو حانث ہوا ۔ اگر زوجہ سے کہا ہر بار کہ تو باہر نکلے مین نے تجھے اجازت دی تو اجازت لینے کی ضرورت نہوگی اور اسکے بعد اگر شوہر نے اُسکو منع کردیا تو امام محمد کے نزدیک صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے ۔ قسم کھائی کہ سوار نہوگا تو اُسکی قسم ایسی چیز پر ہوگی جسپر وہان کے لوگون کا سوار ہونا معروف ہو حتی کہ اگر انسان کی پیٹھ پر سوار ہوا یا گائے یا گدھے پر سوار ہوا تو ملک ہندوستان مین حانث نہوگا اور ہاتھی و پالکی و ریل پر حانث ہوجائیگا ۔ واضح ہو کہ کھانے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لایق ہو اُسکو منہ کے ذریعہ سے حلق کے نیچے اُتارے خواہ چباوے یا نہ چباوے اور پینے کے معنی یہ ہین کہ جو چیز چبانے کے لایق نہین ہے اُسکو جوف مین پہونچاوے اگر کہا کہ اس درخت سے نکھاؤنگا تو قسم اُسکی پھل پر ہے اور اگر پھل نہوان تو اُسکے دامون پر ہے حتی کہ اگر اُسکی قیمت سے کوئی چیز خریدکے کھائی تو حانث ہوجائیگا اور اگر بعینہ اس درخت کی چھال یا پتی کھائی تو حانث نہوگا اور اگر کہا کہ اس بکری سے نکھاؤنگا تو صرف اُسکے گوشت پر ہے حتی کہ اُسکے دودھ کے کھانے سے حانث نہوگا ۔ اصل یہ ہے کہ محلوف علیہ مین اگر کوئی ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہوسکتی ہو تو قسم اسی صفت تک رہیگی خواہ محلوف علیہ معرفہ ہو یا نکرہ ہو پھر جب اُسمین سے یہ صفت زائل ہوجاوے تو قسم بھی زائل ہوجائیگی مثلاً کہ چھوارہ نکھاؤنگا یا یہ گدر چھوارہ نکھاؤنگا تو یہ صفت معتبر ہے حتی کہ پکنے کے بعد حانث نہوگا اور اگر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث نہین ہوسکتی تو نکرہ مین معتبر ہے نہ معرفہ مین دلیل بہشتی مین لکھا ہے کہ قسم کھائی کہ اس مجنون سے نہ بولونگا پھر وہ اچھا ہوگیا یا اس کافر سے بات نکرونگا پھر وہ مسلمان

ہو گیا پھر کلام کیا تو حانث نہوگا کیونکہ جنون و کفر ایسی صفت ہو جو قسم کا باعث ہو سکتی ہو- سور کا گوشت اہل کوفہ کے لغات میں گوشت ہو
مترجم کہتا ہو کہ یہی ہمارے بیان ہونا چاہیے- قسم کھائی کہ اس گدھے سے نہ کھاؤنگا تو اسکے کرایہ کھانے پر قسم ہوگی اور اس کے تے سے
نہ کھاؤنگا اسکے پکڑے ہوئے شکار پر نہیں ہوگا- گاے کا گوشت نہ کھاؤنگا تو بیان بھینس کو شامل نہیں ہو اور کچا کھانے سے بھی حانث
نہوگا یہی صحیح ہو- فلانہ عورت کی روٹی سے نہ کھاؤنگا تو آٹا گوندھنے والی اور پیڑا بنانے والی پر قسم نہوگی بلکہ بڑھا کر تنور میں لگانے
والی پر قسم ہوگی- قسم کھائی کہ طعام نہ کھاؤنگا پھر بھوک سے مضطر ہو کر مردار کھایا تو حانث نہوگا- البدائع- قسم کھائی کہ روغن نہ کھاؤنگا
اور اسکی کچھ نیت نہیں ہو پھر روغن پڑے ہوئے ستو کھائے پس اگر نچوڑنے سے روغن بہے تو حانث ہوگا ورنہ نہیں- الجوہرہ طعام
کا لفظ ہر ایسی چیز پر واقع ہوتا ہو جو پنیر و فواکہ کو بھی شامل ہو ولیکن ہماری عرف میں ایسا نہیں ہو- النہر- اور یہی ہمارا عرف ہو-
م- امام محمد کے نزدیک ادام وہ چیز ہو جو اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اسی پر فتوی دیا جاوے- البحر- ایک نے قسم کھائی کہ گوشت
نہ کھاؤنگا دوسرے نے قسم کھائی کہ پیاز نہ کھاؤنگا اور تیسرے نے قسم کھائی کہ نمک مرچ نہ کھاؤنگا پھر گوشت مع پیاز و مسالحہ پکایا
گیا اسکو سبھوں نے کھایا تو فقط تیسرا شخص حانث ہوگا- و- مترجم کہتا ہو کہ ہماری عرف کے موافق سبکا حانث ہونا لازم ہو کیونکہ ہمارے
عرف میں گوشت و پیاز بھی اسی طرح کھاتے ہیں- م- قسم کھائی کہ دودھ نہیں کھاؤنگا پھر کھیر پکا کر کھائی تو حانث نہیں ہوگا-
قسم کھائی کہ فلاں شخص کو نہ دیکھونگا پھر اسکے ہاتھ یا پاؤں یا ناخن کو دیکھا تو حانث نہوگا اور اگر اسکے سر و پشت و پیٹ کو دیکھا تو حانث
ہو جائیگا- قسم کھائی کہ اسکو نہ چھوؤنگا تو اسکے ہاتھ پاؤں چھونے سے حانث ہو جائیگا- زید نے خالد سے کہا تجھے قسم دلاتا ہوں کہ واللہ تو
یہ کام نکرنا اسنے کہا ہاں تو صحیح یہ کہ حالف ہو جائیگا یہی مشہور ہو اور تاتارخانیہ میں اسکے خلاف کو صحیح کہا گیا- اصل یہ ہو کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی
عام لفظ کہا مگر اسکی نیت خاص ہو تو دیانۃً بالاجماع صحیح ہو اور قضاءً تصدیق نہوگا اور اسی پر فتوی ہو- اگر مدعی نے مدعا علیہ کو قسم دلائی اور اسنے دعوی
کے خلاف اپنی نیت پر قسم کھائی تو قسم دلانے والے کی نیت پر قسم ہوگی بشرطیکہ ظالم نہو ورنہ مظلوم کی نیت پر قسم ہوگی- قسم کھائی کہ کلام نکرونگا
پھر نماز میں قرآن پڑھا یا تسبیح پڑھی تو بالاتفاق حانث نہوگا اور اگر نماز سے باہر ایسا کیا تو ظاہر الروایۃ میں حانث ہو جائیگا اسی کو
بحرالرائق میں ترجیح دی اور فتح القدیر میں کہا کہ مطلقاً حانث نہیں ہوگا اور یہی ارجح ہو کیونکہ یہی عرف ہو اور اسکے خلاف تصحیح معتبر نہیں ہو
قسم کھائی کہ فلاں سورہ یا فلاں کتاب نہیں پڑھونگا تو نہیں دیکھکر سمجھنے سے حانث نہیں ہوگا اسی پر فتوی دیا جاوے- الواقعات
قسم کھائی کہ جبتک بخارا میں ہوں یہ کام نہیں کرونگا بخارا سے باہر گیا پھر واپس آکر یہ کام کیا تو حانث نہیں ہوگا- قسم کھائی کہ تجھکو
حاکم کے پاس کھینچ لیجاؤنگا اور قسم دلاؤنگا پھر خصم نے اقرار کر دیا تو قسم ساقط ہو گئی- غرہ ماہ اور سر ماہ اسکی پہلی رات مع دن ہو اور
اول ماہ آدھے سے کم تک اور آخر ماہ بعد پندرہ تاریخ ہو- ایام گرما جب سے گرم کپڑا اتارا جائے شروع ہوگا یہانتک کہ گرم کپڑا پہنا جاوے
ایام سرما اسکی ضد ہو- البدائع- قسم کھائی کہ اپنی زوجات یا دوستوں یا بھائیوں سے کلام نکرونگا تو جب تک سب سے کلام نکرے حانث
نہوگا- زوجہ سے کہا کہ اگر تو نے کوئی نماز چھوڑی تو تو طالقہ ہو پھر اسنے قضا نماز پڑھی تو بقول اظہر وہ طالقہ ہو جائیگی- قسم کھائی کہ نماز کو
اپنے وقت سے تاخیر نکرونگا پھر سو گیا اور قضا پڑھی تو علماء باقانی کے نزدیک حانث نہوگا کیونکہ حدیث میں ہو یہی اسکا وقت ہو اور مترجم کہتا ہو
کہ یہ جبھی ہوگا کہ جاگنے کے بعد ہی بدون کسی کام میں مشغول ہونے کے نماز ادا کر لی ہو- م- قسم کھائی کہ آج پیشاب سے وضو نہیں کرونگا پھر
پیشاب کیا پھر نکسیر پھوٹی پھر وضو کیا تو حانث ہو جائیگا اور اصل یہ ہو کہ جب دو حدث جمع ہوں تو طہارت ان دونوں سے واقع ہوتی ہو-
قسم کھائی کہ اسکو ہزار بار مارونگا یا یہانتک مارونگا کہ مر جائے تو یہ قسم بہت مارنے پر واقع ہو اور اگر کہا کہ یہانتک مارونگا کہ بیہوش ہو جائے یا فریاد
کرے یا روے تو حقیقی معنی پر واقع ہوگی- قسم کھائی کہ آج تیرا مال ادا کرونگا پھر مال لایا مگر قرضخواہ نہیں ملا تو قاضی کو دیدے اور جہاں قاضی نہو تو حانث
ہو جائیگا اسی پر فتوی دیا جائے- و- اگر قرضخواہ کو بلا کر دیا اور اسنے قبول نہیں کیا تو اسکے پاس رکھدے جہاں اسکا ہاتھ پہونچ سکتا ہو
اگر قبضہ کرنا چاہے بس قسم پوری ہو جائیگی ورنہ حانث ہو جائیگا- قسم کھائی کہ کل اسکا قرضہ ادا کرونگا پھر آج ہی ادا کر دیا یا کل زید کو قتل

Marfat.com

کرونگا پھر زید آج ہی مرگیا یا کل یہ روٹی کھاؤنگا پھر آج ہی کھاگیا تو حانث نہین ہوگا - الیمین - قسم کھائی کہ زید کا قرض ادا کرونگا پھر خالد کو ادا کرنے کا وکیل کیا یا زید کو خالد پر اُترا دیا تو سچا رہا اور اگر خالد نے بدون حکم کے اپنی طرف سے ادا کیا تو حالف جھوٹا ہوگیا - قسم کھائی کہ اگر ہر روز تجھے ایک درم نہ دون تو تجھے طلاق ہی پھر کبھی شام کو دیا کبھی عشا کے وقت دیا پس اگر رات دن کے اندر نا غہ نہ کیا تو حانث نہ ہوگا - اگر کہا کہ میری جورو طالقہ ہی اگر میرے ملک مین مال ہو حالانکہ اُسکے پاس اسباب و زمین دگھر جو تجارت کے واسطے نہین ہین موجود ہین تو حانث نہوگا اور مترجم کہتا ہی کہ ہمارے عرف مین مال کا اطلاق مالیتی اسباب پر بھی ہوتا ہی پس فتوے مین تامل چاہیے - م -

کتاب الحدود

یہ کتاب حدود شرعیہ کے بیان مین ہی - لغت مین حد کے معنی منع کے ہین اور حدود شرعی بھی اسی واسطے جاری ہوتی ہین کہ مجرم کو یا اسکی عبرت سے دوسرون کو ایسے امر کے ارتکاب سے منع کرین - اور شرع مین حد ایک سزاے مقدرہ ہی جو زجر کے واسطے خالص اللہ تعالے کے حق کے لیے واجب ہوتی ہی پس حاکم تک پہونچ جانے کے بعد اسمین سفارش کرنا نہین جائز ہی اور جس شخص نے جرم کیا جب اسکو حد ماری گئی تو ہمارے نزدیک وہ اس گناہ سے پاک کرنے والی نہین ہی بلکہ پاک ہونا توبہ سے ہوتا ہی اور علماء کا اجماع ہی کہ توبہ کرنے سے ابتداءً حد ساقط نہین ہوتی ہی - اگر کہا جاوے کہ پاک ہونا حدیث سے ثابت ہوتا ہی جواب یہ کہ حدیث مین جن لوگون پر حد جاری ہوئی اُنھون نے خود توبہ کرلی تھی چنانچہ قولہ علیہ السلام لقد تابت توبۃ الخ اس باب مین صریح ہی بالجملہ یہی مذہب قوی و اشبہ ہی واللہ تعالے اعلم - م - قال الحد لغۃ ہو المنع ومنہ الحداد للبواب وفی الشریعۃ ہو العقوبۃ المقدرۃ حقا للہ تعالے حتی لا یسمی القصاص حدا لانہ حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر والمقصد الاصلی من شرعہ الانزجار عما یتضرر بہ العباد والطہارۃ لیست اصلیۃ فیہ بدلیل شرعہ فی حق الکافر - شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین حد بمعنی منع ہی اور اسی سے دربان کو حداد کہتے ہین (کیونکہ وہ لوگون کو گھسنے سے منع کرتا ہی) اور شریعت مین حد ایک ایسی سزا ہی جو خالص حق الٰہی کے واسطے مقدر کردی گئی ہی حتی کہ قصاص کو حد نہین کہتے کیونکہ وہ بندہ کا حق ہی (چنانچہ ولی کو قصاص عفو کرکے دیت لینے کا اختیار ہی) اور تعزیر کو بھی حد نہین کہتے کیونکہ وہ مقدر نہین ہی یعنی تعزیر کا کوئی اندازہ ایسا نہین ہی کہ کم و بیش نہو سکے اور حد مشروع کرنے کا مقصد اصلی یہ ہی کہ جس بات سے بندون کو ضرر پہونچتا ہی اُسکے کرنے والے کو زجر کیا جاوے اور گناہ سے پاک ہونا اسکا مقصد اصلی نہین ہی اس دلیل سے کہ حد تو کافر کے حق مین بھی مشروع ہی حالانکہ کافر کبھی گناہ سے پاک نہوگا - قال الزنا یثبت بالبینۃ والاقرار والمراد ثبوتہ عند الامام لان البینۃ دلیل ظاہر وکذا الاقرار لان الصدق فیہ مرجح لاسیما فیما یتعلق بثبوتہ مضرۃ ومعرۃ والوصول الی العلم القطعی متعذر فیکتفی بالظاہر - زنا کا ثبوت گواہون کے ساتھ ہوتا ہی اور اقرار کے ساتھ ہوتا ہی اور ثبوت سے مراد وہ ثبوت ہی جو امام کے سامنے ہو کیونکہ گواہی ایک دلیل ظاہر ہی اور یہی اقرار کا حال ہی کیونکہ اقرار مین بھی سچائی مرجح ہی خصوصًا جس چیز کے ثابت ہونے مین ضرر و عار لاحق ہو اور قطعی علم تک پہونچنا محال ہی تو ظاہر پر اکتفا کیا جائیگا - ف - پھر گواہی و اقرار دونون مین سے ہر ایک کا تفصیلی حال بیان فرمایا - قال فالبینۃ ان تشہد اربعۃ من الشہود علی رجل وامرأۃ بالزنا لقولہ تعالی فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم وقال اللہ تعالے ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء وقال علیہ السلام للذی قذف امرأتہ ائت باربعۃ یشہدون علی صدق مقالتک ولان فی اشتراط الاربعۃ تحقق معنے الستر وہو مندوب الیہ والاشاعۃ ضدہ - پس گواہی یہ ہی کہ گواہون مین سے چار شخص ایکمرد اور ایک عورت پر زنا کی گواہی دین بدلیل قولہ تعالے فاستشہدوا علیہن اربعۃ منکم یعنی ایسی

عورتوں پر اپنون مین سے چار شخص گواہ طلب کرو اور اللہ تعالی نے فرمایا ثم لم یاتوا باربعۃ شہداء یعنی پھر جو لوگ چار گواہ نہ لا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس مرد کو جسنے اپنی زوجہ کو زناء کی تہمت دی تھی یون فرمایا کہ تو چار مرد لا جو تیرا قول سچا ہونے پر
گواہی دین اور یہی دلیل ہو کہ چار مردون کے شرط لگانے مین پردہ پوشی کے معنی متحقق ہوتے ہین اور پردہ پوشی کرنا ایسا امر ہو جسکی
جانب ترغیب دی گئی ہو اور فحش کو شایع کرنا اسکے برخلاف ہو ف — چنانچہ حدیث ابوہریرہ و ابن عمر رضی اللہ عنہم تک وارد ہو کہ
جسنے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالی دنیا و آخرت مین اُسکی پردہ پوشی کریگا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد والنسائی۔ واذا شہدوا
یسالہم الامام عن الزناء ما ہو وکیف ہو واین زنی ومتی زنی وبمن زنی لان النبی علیہ السلام استفسر ماعزا
عن الکیفیۃ وعن المزنیۃ ولان الاحتیاط فی ذلک واجب لانہ عساہ غیر الفعل فی الفرج عناہ او زنی فی دار الحرب
او فی المتقادم من الزمان او کانت لہ شبہۃ لا یعرفہا ہو ولا الشہود کوطی جاریۃ الابن فیستقصی فی ذلک
احتیالا للدرء۔ اور جب ان گواہون نے گواہی ادا کی تو امام اُنسے زناء کو پوچھے کہ کیا چیز ہو اور کس کیفیت سے ہوتا ہو اور کہان زنا
کیا اور کب زناء کیا اور کسکے ساتھ زناء کیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک سے زناء کی کیفیت اور جس عورت کے ساتھ
کیا ہو استفسار فرمائی تھی۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور اسلیے استفسار کرنے مین احتیاط واجب ہو کیونکہ شاید اس شخص نے فعل فرج
کے سواے دوسری چیز مراد لی ہو یعنی مثلاً نظربازی و بوس وکنار وغیرہ کو زناء سمجھا ہو یا اسنے دار الحرب مین زناء کیا ہو یا قدیم زمانہ مین
ایسا کیا ہو یا جس عورت کے ساتھ ایسا کیا وہان کوئی ایسا شبہہ موجود ہو جس سے حد نہو حالانکہ وہ خود نہین جانتا اور نہ گواہ جانتے
ہین مثلاً باپ نے اپنے پسر کی باندی سے وطی کی پس اسکو اچھی طرح دریافت کرے شاید کہ حد دور کرنے کا کوئی موقع ہو ف — اسکی
توضیح یہ ہو کہ جس مرد پر گواہون نے زناء کی گواہی دی کبھی اُسکو زناء کے معنی نہین معلوم ہوتے ہین چنانچہ ایک مرد نے ایک اجنبیہ کا
بوسہ لیا اور خوفناک ہوکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھپر حد جاری کیجیے حالانکہ اسپر حد زناء
واجب نہین ہو اسی طرح اگر دار الحرب مین زناء کیا تو حد واجب نہوگی اسی طرح اگر گواہون نے ایک شخص پر زناء کی گواہی دی جس سے
ثابت ہوتا ہو کہ زنا کیے ہوے زمانہ دراز گذرا تو اسکا ثبوت نہوگا کیونکہ گواہون نے جب اتنی مدت تک تاخیر کی اور حاکم شرع کو اطلاع نہ دی
تو یہ لوگ خود فاسق ہین انکی گواہی قبول نہوگی یا جس عورت کے ساتھ ایسا فعل کیا ہو وہ اگرچہ منکوحہ یا مملوکہ نہین ہو حتی کہ گواہ لوگ
بلکہ خود وہ مرد اسکو زناء خیال کرتا ہو مگر درحقیقت شرع کے نزدیک اُسمین کوئی ایسی بات موجود ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہو لہذا خوب
دریافت کرلیا جاے کہ بیجا حد جاری نہو۔ فاذا بینوا ذلک وقالوا رایناہ وطیہا فی فرجہا کالمیل فی المکحلۃ وسال القاضی
عنہم فعدلوا فی السر والعلانیۃ حکم بشہادتہم ولم یکتف بظاہر العدالۃ فی الحدود احتیالا للدرء قال علیہ السلام ادرؤا
الحدود ما استطعتم بخلاف سائر الحقوق عند ابی حنیفۃ رح وتعدیل السر والعلانیۃ نبینہ فی الشہادات ان شاء
اللہ تعالی قال فی الاصل یحبسہ حتی یسال عن الشہود للاتہام بالجنایۃ وقد حبس رسول اللہ علیہ السلام رجلا
بالتہمۃ بخلاف الدیون حیث لا یحبس فیہا قبل ظہور العدالۃ وسیاتیک الفرق ان شاء اللہ تعالی — پھر جب گواہون
نے اس امر کو بیان کیا اور کہا کہ ہمنے اس مرد کو دیکھا کہ اس عورت سے اسکی فرج مین وطی کی جیسے سرمہ دانی مین سلائی ہوتی ہو اور
قاضی نے ان گواہون کا حال دریافت کیا پس خفیہ و علانیہ انکا عادل ہونا بیان کیا گیا تو قاضی انکی گواہی پر حکم دیدیگا۔ یعنی زناکاری
ثابت ہو اور حدود کی گواہی مین قاضی ان گواہون کی ظاہری عدالت یعنی مسلمان ہونے پر اکتفا نہین کریگا تاکہ دفع حد کا حیلہ پیدا ہو
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہان تک ہوسکے تم حدود کو دفع کرو رواہ الترمذی۔ یعنی ثبوت ہونے سے دفع کرو۔ بخلاف
دیگر حقوق کے کہ انمین امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظاہری عدالت پر اکتفا کیا جائیگا (بشرطیکہ خصم ان گواہون مین طعن نکرے) اور
خفیہ و علانیہ تعدیل کو ہم کتاب الشہادات مین ان شاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ امام محمد نے اصل مین فرمایا کہ قاضی اس مرد کو

جبپر گواہی گزری ہو قید خانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے کیونکہ اسپر جرم کی تہمت موجود ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو تہمت کی وجہ سے محبوس کیا تھا۔ رواہ ابوداؤد۔ برخلاف قرضون کے کہ انمین جب تک گواہون کی عدالت ظاہر نہو قید خانہ مین نہین رکھا جائیگا اور فرق ان شاء اللہ تعالے بیان ہوگا ف۔ لیکن مصنف نے فرق بیان نہین فرمایا ع

قال والاقرار ان یقر البالغ العاقل علے نفسہ بالزنا اربع مرات فی اربع مجالس من مجالس المقر کلما اقر ردہ القاضی فاشتراط البلوغ والعقل لان قول الصبی والمجنون غیر معتبر او ہو غیر موجب للحد واشتراط الاربع مذہبنا وعند الشافعی رح یکتفی بالاقرار مرۃ واحدۃ اعتبارا بسائر الحقوق وہذا لانہ مظہر وتکرار الاقرار لایفید زیادۃ الظہور بخلاف زیادۃ العدد فی الشہادۃ ولنا حدیث ماعز رض فانہ علیہ السلام اخر الاقامۃ الی ان تم الاقرار منہ اربع مرات فی اربع مجالس فلو ظہر دونہا لما اخرہا لثبوت الوجوب ولان الشہادۃ اختصت فیہ بزیادۃ العدد فکذا الاقرار اعظاما لامر الزنا وتحقیقا لمعنے الستر ولابد من اختلاف المجالس لما رویناہ ولان لاتحاد المجلس اثرا فی جمع المتفرقات فعندہ یتحقق شبہۃ الاتحاد فی الاقرار والاقرار قائم بالمقر فیعتبر اختلاف مجلسہ دون مجلس القاضی فالاختلاف بان یردہ القاضی کلما اقر فیذہب حیث لایراہ ثم یجیئ فیقر ہو المروی عن ابی حنیفۃ رح لانہ علیہ السلام طرد ماعزا فی کل مرۃ حتی توارے بحیطان المدینۃ۔ اور اقرار کی صورت یہ ہو کہ عاقل بالغ اپنی ذات پر چار مرتبہ اپنی چار مجلسون مین زنا کرنے کا اقرار کرے ہر بار جب اقرار کرے تو قاضی اُسکو رد کردے پس بلوغ وعقل کی شرط لگانا اسواسطے ہو کہ طفل ومجنون کا اقرار معتبر نہین یا حد واجب کرنے والا نہین ہو اور چار مرتبہ کی شرط لگانا ہمارا مذہب ہو اور امام شافعی کے نزدیک ایک بار اقرار کافی ہو جیسے دوسرے حقوق مین کافی ہو اور یہ اسوجہ سے کہ اقرار ایک ظاہر کرنے والا قول ہو اور بار بار اقرار کچھ زیادہ ظہور کا فائدہ نہین دیتا ہو بخلاف گواہون مین عدد زیادہ ہونے کے یعنی زیادتی گواہون سے طمانیت بڑھتی ہو اور ہماری دلیل وہ حدیث ہو جسمین قصہ ماعز ابن مالک مروی ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر حد قائم کرنے مین تاخیر کی یہانتک کہ اُس سے چار بار اقرار چار مجلسون مین پورا ہوا۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد ونسائی وغیرہم۔ پھر اگر اس سے کم مین اقرار موجب حد ہونا ظاہر ہوجاتا تو آپ حد مارنے مین تاخیر نکرتے کیونکہ حد واجب ثابت ہوجاتی اور اس دلیل سے کہ زنا مین ایک خاص قسم کی گواہی چار مردون کی معتبر ہو تو اقرار مین بھی یہی ہوگا تاکہ امر زنا کا زیادہ خوفناک ہونا ظاہر ہوا اور تاکہ پردہ پوشی کے معنے پائے جاوین اور اقرار مین مجلسون کا مختلف ہونا ضرور ہو بدلیل اُس حدیث کے جسکو ہم روایت کرچکے اور بدلیل اسکے کہ متفرق چیزون کو جمع کرنے مین مجلس واحد کو دخل ہو اور مجلس متحد ہونے کے وقت اقرار متحد ہونے کا شبہہ پیدا ہوگا اور اقرار اپنے مقر کے ساتھ قائم ہو تو مقر کا اختلاف مجلس معتبر ہو اور قاضی کی مجالس مختلفہ کا اعتبار نہین ہو اور مجلس مختلف ہونا اسطرح پر ہو کہ جب وہ قاضی سے اقرار کرے تو قاضی ہر بار جب وہ اقراری ہو تو رد کرے کہ وہ چلا جاوے یہانتک کہ اُسکو قاضی نہ دیکھے پھر اگر دوبارہ اقرار کرے یہی امام ابوحنیفہ سے مروی ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو ہر بار رد کیا یہانتک کہ مدینہ کی دیوارون مین پوشیدہ ہوگیا ف۔ ماعز نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ یا رسول اللہ مین نے زنا کیا ہو پس آپ مجھے پاک کردین پس آپ نے منہ پھیر لیا پھر ماعز نے دوسری جانب آکر یہی عرض کیا پھر آپ نے منہ پھیر لیا پھر تیسری جانب حاضر ہوکر یہی عرض کیا اور چوتھی جانب بھی یہی عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو نے چار مرتبہ اقرار کیا پس تو نے کس عورت سے زنا کیا اُسنے کہا کہ مین نے فلانہ عورت سے زنا کیا فرمایا کہ شاید تو نے اُسکا بوسہ لیا ہوگا شاید تو نے اُسکو چپٹایا ہوگا اُسنے کہا کہ جی نہین بلکہ صریح زنا کا اقرار کیا پس فرمایا کہ کیا تجھے جنون ہو۔ اور ایک روایت مین ہو کہ اسکے اہل وعیال کے پاس بھیجا کہ تم لوگ اسکی عقل مین کچھ فتور دیکھتے ہو انھون نے کہا کہ نہین پھر دریافت کیا کہ کیا محصن ہو تو معلوم ہوا کہ ہان تب آپ نے اسکے رجم کا حکم دیا الخ۔ ابوہریرہ کی روایت مین ہو کہ جب اپنے اوپر چار بار اقرار کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور یہی حدیث جابر

Marfat.com

ابن عبداللہ میں ہی۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث جابر بن سمرہ میں آیا کہ دو مرتبہ اقرار کیا پس آپ نے رد کیا پھر دو مرتبہ اقرار کیا حتی کہ اقرار چار مرتبہ ہوگیا تب حکم دیا۔ رواہ ابوداؤد ونسائی ومسلم۔ وحدیث بریدہ میں چار بار اقرار چار دن میں ہی۔ رواہ مسلم۔ اور حدیث صدیق میں ہی کہ چوتھی بار اقرار کے بعد آپ نے اُسکو قیدخانے میں رکھکر اُسکا حال دریافت کیا۔ رواہ اسحاق وابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ عورت کے قصہ میں آیا کہ اُسنے اپنی ذات پر چار بار زنا کا اقرار کیا اور ہر بار آپ رد فرماتے تھے تو اُسنے عرض کیا کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ مجھے پھیر دیں جیسا کہ آپ نے ماعز کو پھیر دیا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور چار بار اقرار کے بعد آپ نے فرمایا کہ جا یہانتک کہ تیرے بچہ پیدا ہوجائے پھر جب بچہ پیدا ہوگیا تب حاضر ہوکر اُسنے کہا تو کہا پس آپ نے فرمایا کہ ابھی جا یہانتک کہ اسکا دودھ چھوڑا دے پھر جب دودھ چھوڑایا تو حاضر ہوئی اور اُسکے ساتھ ایک ٹکڑا روٹی تھا جسکو وہ بچہ کھاتا تھا اُسنے آکر عرض کیا کہ اب یہ روٹی کھانے لگا اور میں اسکے دودھ سے فارغ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ ابھی کون اسکا پرداخت کرنے والا ہی پس ٹھہر یہانتک کہ یہ اپنے پاؤں چلنے والا ہو اتنے میں ایک صحابی نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میں اسکی پرورش کرونگا تب آپنے اس عورت کے رجم کا حکم دیا اور حالت رجم میں خالد ابن الولید نے محرالفظ کہکر اُسکو ایک پتھر مارا کہ اُسکے سر سے خون جاری ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کے برا کہنے پر غضبناک ہوکر فرمایا کہ واللہ اُسنے ایسی توبہ کی کہ اگر عشار اہل مدینہ کو دیجائے تو سبکو کافی ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ **قال فاذا تم اقراره اربع مرات ساله عن الزنا ما هو وكيف هو واين زنى وبمن زنى فاذا بين ذلك لزمه الحد لتمام الحجة ومعنى السؤال عن هذه الاشياء بيناه في الشهادة ولم يذكر السؤال فيه عن الزمان وذكره في الشهادة لان تقادم العهد يمنع الشهادة دون الاقرار وقيل لو ساله جاز لجواز انه زنى في صباه۔** پھر جب چار بار اُسکا اقرار پورا ہوجائے تو اُس سے زنا کو دریافت کرے کہ وہ کیا چیز ہی اور کس کیفیت سے ہوتا ہی اور اُسنے کہاں زنا کیا اور کس عورت کے ساتھ زنا کیا پھر جب وہ اُسکو بیان کردے یعنی ٹھیک بیان کرے تو اُسپر حد لازم ہوگی کیونکہ حجت پوری ہوگئی اور ان چیزوں کو دریافت کرنے کے معنی ہمنے گواہی کی صورت میں بیان کردیے ہیں اور یہاں زمانہ کا دریافت کرنا ذکر نہیں کیا حالانکہ گواہی کی صورت میں ذکر کیا ہی اسکی وجہ یہ ہی کہ زمانہ کا بہت ماضی ہوجانا گواہی قبول کرنے سے روکتا ہی مگر اقرار کا مانع نہیں ہی اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر زمانہ بھی دریافت کرے تو جائز ہی کیونکہ شاید اُسنے ایسی حالت میں زنا کیا ہو کہ بالغ نہیں تھا۔ **فان رجع المقر عن اقراره قبل اقامة الحد او في وسطه قبل رجوعه وخلي سبيله وقال الشافعي رح وهو قول ابن ابي ليلى يقيم عليه الحد لانه وجب الحد باقراره فلا يبطل برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة وصار كالقصاص وحد القذف ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار وليس احد يكذبه فيه فتتحقق الشبهة في الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص وحد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع۔** پھر جس شخص پر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوا ہی اگر حد قائم کیے جانے سے پہلے یا قائم کیے جانے کے درمیان میں اپنے اقرار سے رجوع کیا یعنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکا پھرنا قبول کرکے اُسکی راہ چھوڑ دی جائیگی اور امام شافعی وابن ابی لیلے نے کہا کہ اُسپر پوری حد قائم کردی جائیگی کیونکہ اسکے اقرار کی وجہ سے حد واجب ہوگئی تو اُسکے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹیگی جیسے اگر گواہوں سے زنا ثابت ہوکر حد واجب ہوئی تو زانی کے انکار سے نہیں مٹتی ہی اور حد زنا مانند قصاص وحد قذف کے ہوگئی یعنے یہ دونوں بھی بعد اقرار کے پھرنے وانکار کرنے سے نہیں مٹتی ہیں اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اقرار سے پھرنا بھی ایک خبر ہی جسمیں سچ ہونے کا بھی احتمال ہی جیسے اقرار تھا اور پھرنے میں کوئی اُسکو جھٹلانے والا موجود نہیں ہی یعنے اُسکے خلاف وغیرہ موجود نہیں ہی تو اُسکے اقرار میں شبہہ پیدا ہوگیا (اور ہمکو حکم دیا گیا ہی کہ ہم شبہہ کی وجہ سے حد کو دور کردیں) بخلاف قصاص کے جسمیں بندہ کا حق متعلق ہی اور بخلاف حد قذف کے کہ اُسمیں بھی بندہ کا حق متعلق ہی تو وہ پھر جانے سے باطل نہوگا کیونکہ اُسکا جھٹلانے والا مدعی موجود ہی اور یہ حال اُسمیں

Marfat.com

حدود کا نہیں ہو جو خاص حق شرع ہیں جیسے حد زنا وغیرہ - ویستحب للامام ان یلقن المقر الرجوع فیقول له لعلک
لمست او قبلت لقوله علیه السلام لماعز لعلک لمستها او قبلتها وقال فی الاصل وینبغی ان یقول
له الامام لعلک تزوجتها او وطئتها بشبهة وهذا قریب من الاول فی المعنی - اور امام کے واسطے مستحب ہو کہ اقراری
کو رجوع تلقین کرے پس کہے کہ شاید تو نے اُسکو چھوا ہوگا یا بوسہ لیا ہوگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو فرمایا کہ شاید تو نے
اُسکو چھوا یا اُسکا بوسہ لیا ہوگا اور امام محمد نے مبسوط مین کہا کہ امام کو یون کہنا چاہیئے کہ شاید تو نے اُس سے نکاح کر لیا یا شبہہ مین اُس سے
وطی کی ہو اور یہ بھی معنی مین قریب اول ہو ف - یعنی اگر اقراری نے کہدیا کہ ہان تو حد ساقط ہو جائیگی - واضح ہو کہ زنا جسپر حد واجب
ہوتی ہو وہ اسقدر وطی ہو کہ مرد مکلف کا حشفہ یعنی سر ذکر مرد عاقل بالغ ناطق کا بطوع خود کسی ایسی عورت کی فرج مین داخل ہو جو قابل
لائق مشہوت ہو یا زمانہ ماضی مین تھی حالانکہ یہ عورت اسکے ملک مین نہو اور یہ محل شبہہ سے بھی خالی ہو اور یہ فعل دار الاسلام مین واقع
ہو خواہ مرد اپنے اوپر عورت کو قابو دے یا عورت اپنے اوپر مرد کو قابو دے - ف - اگر اندھے سے یہ فعل سرزد ہوا اور اُسنے اقرار کیا تو حد
ماری جائیگی اور دلیل پر حد نہین ماری جائیگی اور اگر گونگا ہو تو اُسپر کسی حال مین حد نہین ہو - اور اگر مرد لیٹ گیا اور عورت کو قابو دیا بعد
ختنہ کے اُسنے داخل کر لیا تو دونوں کو حد ماری جائیگی - اگر زانی نے دعوی کیا کہ میری زوجہ ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اگرچہ وہ دوسرے کی
زوجہ ہو اور اگر بعد زنا کے اُس سے نکاح کیا یا اُسکو خرید لیا تو اصح یہ کہ حد ساقط نہوگی کیونکہ زنا کے وقت شبہہ نہ تھا - البحر -

فصل فی کیفیة الحد واقامته واذا وجب الحد وکان الزانی محصنا رجمه بالحجارة حتی یموت لانه علیه السلام
رجم ماعزا وقد احصن وقال فی الحدیث المعروف وزنا بعد الاحصان وعلی هذا اجماع الصحابة - یہ فصل حد
کی کیفیت اور اُسکے قائم کرنے کے بیان مین ہو - جب حد واجب ہوئی اور زنا کرنے والا محصن ہو تو حاکم اُسکو پتھرون سے سنگسار کرے
یہانتک کہ مر جائے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کو رجم کیا درحالیکہ وہ محصن تھا اور حدیث معروف مین ہو - وزنا
بعد الاحصان اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہو ف - رجم ماعز کی حدیث صحیحین و سنن مین معروف ہو اور دوسری
حدیث یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مسلمان آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین باتون مین سے کوئی بات ہو خواہ
احصان کے بعد زنا کرے یعنی رجم کیا جائیگا یا اسلام کے بعد مرتد ہو جائے یعنی اگر اسلام نہ لایا تو قتل کر دیا جائے یا کسی جان کو
ناحق قتل کرے - رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وہو حدیث حسن - اور دوسری حدیث مین وارد ہو کہ مسلمان
آدمی کا خون حلال نہین ہو مگر تین مین سے کسی ایک بات کے ساتھ ایک وہ کہ جسنے بعد احصان کے زنا کیا کہ وہ رجم کیا جائیگا اور
دوم وہ کہ اللہ و رسول کے ساتھ لڑنے کو نکلا یعنی رہزنی ڈاکا مارتا ہو تو وہ قتل کیا جائے یا سولی دیا جائے یا ملک سے نکالدیا جائے
اور سوم وہ کہ جسنے کسی جان کو ناحق قتل کیا تو وہ قصاص مین قتل کیا جاوے - رواہ ابو داؤد - اور صحیحین مین حدیث ابن مسعود معروف
ہو - قال ویخرجه الی ارض فضاء ویبتدی الشهود برجمه ثم الامام ثم الناس کذا روی عن علی رض ولان الشاهد
قد یتجاسر علی الاداء ثم یستعظم المباشرة فیرجع فکان فی بدایته احتیال للدرء وقال الشافعی رح لا یشترط بدایته
اعتبارا بالجلد قلنا کل احد لا یحسن الجلد فربما یقع مهلکا والاهلاک غیر مستحق ولا کذلک الرجم لانه اتلاف - اور جسپر رجم
واجب ہوا اُسکو باہر کشادہ میدان مین لیجائین اور پہلے اُسکو گواہ پتھر مارین پھر امام پھر دوسرے لوگ ایسا ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے
روایت ہو اور اسواسطے کہ گواہ کبھی جھوٹی گواہی دینے پر جرأت کرتا ہو پھر اُسکے قتل کا مرتکب ہونے سے ڈر کر گواہی سے پھر جاتا ہو تو
گواہ سے شروع کرانے مین حد دور کرنے کا حیلہ نکلتا ہو اور امام شافعی نے کہا کہ کوڑے پر قیاس کر کے گواہ سے رجم شروع کرنا بھی شرط نہین ہو
یعنی اگر کنوارا ہو جسکو سو کوڑے مارے جاتے ہین تو یہ شرط نہین کہ پہلے گواہ کوڑا مارے اسی طرح پتھر مارنے مین بھی یہ شرط نہین ہو
اور ہم کہتے ہین کہ ہر ایک کو یہ لیاقت نہین ہو کہ کوڑا مارے کیونکہ بسا اوقات نادان کا کوڑا مہلک ہو جاتا ہو حالانکہ جسپر کوڑے واجب ہین

Marfat.com

وہ مارڈالے جانے کا مستحق نہیں ہے اور رجم کا یہ حال نہیں کیونکہ اُس سے یہی مقصود ہے کہ تلف کر دیا جائے۔ قال فان امتنع الشہود من الابتداء سقط الحد لانہ دلالۃ الرجوع وکذا اذا ماتوا او غابوا فی ظاہر الروایۃ لفوات الشرط۔ پھر اگر گواہوں نے ابتدا کرنے سے انکار کیا تو حد ساقط ہو گئی کیونکہ یہ گواہی سے پھر جانے کی دلیل ہے اسی طرح اگر گواہ مر گئے یا غائب ہو گئے تو بھی ظاہر الروایۃ میں حد ساقط ہو جائیگی کیونکہ حد مارے جانے کی شرط جاتی رہی۔ وان کان مقرا ابتدأ الامام ثم الناس کذا روی عن علی رضہ ورمی الرسول علیہ السلام الغامدیۃ بحصاۃ مثل الحمصۃ وکانت قد اعترفت بالزنا۔ اور اگر محصن زانی پر اُسکے اقرار سے زنا ثابت ہوا ہو تو امام پہلے شروع کرے پھر لوگ ماریں ایسا ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے اور عورت غامدیہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چنے برابر چند پتھر مارے اور غامدیہ نے خود اپنی زنا کا اقرار کیا تھا ف۔ شعبی نے روایت کی کہ شراحہ نے اپنی زنا کا اقرار کیا تھا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ اگر اس عورت پر کوئی گواہ ہوتا تو پہلے اسکو پتھر مارنے والا گواہ ہوتا ولیکن اس عورت نے اقرار کیا تھا تو اول پتھر مارنے والا میں ہونگا پھر آپ نے ایک پتھر مارا پھر لوگوں نے پتھر مارے اور میں بھی ان لوگوں میں موجود تھا۔ رواہ احمد اور ابن ابی لیلے نے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے گواہوں سے زنا ثبوت ہوتا تو آپ گواہوں کو حکم دیتے کہ پتھر مارو پھر خود پتھر مارتے پھر لوگ سنگسار کرتے اور اگر زنا اُسکے اقرار سے ثابت ہوتا تو پہلے خود پتھر مارتے پھر اور لوگ پتھر مارتے تھے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور غامدیہ کو کنکریاں مارنے کی جو حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو ابو داؤد و نسائی و بزار نے روایت کیا اور بعض میں یہ زیادہ ہے کہ تم اسکے چہرہ کو بچا کر اسکو پتھر مارو اور ظاہر اس سے مقصود یہ تھا کہ اسکی مردے کی ہیئت ناگوار نہو جاوے واللہ تعالے اعلم۔ ویغسل ویکفن ویصلے علیہ لقولہ علیہ السلام لما عز رحم اصنعوا بہ کما تصنعون بموتاکم ولانہ قتل بحق فلا یسقط الغسل کالمقتول قصاصا وصلے النبی علیہ السلام علی الغامدیۃ بعد ما رجمت۔ اور مرحوم کو غسل دیں اور کفن دیں اور اسپر نماز پڑھیں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز ابن مالک کے حق میں فرمایا کہ جیسے تم اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو اور اسلیے کہ وہ حق کے ساتھ قتل کیا گیا ہے تو غسل ساقط نہوگا جیسے قصاص کے مقتول کا غسل ساقط نہیں ہوتا ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ پر نماز پڑھی بعد اسکے وہ رجم کی گئی ف۔ ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں کہا کہ حدثنا ابو معاویہ عن ابی حنیفۃ عن علقمۃ بن مرثد عن ابن بریدۃ عن ابیہ قال لما رجم ماعز قیل یا رسول اللہ ما نصنع بہ قال اصنعوا بہ ما تصنعون بموتاکم من الغسل والکفن والحنوط والصلوۃ علیہ یعنے جب ماعز کو رجم کیا گیا تو پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ہم اسکے ساتھ کیا برتاؤ کریں فرمایا کہ جیسے اپنے مُردوں کے ساتھ کرتے ہو وہی اسکے ساتھ کرو کہ غسل و کفن دو اور خوشبو لگاؤ اور اسپر نماز پڑھو۔ اور اسنادہ صحیح جدا اور یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز پر خود نماز پڑھی یا نہیں تو اسمیں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ نماز نہیں پڑھی اور حدیث ابی امامہ میں ہے کہ نماز پڑھی اور صحیح مسلم کی روایت میں بھی ہے کہ غامدیہ پر خود نماز پڑھی قاضی عیاض نے کہا کہ یہی جمہور کی روایت ہے۔ م۔ سبب زانی محصن کا بیان ہو کر جو رجم کیا گیا ہے۔ وان لم یکن محصنا وکان حرا فحدہ مائۃ جلدۃ لقولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الا انہ انتسخ فی حق المحصن فبقی فی حق غیرہ معمولا بہ۔ اور اگر زنا کرنے والا محصن نہو اور آزاد ہو تو اُسکی حد سو کوڑے ہیں بدلیل قولہ تعالے الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ یعنی زانیہ عورت اور زانی مرد ہر ایک کو سو درے مارو لیکن یہ حکم بیاہی عورت اور بیاہے مرد کے حق میں منسوخ ہو کر رجم ہوا تو باقیوں کے حق میں اسی آیت پر عمل رہا۔ ویامر الامام بضربہ بسوط لا ثمرۃ لہ ضربا متوسطا لان علیا رضہ لما اراد ان یقیم الحد کسر ثمرتہ والمتوسط بین المبرح وغیر المولم لافضاء الاول الی الہلاک وخلو الثانی عن المقصود وہو الانزجار۔ پس امام اُسکو حکم دے کہ ایسے درے سے مارے کہ جسمیں گرہ نہو اور ایسی مار مارے جو متوسط درجہ کی ہو کیونکہ حضرت علی کرم اللہ

وجہ نے جب حد قائم کرنی چاہی تو درے کی گھنڈی توڑ دی اور متوسط مارے یہ مراد ہے کہ اسقدر سخت نہو جو زخم کر دے اور نہ زیادہ نرم ہو کیونکہ زخم سے ہلاکت پر نوبت پہونچیگی اور زیادہ نرم سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ ایسے فعل سے باز رہے
ف جو اثر حضرت علی کرم اللہ وجہ سے نقل کیا وہ پایا نہیں جاتا ہے ولیکن ابن ابی شیبہ نے انس ابن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حکم دیا جاتا تھا کہ درے کی گھنڈی توڑ دیجائے پھر دو پتھروں کے بیچ میں رکھکر کچلا جائے تاکہ نرم ہو جاوے پس حضرت انس سے پوچھا گیا کہ یہ کس زمانہ میں ہوتا تھا تو فرمایا کہ زمانہ عمر رضی اللہ عنہ میں اور ایسا ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مرسل مروی ہے رواہ مالک وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ۔ وینزع عنہ ثیابہ معناہ دون الازار لان علیا رضہ کان یامر بالتجرید فی الحدود ولان التجرید ابلغ فی ایصال الالم الیہ وہذا الحد مبناہ علی الشدۃ فی الضرب وفی نزع الازار کشف العورۃ فیتوقاہ۔ اور حد مارتے وقت اسکے کپڑے اُتار لیے جاویں اسکے معنے یہ ہیں کہ سوائے آزار کے باقی اُتارے جائیں کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہ حدود مارنے میں کپڑے اُتارنے کا حکم فرماتے تھے اور اسواسطے کہ کپڑے اُتارنے میں اُسکے بدن پر چوٹ خوب پہونچیگی اور حد زنا کی شان یہ ہے کہ محدود کو چوٹ زیادہ لگے اور ازار اُتار لینے میں پردہ کھل جائیگا پس اُس سے پرہیز کیا جائے ف اور یہ جو عبد الرزاق نے حضرت علی کرم اللہ وجہ سے روایت کی کہ آپ کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کسی طرح کی حد مارا جائیگا تو آپ نے اُسکو حد ماری حالانکہ اُسکے اوپر قسطلانی کملی تھی پس بٹھال کر حد ماری یہ حدیث محمول ہے کہ سوائے حد زنا کے شراب خواری وغیرہ میں لایا گیا ہوگا۔ اور ابن مسعود سے روایت ہے کہ اس امت میں ننگا کرنا اور پھیلا کر باندھنا اور طوق ڈالنا حلال نہیں ہے لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ ویفرق الضرب علی اعضائہ لان الجمع فی عضو واحد قد یفضی الی التلف والحد زاجر لا متلف۔ اور یہ مار اُسکے اعضاء پر متفرق کیجاوے کیونکہ ایک ہی عضو میں جمع کرنا کبھی جان جانے تک نوبت پہونچاتا ہے حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہے اور تلف کرنے والی نہیں ہے ف اور جب مار ڈالنا مقصود نہیں ہے تو جس صورت میں ہلاکت کا خوف ہو اُس سے پرہیز کیا جاے پس تنو کوڑے اسکے اعضاء پر متفرق مارے جاویں۔ قال الا راسہ ووجہہ وفرجہ لقولہ علیہ السلام للذی امرہ بضرب الحد اتق الوجہ والمذاکیر ولان الفرج مقتل والراس مجمع الحواس وکذا الوجہ وہو مجمع المحاسن ایضا فلا یؤمن فوات شئی منہا بالضرب وذلک اہلاک معنی فلا یشرع حدا وقال ابو یوسف یضرب الراس ایضا رجع الیہ وانما یضرب سوطا لقول ابی بکر رضہ اضربوا الراس فان فیہ شیطانا قلنا تاویلہ انہ قال ذلک فیمن ابیح قتلہ ویقال انہ ورد فی حربی کان من دعاۃ الکفرۃ والاہلاک فیہ مستحق۔ سوائے اسکے سر وچہرہ وشرمگاہ کے یعنی انہیں اعضاء پر درہ نہ مارے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو ضرب حد کا حکم دیا اسکو ارشاد فرمایا کہ چہرہ وشرمگاہوں کو بچاوے الا اسوجہ سے کہ شرمگاہ کی چوٹ ہلاک کرنیوالی ہوتی ہے اور سر اُسکے حواس کا مجمع ہے اور یوں ہی چہرہ بھی مجمع حواس ہے اور چہرہ اُسکے خوبیوں کا بھی مجمع ہے تو کچھ بعید نہیں کہ مار کی وجہ سے اُسکے حواس یا خوبیوں میں سے کچھ زائل ہو جائے حالانکہ ایسا کرنا اُسکو ہلاک کرنے کے معنی میں ہے تو بطور حد کے مشروع نہوگا اور امام ابو یوسف نے رجوع کر کے کہا کہ سر میں بھی درے مارے جائیں کیونکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سر کو مارو کیونکہ اسمیں شیطان ہے رواہ ابن ابی شیبہ۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ یہ ایسے شخص کے حق میں فرمایا جسکا قتل کرنا مباح تھا اور کہا گیا کہ آپ نے یہ حکم حربی کافر کے حق میں دیا تھا جو کافروں کو کفر کی طرف بلاتا تھا اور ایسے شخص کا مار ڈالا جانا مستحق ہے۔ ویضرب فی الحدود کلہا قائما غیر ممدود لقول علی رضہ یضرب الرجال فی الحدود قیاما والنساء قعودا ولان مبنی اقامۃ الحد علی التشہیر والقیام ابلغ فیہ ثم قولہ غیر ممدود فقد قیل المد ان یلقی علی الارض ویمد کما یفعل فی زماننا وقیل ان یمد السوط فیرفعہ الضارب فوق راسہ وقیل ان یمدہ بعد الضرب وذلک کلہ لا یفعل لانہ زیادۃ علی المستحق۔

Marfat.com

اور جملہ حدود میں محدود کو کھڑا کرکے بغیر کھینچکر ہاتھ باندھے ہوئے حد ماری جاوے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ حدود میں مردوں کو کھڑا کرکے اور عورتوں کو بٹھا کر حد ماری جائے۔ رواہ عبد الرزاق بسند ضعیف اور اسلیے کہ اقامت حد شہرت دینے پر مبنی ہے اور قیام میں یہ معنی زیادہ حاصل ہیں پھر جو فرمایا کہ بغیر ہاتھ کھینچے ہوئے تو بعض نے کہا کہ اسکی یہ صورت ہے کہ زمین میں ڈالکر اسکے ہاتھ پھیلا کر باندھا جاوے جیسے ہمارے زمانہ میں کرتے ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ محدود سے متعلق نہیں ہے بلکہ مارنے والا کوڑے کو اتنا کھینچے کہ اپنے سر تک اٹھاوے اور بعض نے کہا کہ یہ معنی ہیں کہ کوڑا اسکے بدن پر مار کر گھسیٹے اور بالجملہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں کیجاتی کیونکہ جتنی مار کا وہ مستحق ہے یہ سب اُسپر زیادتی ہے **ف** — یہ سب مرد آزاد یا عورت آزادہ کے زنا کرنے کا حکم ہے۔

وان کان عبدا جلدہ خمسین جلدۃ لقولہ تعالٰے فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب نزلت فی الاماء ولان الرق منقص للنعمۃ فیکون منقصا للعقوبۃ لان الجنایۃ عند توافر النعم افحش فیکون ادعی الی التغلیظ اور اگر زنا کار کوئی غلام (یا باندی ہے۔) ہو تو اُسکو پچاس درے مارے کیونکہ اللہ تعالٰی نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی باندیوں پر اُس سزا یعنی حد کا آدھا ہے جو آزادیوں پر ہے یہ آیت باندیوں کے حق میں نازل ہوئی اور اسلیے کہ رقیق ہونا نعمت کو آدھا کر دیتا ہے تو عقوبت کو بھی آدھا کریگا کیونکہ جسکو کثرت سے نعمت پہونچے پھر وہ نافرمانی کرے تو یہ زیادہ بدتر ہے تو اُسکی سزا میں بھی زیادہ سختی ہوگی **ف** — پس آزاد مرد نے جسکو چار عورتیں جائز ہیں پھر اُسنے زنا کیا تو سخت سزا دیجائیگی اور غلام کو صرف دو جائز ہیں وہ بھی اُسوقت کہ مولٰے اجازت دے پھر بھی زوجہ کو اسوقت پاویگا کہ جب وہ اپنے مالک کی خدمت کرنے سے چھوٹا ہو لہذا اُسکی سزا میں بھی تخفیف ہے یعنی آدھی سزا پاویگا لیکن رجم کا آدھا نہیں ہو سکتا تو غلام خواہ بیاہا ہو یا کنوارا ہو اُسکو بہر حال میں درے مارے جائینگے۔ **والرجل والمرأۃ فی ذلک سواء لان النصوص تشملہما** — واضح ہو کہ حد کے بارے میں مرد و عورت دونوں یکساں ہیں کیونکہ نصوص شرعی دونوں کو شامل ہیں۔ **غیر ان المرأۃ لا ینزع من ثیابہا الا الفرو والحشو لان فی تجریدہا کشف العورۃ والفرو والحشو یمنعان وصول الالم الی المضروب والستر حاصل بدونہما فینزعان** — لیکن مرد و عورت میں صرف اتنا فرق ہے کہ عورت کے کپڑے نہیں اُتارے جائینگے سوائے پوستین اور روئی وغیرہ بھرا ہوا کپڑے کے کیونکہ عورت کو ننگا کرنے میں پردہ دری ہے اور پوستین اور بھرا کپڑا باقی رکھنے میں مار کا اثر نہیں پہونچیگا اور پردہ رکھنا بغیر ان دونوں کے حاصل ہے تو پوستین اور بھرا دونوں اُتار ڈالے جائیں۔ **وتضرب جالسۃ لما روینا ولانہ استر لہا** اور عورت پر بٹھلا کر حد ماری جائیگی بدلیل حدیث علی رضی اللہ عنہ اور اسلیے کہ ایسا کرنے میں اُسکے لیے زیادہ پردہ ہے۔ **قال وان حفر لہا فی الرجم جاز** — اور سنگسار کرنے کی صورت میں اگر عورت کے واسطے ایک گڈھا کھود لیا گیا تو جائز ہے یعنی گڈھا کھود لینا بہتر ہے واجب نہیں ہے۔ **لانہ علیہ السلام حفر للغامدیۃ الی ثندوتہا وحفر علی رضی اللہ عنہ لشراحۃ الہمدانیۃ وان ترک لا یضرہ لانہ علیہ السلام لم یامر بذلک وہی مستورۃ بثیابہا والحفر احسن لانہ استر ویحفر الی الصدر لما روینا** کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت غامدیہ کے واسطے اُسکی چھاتیوں تک گڈھا کھدوایا تھا۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے شراحہ ہمدانیہ کے واسطے گڈھا کھدوایا تھا۔ رواہ احمد۔ اور اگر امام نے عورت زانیہ کے واسطے گڈھا نہیں کھدوایا تو کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور عورت کا پردہ ڈھکنا اُسکے کپڑوں سے حاصل ہے اور گڈھا کھود دینا بہتر ہے کیونکہ اسمیں عورت کے واسطے پردہ پوشی زیادہ ہے اور سینہ تک گڈھا کھودا جائے بدلیل حدیث غامدیہ کے جو ہمنے اوپر روایت کی۔ **ولا یحفر للرجل** — اور مرد کے واسطے گڈھا نہیں کھودا جائیگا۔ **لانہ علیہ السلام ما حفر لماعز** کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ماعز کے واسطے گڈھا نہیں کھودا **ف** — چنانچہ ابو سعید خدری نے کہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز بن مالک کی رجم کا حکم دیا تو ہمنے اُسکو بقیع میں رجم کیا پس واللہ ہمنے اُسکو باندھا نہیں اور نہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا

Marfat.com

ولیکن وہ کھڑا ہو گیا۔ رواہ مسلم۔ لیکن حدیث بریدہ و حدیث ابوذر میں آیا کہ اُسکے واسطے گڈھا کھودا۔ اور ابن الہمام نے حدیث ابوسعید کو ترجیح دی کیونکہ نفی باعتماد دلیل ہو اور اگر گڈھا ہو تو بھاگنے کی گنجائش نہوگی۔ ولان مبنی الاقامۃ علی التشہیر فی الرجال۔ اور اس دلیل سے کہ مردوں کے حق میں حد قائم کرنا شہرت دینے پر مبنی ہو ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ولیشہد عذابہما طائفۃ من المؤمنین۔ یعنی زانی و زانیہ کے عذاب کے وقت مومنوں کا ایک گروہ حاضر ہو اور بغیر گڈھا کھودے رجم کرنے میں زیادہ اشتہار ہے۔ والربط والامساک غیر مشروع۔ اور باندھنا اور روکنا مشروع نہیں ہو ف۔ لیکن اگر بغیر اسکے رجم ممکن نہو حالانکہ گواہوں سے ثبوت ہوا تو جائز ہو۔ کما فی العنایہ۔ ولا یقیم المولی الحد علی عبدہ الا باذن الامام وقال الشافعی رح له ان یقیمه لان له ولایۃ مطلقۃ علیه کالامام بل اولی لانه یملک من التصرف فیه ما لا یملکه الامام فصار کالتعزیر ولنا قوله علیه السلام اربع الی الولاۃ فذکر منها الحدود ولان الحد حق اللہ تعالیٰ لان المقصد منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا یسقط باسقاط العبد فیستوفیه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزیر لانه حق العبد ولهذا یعزر الصبی وحق الشرع موضوع عنه۔ اور مولی اپنے غلام پر حد قائم نہیں کریگا مگر امام کی اجازت سے اور امام شافعی نے کہا کہ مولے کو جائز ہو کہ اپنے غلام پر حد قائم کرے کیونکہ مولے کو اپنے غلام پر ولایت مطلقہ حاصل ہو جیسے امام کو حاصل ہو بلکہ امام سے بڑھکر کیونکہ مولے کو اپنے غلام میں بیع وغیرہ ایسے تصرفات کا اختیار ہو جو امام کو حاصل نہیں ہو تو مثل تعزیر کے ہو گیا (اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہو لیکن امام کا حد قائم کرنا افضل ہو ع) اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار چیزیں والی کے اختیار میں ہیں از انجملہ حدود کو ذکر کیا (یہ حدیث نہیں ملی و ابن ابی شیبہ نے حسن بصری و عطاء خراسانی سے یہ قول ذکر کیا۔ ع) اور اس دلیل سے کہ حد ایک حق الٰہی ہو کیونکہ حدود کا مقصد یہ ہو کہ عالم فساد سے خالی ہو اسی وجہ سے اگر بندہ معاف کر دے تو ساقط نہیں ہوتا ہو پس وہ شخص حد قائم کریگا جو شرع کی طرف سے نائب ہو اور وہ امام یا اُسکا قائم مقام قاضی وغیرہ ہو برخلاف تعزیر کے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہو اسی واسطے وہ طفل کو سزا دیتا ہو اور طفل سے حق شرعی مرفوع ہو ف۔ امام مالک و شافعی نے چند احادیث سے استدلال کیا از انجملہ حدیث ابی ہریرہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ایسی باندی کا حکم پوچھا گیا جسنے زنا کیا حالانکہ وہ محصنہ نہیں ہو یعنی بیاہی نہیں ہو تو فرمایا کہ اگر زنا کرے تو اُسکو درّے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درّے مارو پھر اگر زنا کرے تو پھر درّے مارو پھر اُسکو فروخت کر دو اگرچہ ایک لٹ بال کے عوض ہو۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خطبہ پڑھا پس فرمایا کہ اے لوگو اپنی مملوکوں پر خواہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں حدود قائم کرو اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ایک باندی نے زنا کیا پس آپ نے مجھے حکم دیا کہ میں اُسے درّے ماروں پس میں اُسکے پاس آیا تو میں نے پایا کہ قریب زمانہ میں بچہ جنی ہو حتی کہ نفاس میں ہو تو میں ڈرا کہ اگر میں اسکو درّے ماروں تو شاید یہ مر جائے پس میں نے آکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو نے خوب کیا۔ رواہ الترمذی۔ اور حدیث ابو ہریرہ میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کسی کی باندی زنا کرے تو حکم قرآن کے موافق اُسکو کوڑے مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر زنا کرے پھر مارو پھر اگر زنا کرے تو اُسکو فروخت کر دو۔ رواہ ابو داؤد۔ و ابو حنیفہ نے ان حدیثوں کی یہ تاویل کی کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ امام سے مرافعہ کرو پس امام کی اجازت سے مارو چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو حد قائم کرنے کی اجازت دی۔ ولیکن ابن الہمام نے فرمایا کہ یہ تاویل دیگر ائمہ کو مسلم نہوگی اسواسطے کہ ظاہر احادیث یہی ہو کہ شرع نے اس معاملہ میں مالکوں کو اپنا نائب مقرر کیا ہو پس جب تک اسکا کوئی معارض قائم نہو تب تک ظاہر حدیث پر عمل کیا جائیگا اور مترجم کہتا ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سب عدل و اعتدال پر قائم تھے اور حقوق و حدود کا لحاظ رکھتے تھے پس علماء حنفیہ نے اُنکے نائب ہونے میں کچھ شک نہیں کیا لیکن اسمیں تامل کیا کہ آیا دوسرے لوگ بھی نائب ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ دوسروں کے واسطے کوئی اجازت شرعی نہیں ہو پس شاید کہ دی

سے تجاوز کرکے سلوک کو سخت اپنا ہو ہمارے خصوصاً جبکہ اُس سے ناخوش ہو اور حدود کچھ بندوں کا حق نہیں ہے کیونکہ وہ خالص حق الٰہی
ہے تو خوف ہے کہ بجائے اصلاح کے فساد برپا ہو اور اسمیں کچھ خوف نہیں کہ امام کا حد قائم کرنا افضل ہے لہذا انھوں نے احتیاطاً امام ہی سے
اعتبار کو واجب کہا ہے واللہ اعلم بالصواب - قال وإحصان الرجم ان یکون حرا عاقلا بالغا مسلما قد تزوج امرأة
نکاحا صحیحا ودخل بها وهما على صفة الاحصان فالعقل والبلوغ شرط لاهلية العقوبة اذ لا خطاب دونهما وما وراءهما
يشترط لتكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة اذ كفران النعمة يتغلظ عند تكثرها وهذه الاشياء من جلائل النعم وقد شرع
الرجم بالزنا عند استجماعها فيناط به بخلاف الشرف والعلم لان الشرع ما ورد باعتبارهما ونصب الشرع بالرأي
متعذر ولان الحرية ممكنة من النكاح الصحيح والنكاح الصحيح ممكن من الوطي الحلال والاصابة شبع بالحلال والاسلام
يمكنه من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا والجناية بعد توفر الزواجر اغلظ والشافعي رح
يخالفنا في اشتراط الاسلام وكذا ابو يوسف في رواية لهما ما روي ان النبي رجم يهوديين قد زنيا قلنا كان ذلك بحكم
التوراة ثم نسخ يؤيده قوله عليه السلام من اشرك بالله فليس بمحصن والمعتبر في الدخول الايلاج في القبل على وجه يوجب
الغسل وشرط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى لو دخل بالمنكوحة الكافرة او المملوكة او المجنونة او الصبية لا يكون
محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة بالغة لان النعمة بذلك تتكامل
اذ الطبع ينفر عن صحبة المجنونة وقلما يرغب في الصبية لقلة رغبتها وفي المملوكة حذرا عن رق الولد ولا ائتلاف
مع الاختلاف في الدين وابو يوسف رح يخالفهما في الكافرة والحجة عليه ما ذكرناه وقوله عليه السلام لا تحصن المسلم اليهودية ولا النصرانية
ولا الحر الامة ولا الحرة العبد - اور رجم کے واسطے جو محصن ہونا شرط ہے تو احصان کے یہ معنے ہیں کہ آدمی آزاد عاقل بالغ مسلمان
ہو جسنے کسی عورت سے صحیح نکاح کرکے دخول کر لیا ہو درحالیکہ دونوں میں احصان کی صفت موجود ہو پس عاقل بالغ ہونا تو سزا وحد کے
لائق ہونے کی شرط ہے کیونکہ بدون ان دونوں کے حکم الٰہی متعلق نہیں ہوتا ہے اور باقی چیزیں اسواسطے شرط ہیں کہ نعمت پوری ہونے کی
وجہ سے جرم پورا ہو جائے کیونکہ بھرپور نعمت ہونے کے وقت اس نعمت کی ناشکری کرنا سخت ہے اور یہ چیزیں بھی بڑی نعمتوں میں سے
ہیں یعنی آزادی و اسلام وزوجہ بنکاح صحیح بڑی نعمتیں ہیں اور ان نعمتوں کے جمع ہونے کے وقت زنا کرنے کی وجہ سے رجم مشروع ہے
تو رجم انھیں نعمتوں کے مجتمع ہونے پر متعلق رہا بخلاف انکے شرافت وعلم شرط نہیں ہے کیونکہ شرع میں انکا بھی اعتبار کرنا وارد نہیں
ہوا ہے اور اپنی رائے سے شرع کو قائم کرنا محال ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آزادی سے نکاح صحیح کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور نکاح صحیح
سے وطی حلال کی قوت ہوتی ہے اور دخول واقع ہونے سے اس حلال سے سیری ہو جاتی ہے اور اسلام سے مسلمان عورت کے نکاح کی
قدرت ہوتی ہے اور اسلام زنا کے حرام ہونے کا اعتقاد قوی کرتا ہے تو یہ کل باتیں اسکو زنا سے زجر کرتی ہیں اور ایسی زجر کرنے
والی باتوں کے جمع ہونے کے بعد زنا کا مرتکب ہونا زیادہ سخت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ اسلام شرط ہونے میں ہماری مخالفت
کرتے ہیں اور ایسی ہی ایک روایت ابو یوسف سے ہے اور ان دونوں کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد یہودی اور عورت یہودیہ کو جو دونوں محصن تھے بوجہ زنا کے رجم کیا رواہ ابن حبان - اور
ہم اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایسا توریت کے حکم سے تھا پھر یہ منسوخ ہوگیا اور نسخ کی تائید یہ قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جسنے
اللہ تعالیٰ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے رواہ اسحاق ابن راہویہ والصواب انہ موقوف - اور دخول میں معتبر یہ ہے کہ فرج میں
اسطرح داخل ہو جو غسل واجب کرتا ہے یعنی حشفہ غائب ہو جاوے اور شیخ قدوری نے دخول کے وقت شوہر وزوجہ دونوں میں صفت
احصان ہونے کی شرط کی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی منکوحہ یہودیہ یا نصرانیہ کے ساتھ یا مملوکہ یا مجنونہ یا لڑکی کے ساتھ دخول کیا تو وہ محصن نہ ہوگا
اور اسی طرح اگر شوہر میں ان باتوں میں سے کوئی بات ہو یعنی کافر یا مملوک یا مجنون یا نابالغ ہو حالانکہ زوجہ عورت آزاد مسلمہ عاقلہ بالغہ

Marfat.com

ہے تو وہ محصنہ نہوگی کیونکہ نعمت انھین چیزون سے پوری ہوتی ہے اسلیے کہ بچہ زنا کی صحبت سے طبیعت کو نفرت ہوتی ہے اور غیر بالغ لڑکی
کے چونکہ تو وہ بے رغبتی ہے تو شوہر کی رغبت بھی کم ہو جاتی ہے اور مملوکہ سے نکاح کرنے مین اس جہت سے بے رغبتی ہے کہ اسکی اولاد رقیق
ہو جائے اور کافرہ سے بے رغبتی ظاہر ہے کہ دینی اختلاف کے باوجود باہمی الفت نہوگی اور ابو یوسف رحمہ اللہ بھی کافرہ عورت کے
بارے مین ہمسے مخالفت کرتے ہین اور حجت انکی ایک تو وہ دلیل ہے جو پہلے ذکر کی اور دوم یہ حدیث کہ مسلمان مرد کو یہودیہ یا نصرانیہ
عورت محصن نہین کرتی اور نہ مرد آزاد کو اسکی زوجہ باندی محصن کرتی ہے اور نہ آزادہ عورت کو غلام محصن کرتا ہے ف یہ حدیث
نہین پائی گئی اور ابن ابی شیبہ نے کعب ابن مالک سے روایت کی کہ انھون نے ایک یہودیہ سے نکاح کرنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اُس سے مت نکاح کر کہ وہ تجھے محصن نہین کریگی - ع - قال ویجمع فی المحصن بین الرجم والجلد لانہ
علیہ السلام لم یجمع ولان الجلد یعرے عن المقصود مع الرجم لان زجر غیرہ یحصل بالرجم اذ ہو فی العقوبۃ اقصاہا و
زجرہ لا یحصل بعد ہلاکہ - اور محصن زانی مین رجم کے ساتھ درے مارنا جمع نکیا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درون
اور رجم کو جمع نہین فرمایا اور اسواسطے کہ رجم کے ہوتے ہوے درے مارنے کا کوئی فائدہ نہین معلوم ہوتا اسواسطے کہ غیرون کو زجر
ہونا تو زانی کے رجم کیے جانے سے حاصل ہے کیونکہ رجم انتہا درجہ کی سزا ہے اور خود زانی کو زجر ہونا اُسکے ہلاک ہونے کے بعد متصور نہین
ہے - قال ولا یجمع فی البکر بین الجلد والنفی والشافعی رح یجمع بینہما حدا لقولہ علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب
عام ولان حسم باب الزنا لقلۃ المعارف ولنا قولہ تعالے فاجلدوا جعل الجلد کل الموجب رجوعا الے حرف
الفاء او الے کونہ کل المذکور ولان فی التغریب فتح باب الزنا لانعدام الاستحیاء من العشیرۃ ثم فیہ قطع مواد
البقاء فربما تتخذ زناہا مکسبۃ وہو من اقبح وجوہ الزنا وہذہ الجہۃ مرجحۃ لقول علی رض کفی بالنفی فتنۃ والحدیث
منسوخ کشطرہ وہو قولہ علیہ السلام الثیب بالثیب جلد مائۃ ورجم بالحجارۃ وقد عرف طریقہ فی موضعہ الا ان یری
الامام فی ذلک مصلحۃ فیغربہ علی قدر ما یرے وذلک تعزیر وسیاسۃ لانہ قد یفید فی بعض الاحوال فیکون الرای
فیہ الے الامام وعلیہ یحمل النفی المروی عن بعض الصحابۃ رض - اور کنوارے زنا کار کی سزا مین سو درے کے ساتھ ایک سال کا
شہر بدر کرنا جمع نکیا جائیگا خواہ مرد ہو یا عورت ہو یعنے بطور حد کے جمع نکیا جائیگا اگرچہ بطور تعزیر جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ دونون
باتون کو بطور حد جمع کرتے ہین بدلیل اس حدیث کے کہ کنوارے کو کنواری کی ساتھ زنا کرنے مین سو درے اور ایک سال کا شہر بدر ہے
(رواہ مسلم) اور اس دلیل سے کہ زنا کا دروازہ بند ہونا بوجہ شناسائی نہ اردہ ہونے کے ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی
نے فرمایا کہ فاجلدوا یعنی پس درے کو سزاے واجبی کا کل قرار دیا اس دلیل سے کہ حرف فا کو دیکھو یعنے معنی یہ ہین کہ جسنے زنا کیا اُسکی
واجبی سزا یہ ہے سو کوڑے مارو تو معلوم ہوا کہ یہی کل واجب ہے یا دیکھو کہ جو ذکر فرمایا یہی سو کوڑے ہین (پس اگر اسپر دوسری سزا زیادہ
کیجائے تو حکم متغیر ہوا جاتا ہے اور اسی کو نسخ کہتے ہین حالانکہ قرآن کو حدیث سے نسخ کرنا جائز نہین ہے) اور اس دلیل سے کہ شہر بدر
کرنے مین زنا کا دروازہ کھلا جاتا ہے کیونکہ اپنے کنبے سے اسکی حیاداری اٹھ جائیگی پھر شہر بدر کرنے مین اسکے بقاء کا مادہ یعنی کھانے پینے
کا سامان منقطع ہوا جاتا ہے تو بسا اوقات عورت زنا کاری کو اپنی کمائی کا پیشہ مقرر کرلے اور یہ زنا کاری کے طریقون مین سب سے
بدتر ہے اور اسی وجہ سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کو ترجیح ہوتی ہے کہ شہر بدر کرنا فتنہ انگیزی کو کافی ہے - (رواہ محمد فی الآثار)
اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا وہ منسوخ ہے جیسے اُسکا یہ جزو منسوخ ہے کہ بیاہا ہو بیاہی کے ساتھ زنا کرے تو سو
درے اور پتھرون سے رجم ہے (اور اسی کو طحاوی و منذری نے اختیار کیا) اور اسکا طریقہ اپنے موقع پر پہچانا گیا ہے پس شہر بدر
کرنے کی سزا بطور حد کے نہین ہو سکتی ہے لیکن اگر امام کی راے مین ایسا کرنے مین کوئی مصلحت ہو تو جتنے دنون تک وہ مصلحت سمجھے
شہر بدر کرے اور یہ بطور تعزیر و سیاست ہے کیونکہ شہر بدر کرنا بعضی حالتون مین مفید ہوتا ہے تو یہ امام کی راے پر رہا اور بعض صحابہ

رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انھوں نے شہر بدر کیا تو وہ اسی معنی تعزیر و سیاست پر محمول ہے ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درے مارے اور شہر بدر کیا اور ابو بکر رضی اللہ عنہ نے درے مارے و شہر بدر کیا اور عمر رضی اللہ عنہ نے درے مارے اور شہر بدر کیا۔ رواہ الترمذی۔ واذا زنی المریض وحدہ الرجم رجم لان الاتلاف مستحق فلا یمتنع بسبب المرض اور اگر مریض نے زنا کیا اور رجم اُسپر واجب ہوا تو رجم کر دیا جائے (اسپر چاروں اماموں کا اتفاق ہے) کیونکہ تلف کر دینا اُسپر مستحق ہے تو مرض کے سبب سے امتناع نہوگا۔ وان کان حدہ الجلد لم یجلد حتی یبرأ کیلا یفضی الی الھلاک ولھذا لا یقام القطع عند شدۃ الحر والبرد۔ اور اگر اُسپر درے مارنا واجب ہوا ہو تو جبتک اچھا نہو جاوے درے نہ مارے جائینگے تاکہ ہلاکت تک نہ پہونچے اسی وجہ سے شدت سردی یا شدت گرمی میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا۔ واذا زنت الحامل لم تحد حتی تضع حملھا کیلا یؤدی الی ہلاک الولد وھو نفس محترمۃ۔ اور اگر حاملہ عورت نے زنا کیا تو اُسکو رجم نکیا جاوے یہانتک کہ وضع حمل کرے تاکہ اسکا نتیجہ بچہ کی ہلاکت نہو حالانکہ بچہ ایک نفس محترم ہے۔ وان کان حدہا الجلد لم تجلد حتی تتعالی من نفاسہا ای ترتفع یرید بہ تخرج منہ لان النفاس نوع مرض فیؤخر الی زمان البرء بخلاف الرجم لان التاخیر لاجل الولد وقد انفصل وعن ابی حنیفۃ رح انہ یؤخر الی ان یستغنی ولدہا عنہا اذا لم یکن احد یقوم بتربیتہ لان فی التاخیر صیانۃ الولد عن الضیاع وقد روی انہ علیہ السلام قال للغامدیۃ بعد ما وضعت ارجعی حتی یستغنی ولدک ثم الحبلی تحبس الی ان تلد ان کان الحد ثابتا بالبینۃ کیلا تھرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنہ عامل فلا یفید الحبس واللہ اعلم۔ اور اگر حاملہ کی حد درے ہوں تو درے نہ مارے جائیں یہانتک کہ وہ ولادت کے نفاس سے پاک ہو یعنی نفاس سے باہر ہو جاوے کیونکہ نفاس ایک قسم کا مرض ہے تو اچھے ہونے کے وقت تک تاخیر کیجائیگی بخلاف رجم کے کہ اُسمیں نفاس سے پاک ہونے تک تاخیر نہیں کیجاتی ہے اسواسطے کہ تاخیر کرنا صرف بچہ کی وجہ سے تھا اور وہ پیدا ہوچکا اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ رجم میں بھی یہانتک تاخیر کیجاوے کہ بچہ اسکی پرورش سے مستغنی ہو بشرطیکہ کوئی دوسرا شخص اُسکی پرورش کا کفیل نہو کیونکہ اتنی تاخیر کرنے میں بچہ کی حفاظت ہے کہ وہ ضائع نہو جاوے اور حدیث میں آیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غامدیہ کو بعد وضع حمل کے فرمایا کہ تو ابھی لوٹ جا یہانتک کہ تیرا بچہ تیری پرورش سے بے پروا ہو جائے (یہی اصح ہے اور اسی پر فتوی ہے) پھر حاملہ عورت قید خانہ میں رکھی جائے یہانتک کہ بچہ جنے بشرطیکہ یہ حد بذریعہ گواہوں کے ثابت ہوئی ہو تاکہ یہ عورت بھاگ نہ جائے برخلاف اقرار کے کیونکہ اگر وہ اقرار سے پھر گئی تو مفید ہے پس قید خانہ میں ڈالنا کچھ مفید نہیں ہے واللہ اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ جس مریض کے اچھے ہو جانے کی امید ہو اُسکے درون کی حد میں تاخیر کرنا عامۂ فقہاء کا قول ہے اور امام احمد کے نزدیک تاخیر نہوگی بلکہ اُس شخص کے مانند جاری جاوے جو پیدائشی بہت کمزور ہے کہ وہ کوڑوں کی مار برداشت نہیں کر سکتا تو ہمارے اور شافعی و احمد کے نزدیک سو کھجوروں کا ایک گچھا ایسے طور پر بنایا جاوے کہ ایکبارگی اُسکو مارنے سے شاخوں کے سرے اُسکے بدن سے چھو جائیں اور اصل اسمیں حدیث سعید بن سعد بن عبادہ ہے کہ اُنھوں نے بیان کیا کہ ہمارے محلہ میں ایک شخص ضعیف الخلقت تھا جسنے ایک عورت سے زنا کیا تو حضرت سعد بن عبادہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُسکو بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو حد مار دو پس لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ بہت کمزور ہے وہ اسکو برداشت نہیں کر سکتا تو آپ نے فرمایا کہ سو کھجوروں کا ایک گچھا باندھکر ایک بار اُسکو مار دو پس ایسا ہی کیا گیا۔ رواہ احمد والنسائی و ابن ماجہ والشافعی باسناد حسن۔

باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ

یہ باب ایسے وطی کے بیان میں جو حد واجب کرتی ہے اور جو واجب نہیں کرتی ہے۔ قال الوطی الموجب للحد ہو الزنا وانہ

فی عرف الشرع واللسان وطی الرجل المرأۃ فی القبل فی غیر الملک وشبہۃ الملک۔ مصنف نے فرمایا کہ جس وطی
سے حد واجب ہوتی ہے وہ زنا ہے اور زنا کے معنی شرع ولغت میں یہ ہیں کہ مرد کسی اجنبیہ عورت سے اُسکی فرج میں وطی کرے
حالانکہ وہ ملک سے اور شبہہ ملک سے خالی ہو ف ــــ اور مترجم نے اسکی تمام تعریف سابق میں ذکر کر دی ہے اور یہاں مصنف کا
مقصود یہ ہے کہ ہر ایک قید کی وجہ اور فائدہ بیان فرماوین چنانچہ فرمایا۔ لانہ فعل محظور والحرمۃ علی الاطلاق عند التعری
عن الملک وشبہتہ یؤیدہ ذلک قولہ علیہ السلام ادرؤا الحدود بالشبہات ثم الشبہۃ نوعان شبہۃ فی الفعل
وتسمی شبہۃ اشتباہ وشبہۃ فی المحل وتسمی شبہۃ حکمیۃ فالاولی تتحقق فی حق من اشتبہ علیہ لان معناہ
ان یظن غیر الدلیل دلیلا ولا بد من الظن لیتحقق الاشتباہ والثانیۃ تتحقق لقیام الدلیل النافی فی ذاتہ ولا تتوقف
علی ظن الجانی واعتقادہ والحد یسقط بالنوعین لاطلاق الحدیث والنسب یثبت فی الثانیۃ اذا ادعی الولد ولا یثبت فی
الاولی وان ادعاہ لان الفعل تمحض زنا فی الاولی وانما یسقط الحد لامر راجع الیہ وہو اشتباہ الامر علیہ ولم یتمحض فی
الثانیۃ فشبہۃ الفعل فی ثمانیۃ مواضع جاریۃ ابیہ وامہ وزوجتہ والمطلقۃ ثلثا وہی فی العدۃ وبائنا بالطلاق علی مال وہی فی
العدۃ وام ولد اعتقہا مولاہا وہی فی العدۃ وجاریۃ المولی فی حق العبد والجاریۃ المرہونۃ فی حق المرتہن فی روایۃ کتاب الحدود
ففی ہذہ المواضع لا حد اذا قال ظننت انہا تحل لی ولو قال علمت انہا علی حرام وجب الحد والشبہۃ فی المحل فی ستۃ مواضع
جاریۃ ابنہ والمطلقۃ طلاقا بائنا بالکنایات والجاریۃ المبیعۃ فی حق البائع قبل التسلیم والممہورۃ فی حق الزوج قبل
القبض والمشترکۃ بینہ وبین غیرہ والمرہونۃ فی حق المرتہن فی روایۃ کتاب الرہن ففی ہذہ المواضع لا یجب الحد
وان قال علمت انہا علی حرام ثم الشبہۃ عند ابی حنیفۃ رح تثبت بالعقد وان کان متفقا علی تحریمہ وہو عالم بہ
وعند الباقین لا تثبت اذا علم تحریمہ ویظہر ذلک فی نکاح المحارم علی ما یاتیک ان شاء اللہ تعالی اذا عرفنا ہذا
اسی واسطے کہ زنا ایک فعل ممنوع ہے اور کامل حرام ہونا اُسکا جب ہی ہوگا کہ ملک نکاح وملک رقبہ سے اور دونوں ملکوں کے شبہہ سے
بھی خالی ہو اور اسی کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شبہات کی وجہ سے حدود کو دور کرو پھر شبہہ دو قسم کا ہوتا ہے
ایک فعل میں شبہہ اور اسکو شبہہ اشتباہ کہتے ہیں اور دوم محل میں شبہہ اور اسکو شبہہ حکمیہ کہتے ہیں مثلاً اگر ایک عورت کو اندھیری
رات میں اپنی زوجہ خیال کر کے اُس سے وطی کر لی تو یہ شبہہ فعلی ہے اور اگر زوجہ کو طلاق بائنہ دیکر عدت میں اُس سے وطی کی یہ
خیال کر کے کہ مجھپر حلال ہے یا اپنے پسر کی باندی سے وطی کی تو یہ شبہہ محلی ہے پس قسم اول کا تحقق ایسے شخص کے حق میں ہوتا ہے جسپر
اشتباہ طاری ہو جاوے کیونکہ اُسکے معنے یہی ہیں کہ ایسی چیز کو دلیل گمان کرے کہ جو دلیل نہیں ہے اور گمان ضرور ہے تاکہ اشتباہ متحقق ہو
اور دوسری قسم کا تحقق بدون اُسکے گمان کے بھی اُسوقت ہو جاتا ہے کہ جب در اصل کوئی ایسی دلیل قائم ہو جس سے حرمت کی نفی ہوتی ہے
(جیسے حدیث میں فرمایا کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اور اسکا وجوب اس وطی کرنے والے کے گمان اور اعتقاد پر موقوف نہیں ہے
اور حد زنا کا ساقط ہونا دونوں قسم کے شبہہ پر ہوتا ہے کیونکہ حدیث مطلقاً شبہات کو شامل ہے یعنے ہر قسم کے شبہہ سے حد کو ساقط ہونا چاہیے
لیکن دونوں قسم کے شبہہ میں یہ فرق ہے کہ دوسری قسم کے شبہہ میں اگر بچہ کا دعوے کیا تو نسب ثابت ہو جائیگا اور پہلی قسم کے شبہہ میں
نہیں ثابت ہوگا اگرچہ نسب کا دعوی کرے کیونکہ پہلی قسم کے شبہہ میں وطی کرنا محض زنا ہے اور حد صرف اسوجہ سے ساقط ہو گئی کہ اُسنے
ایسی بات کا دعوے کیا جو اُسی کی طرف راجع ہے یعنے کہا کہ یہ امر مجھپر مشتبہ ہو گیا تھا اور دوسری قسم کے شبہہ میں محض زنا نہیں ہے پس شبہہ
فعلی آٹھ موقع پر جاری ہوتا ہے اول یہ کہ اپنے باپ دادا کی باندی سے وطی کی دوم اپنی ماں یا نانی دادی وغیرہ کی باندی سے وطی کی سوم
اپنی زوجہ کی باندی سے وطی کی چہارم اپنی زوجہ کو تین طلاق دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی پنجم زوجہ کو مال پر طلاق بائن
دینے کے بعد عدت میں اُس سے وطی کی ششم اپنی ام ولد کو آزاد کر کے عدت میں اُس سے وطی کی ہفتم غلام نے اپنے مولی کی باندی

سے وطی کی ہشتم مرتہن نے جس باندی کو رہن لیا تھا اُس سے وطی کی یہ کتاب الحدود کی روایت مین ہی (اور یہی روایت مختار ہی الزیلعی
اور کتاب الرہن کی روایت مین مطلقاً حد نہین ہی ع ی د) پس ان آٹھون مواقع مین اگر وطی کرنے والے نے دعوی کیا کہ مین نے
اسکو اپنے واسطے حلال گمان کیا تھا تو حد نہوگی اور اگر کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو حد واجب ہوگی اور محل مین شبہہ کے چھ
موقع ہین ایک یہ کہ اپنے پسر کی باندی سے وطی کی دوم یہ کہ کنایہ سے طلاق بائن دینے کے بعد زوجہ سے وطی کی سوم یہ کہ بائع نے باندی
کو فروخت کر کے مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے اُس سے وطی کی چہارم یہ کہ مرد نے اپنی باندی کو اپنی زوجہ کے مہر مین دیا لیکن زوجہ کے
قبضہ کرنے سے پہلے اُس سے وطی کرلی پنجم جو باندی اُسکے اور غیر کے درمیان مشترک تھی اُس سے وطی کی ششم مرتہن نے مرہونہ باندی
سے وطی کی لیکن یہ کتاب الرہن کی روایت پر ہی پس ان موقعون پر حد واجب نہوگی اگرچہ اُسنے کہا ہو کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام
ہی پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عقد کی وجہ سے شبہہ ثابت ہوجاتا ہی اگرچہ علماء کے نزدیک وہ بالاتفاق حرام ہو اور وطی
کرنے والا خود بھی جانتا ہو اور باقی فقہاء کے نزدیک عقد سے شبہہ ثابت نہین ہوتا جبکہ وطی کرنے والے کو یہ بات معلوم ہو کہ یہ عقد حرام
ہی اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی عورتون کے حق مین ظاہر ہوگا جنسے نکاح کرنا دائمی حرام ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالے بیان آویگا پھر
جب یہ بات معلوم ہوچکی کہ شبہہ دو قسم پر ہی تو آئندہ ہم مسائل کی تفریع کرتے ہین۔ ومن طلق امرأته ثلثا ثم وطيها في العدة
وقال علمت انها علي حرام حد لزوال الملك المحلل من كل وجه فتكون الشبهة منتفية وقد نطق الكتاب بانتفاء
الحل وعلى ذلك الاجماع ولا يعتبر قول المخالف فيه لانه خلاف لا اختلاف ولو قال ظننت انها تحل لي لا يحد
لان الظن في موضعه لان اثر الملك قائم في حق النسب والحبس والنفقة فاعتبر ظنه في اسقاط الحد وام الولد
اذا اعتقها مولاها والمختلعة والمطلقة على مال بمنزلة المطلقة ثلثا لثبوت الحرمة بالاجماع وقيام بعض الآثار في العدة
اگر ایک شخص نے اپنی عورت کو تین طلاقین دین پھر عدت مین اُس سے وطی کی اور کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو اُسکو حد
ماری جائیگی (یعنے اگر محصن ہی تو رجم کیا جائیگا ورنہ سو درے مارے جائینگے) کیونکہ حلال کرنے والی ملک ہر طرح زائل ہوگئی تو
شبہہ بالکل ندارد ہی اور قرآن مجید ایسی عورت کی حلت ندارد ہونے پر ناطق ہی اور اسی پر اجماع منعقد ہی اور جو شخص اسمین خلاف
کرے اُسکا قول معتبر نہین ہی کیونکہ اسکو اختلاف نہین کہتے بلکہ خلاف ہی اور اگر وطی کرنے والے نے کہا کہ میرے گمان مین وہ مجھے
حلال تھی تو اسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ گمان اپنے موقع پر ہی اسلیے کہ ملک نکاح کا اثر ابھی چند باتون مین قائم ہی چنانچہ اگر عدت
کے اندر لڑکا ہو تو اسی مرد سے اُسکا نسب ثابت ہوگا اور عدت مین عورت کو نکلنے سے ممانعت ہی اور شوہر پر اُسکا نفقہ بھی واجب
[illegible] تو حد ساقط ہونے مین بھی اُسکا گمان معتبر ہوا اور ام ولد کو اُسکے مولی نے آزاد کردیا یا زوجہ کو خلع دیدیا یا زوجہ کو مال پر طلاق
[illegible] عدت مین اُس سے وطی کی تو انکا حکم بھی بمنزلہ مطلقہ ثلثہ [illegible]
[illegible] رمت بالاجماع ثابت ہی اور عدت مین بعضے
آثار ملک [illegible] ہین۔ ولو قال لها انت خلية او برية او امرك بيدك فاختارت نفسها ثم وطيها في العدة وقال
علمت انها علي حرام لم يحد لاختلاف الصحابة رض فيه فمن مذهب عمر رض انها تطليقة رجعية وكذا الجواب في سائر
الكنايات وكذا اذا نوى ثلثا لقيام الاختلاف مع ذلك - اور اگر زوجہ سے کہا کہ تو خلیہ ہی یا بریہ ہی یا کہا کہ تیرا امر تیرے ہاتھ
ہی پس عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا یعنے ہر صورت مین طلاق کنایہ واقع ہوئی پھر شوہر نے اُس سے عدت مین وطی کی اور
کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ مجھپر حرام ہی تو بھی اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسمین اختلاف ہی چنانچہ مذہب
عمر رضی اللہ عنہ یہ ہی کہ کنایات سے طلاق رجعی پڑتی ہی اور یہی حکم دیگر کنایات مین ہی اور اسیطرح اگر کنایہ سے تین بار واقع ہونے
کی نیت کی کیونکہ باوجود اسکے بھی اختلاف ہی۔ ولا حد على من وطى جارية ولده وولد ولده وان قال علمت انها علي حرام
لان الشبهة حكمية لانها نشأت عن دليل وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك والابوة قائمة في حق الجد

اور جس شخص نے اپنے پسر یا پوتے کی باندی سے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہو اگرچہ کہے کہ مین جانتا تھا کہ مجھپر حرام ہو اسلیے کہ یہ شبہ
حکمیہ ہو کیونکہ ایک دلیل سے پیدا ہوا ہو اور دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہو کہ انت ومالک لابیک یعنی تو اور تیرا مال تیرے
باپ کا ہو- رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن حبان فی الصحیح والبزار وغیرہم وہذا حدیث حسن صحیح سا ورحق پدری دادا کے بارے مین
بھی قائم ہو ف – یعنی دادا کا حکم بھی مثل باپ کے ہو کہ اُسپر بھی حد واجب نہوگی اگرچہ باپ زندہ موجود ہو م ع - ویثبت
النسب منہ وعلیہ قیمۃ الجاریۃ وقد ذکرناہ واذا وطی جاریۃ ابیہ او امہ او زوجتہ وقال ظننت انہا تحل لی فلا حد
علیہ ولا علی قاذفہ وان قال علمت انہا علی حرام حد وکذا العبد اذا وطی جاریۃ مولاہ لان بین ہولاء انبساطا فی
الانتفاع فظنہ فی الاستمتاع محتمل فکانت شبہۃ اشتباہ الا انہ زنا حقیقۃ فلا یحد قاذفہ وکذا اذا قالت الجاریۃ
ظننت انہ یحل لی والفحل لم یدع فی الظاہر لان الفعل واحد [illegible] باپ سے بچہ کا نسب ثابت ہو جائیگا اور باپ پر
فقط اس باندی کی قیمت واجب ہوگی اور ہم اسکو نکاح الرقیق مین بیان کر چکے ہین اور اگر اپنے باپ یا ماں یا زوجہ کی باندی سے
وطی کی اور کہا کہ میرا گمان یہ تھا کہ یہ میرے واسطے حلال ہو تو اُسپر حد زنا نہوگی لیکن جو شخص کہ اُسکو زناکاری کی تہمت لگاوے
اُسپر بھی حد قذف نہوگی یعنی درحقیقت یہ وطی حرام ہو لیکن حد صرف شبہہ سے ساقط ہو اور اگر اُسنے کہا کہ مین جانتا تھا کہ یہ
مجھپر حرام ہو تو اُسکو حد ماری جائیگی اور اسی طرح اگر غلام نے اپنے مولیٰ کی باندی سے وطی کی تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ
نفع حاصل کرنے مین ان لوگون کے درمیان باہم انبساط ہوتا ہو تو احتمال ہو کہ اُسکو وطی مباح ہونے کا گمان ہوا ہو تو یہ شبہہ اشتباہ
ہو لیکن چونکہ درحقیقت یہ زنا ہو تو جو کوئی اُسکو زناکاری کا عیب لگاوے اُسکو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی اور اسی طرح
اگر باندی نے کہا کہ مین گمان کرتی تھی کہ یہ مرد مجھے حلال ہو حالانکہ غلام نے کچھ دعوےٰ نہین کیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین غلام پر حد نہوگی
کیونکہ یہ فعل واحد ہو- وان وطی جاریۃ اخیہ او عمہ وقال ظننت انہا تحل لی حد لانہ لا انبساط فی المال فیما بینہما
وکذا سائر المحارم سوی الولاد لما بینا- اور اگر اپنے بھائی یا چچا کی باندی سے وطی کی اور کہا کہ میرا گمان تھا کہ یہ مجھے حلال ہو
تو حد ماری جائیگی کیونکہ انکے اور چچا کے درمیان مال کے بارہ مین کوئی انبساط نہین ہوتا ہو اور یہی حکم دیگر محارم مثل ماموں وخالہ
وغیرہ کا ہو سوائے اُنکے جنسے ولادت کی قرابت ہو بدلیل مذکورۂ بالا ف – یعنی باپ و دادا وغیرہ مین بوجہ قرابت ولادت کے
مال سے نفع اُٹھانے کا انبساط ہوتا ہو یعنی باہم ایسی گنجایش ہوتی ہو کہ ایک دوسرے کے مال سے نفع اُٹھاوین تو شبہہ حلت کو بھی گنجایش
ہو اور ماموں وخالہ وچچا وغیرہ مین ایسا انبساط نہین تو شبہہ کو بھی گنجایش نہین ہو- ومن زفت الیہ غیر امرأتہ وقالت النساء
انہا زوجتک فوطیہا لا حد علیہ وعلیہ المہر قضی بذلک علی رضی اللہ عنہ وبالعدۃ ولانہ اعتمد دلیلا وہو الاخبار فی موضع الاشتباہ
اذ الانسان لا یمیز بین امرأتہ وبین غیرہا فی اول الوہلۃ فصار کالمغرور ولا یحد قاذفہ الا فی روایۃ عن ابی یوسف
لان الملک منعدم حقیقۃ- اگر نکاح کے بعد زفاف کی رات کو شوہر کے پاس اُسکی زوجہ کے سوائے دوسری عورت بھیج دیگئی اور
عورتوں نے کہا کہ یہی تیری زوجہ ہو پس اُسنے اُس سے وطی کر لی تو اُسپر حد نہین ہو ولیکن اُسپر مہر لازم ہوگا یعنی عورت کا جو مہر ہوتا ہو
وہ دینا پڑیگا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے مہر کا اور عدت واجب ہونے کا حکم دیا (شارحین کو یہ اثر نہین ملا لیکن اسی پر اجماع ہو
ف ع) اور اسواسطے حد نہوگی کہ اُسنے عورتوں کے خبر دینے کو مقام اشتباہ مین دلیل جانا اسواسطے کہ انسان کو اول ہی بارے مین
اپنی زوجہ وغیر زوجہ مین تمیز نہین ہو سکتی ہو تو یہ شخص بھی ایسا ہو گیا جیسے دھوکا کھایا ہوا (یعنی جسکو کسی عورت نے دھوکا دیا کہ مجھسے نکاح
کر لے حالانکہ وہ غیر کے نکاح مین ہو یا غیر کی بھاگی ہوئی لونڈی ہو اور اسکو معلوم نہ تھا پس اُسنے بعد نکاح کے وطی کی تو اُسپر حد نہین ہوتی
ہو پس ایسا ہی یہاں ہو م ع-) اور جو شخص اسکو زنا کی تہمت لگاوے تو اُسکو حد قذف نہ ماری جائیگی بوجہ وطی حرام کے کیونکہ ملکیت
درحقیقت نہ تھی یہی ظاہر الروایۃ ہو ولیکن ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی آئی کہ اُسکی تہمت دینے والے کو حد ماری جاوے

Marfat.com

ومن وجد امرأة على فراشه فوطئها فعليه الحد لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن الظن مستندا الى دليل وهذا لانه قد ينام على فراشها غيرها من المحارم التي في بيتها وكذا اذا كان اعمى لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره الا اذا كان دعاها فاجابته اجنبية وقالت انا زوجتك فواقعها لان الاخبار دليل۔ جسنے اپنے بچھونے پر ایک عورت کو پاکر اُس سے وطی کرلی تو اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ دیر تک ساتھ رہنے کے بعد زوجہ میں اشتباہ نہیں ہوسکتا ہی تو اسکا گمان کسی دلیل کی جانب مستند نہوا تو اشتباہ نہوا کیونکہ کبھی اُسکے بچھونے پر اُسکی زوجہ کے سوائے اسکی ماں بہن وغیرہ دیگر محارم جو اُسکے گھر میں رہتی ہیں سو رہا کرتی ہیں اسی طرح یہ مرد اگر اندھا ہو تو بھی اُسپر حد واجب ہوگی کیونکہ وہ پوچھکر یا اور طور سے امتیاز کرسکتا ہی لیکن اگر ایسا ہو کہ اندھے نے اپنے بستر والی عورت کو بلایا اُسنے قبول کیا کہا کہ میں تیری زوجہ ہوں پس اُسنے اُسکے ساتھ وطی کرلی تو حد واجب نہوگی کیونکہ خبر دینا ایک دلیل ہی ف اور اگر وہ صرف وطی کرانے پر آمادہ ہوئی یا اُسنے زبان سے اچھا کہدیا اور اندھے نے وطی کی تو حد ماری جائیگی۔ و۔ ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند ابي حنيفة رح لكنه يوجع عقوبة اذا كان علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رح عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف محله فيلغو كما اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل وهي من المحرمات ولابي حنيفة رح ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يقبل مقصوده والانثى من بنات بني آدم قابلة للتوالد وهو المقصود فكان ينبغي ان ينعقد في حق جميع الاحكام الا انه تقاعد عن افادة حقيقة الحل فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لا نفس الثابت الا انه ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر۔ جس مرد نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو دائمی حرام ہی کہ اُس سے نکاح حلال نہیں ہی پھر اُس سے وطی کی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اُسپر حد واجب نہوگی و لیکن اُسکو عذاب کی دردناک تکلیف دیجائیگی بشرطیکہ جان بوجھکر ایسا کیا ہو (اور یہی سفیان ثوری و زفر کا قول ہی) اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے (اور امام مالک و احمد و دیگر فقہا نے) کہا کہ اُسپر حد واجب ہوگی بشرطیکہ جان بوجھکر کیا ہو کیونکہ یہ نکاح اپنے محل پر واقع نہیں ہوا تو لغو ہوگیا جیسے کسی نے کسی مرد یا طفل کے ساتھ نکاح باندھا تو لغو ہوتا ہی سو اسواسطے کہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو حکم نکاح کا محل ہو اور حکم نکاح یہ ہی کہ حلت ثابت ہو حالانکہ مسئلہ میں جو عورت ہی وہ دائمی محرمات سے ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ عقد اپنے محل پر واقع ہوا کیونکہ محل تصرف وہ ہوتا ہی جو مقصود کے قابل ہو اور نکاح کا مقصود یہ ہی کہ اولاد پیدا ہو اور اولاد آدم میں سے عورتیں سب اسی قابل ہیں تو چاہیے کہ یہ نکاح جملہ احکام کے حق میں منعقد ہو لیکن شرعی تحریم سے اُسنے حقیقی حلت کا فائدہ نہیں دیا پس اس عقد سے ایک شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ شبہہ وہی ہی جو ثابت کے مشابہ ہو نہ کہ خود ثابت ہو مگر چونکہ اس شخص نے ایک جرم کا ارتکاب کیا اور اس جرم میں کوئی حد مقرری نہیں ہی تو اسکو تعزیر دیجائیگی ف لیکن اس مسئلہ میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہی۔ الخلاصہ۔ اور جامع الرموز میں نقل کیا کہ متون میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہی المضمرات۔ لیکن شروح میں امام کے قول کو ترجیح دی لہٰذا تصحیح القدوری میں کہا کہ امام کے قول پر فتویٰ دینا اولیٰ ہی۔ و۔ مترجم کہتا ہی کہ پھر تعزیر یہ ہوگی کہ ایسے شخص کو قتل کردیا جاوے جیسے حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہی کہ میرے ماموں ابوبردہ بن نیار کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جھنڈا دیکر بھیجا تھا کہ جس شخص نے اپنے باپ کی زوجہ سے نکاح کیا ہو اُسکا سر کاٹ لاوے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور اسلیے کہ اگر اجنبی عورت یا اپنی ذمی کی معتدہ میں وطی کرے تو اسی قسم کی سزاے تعزیری درر وغیرہ میں مذکور ہی تو ماں بہن وغیرہ کا نکاح جو اس سے زیادہ قوی ہی بدرجہ اولیٰ ایسی تعزیر کا مستحق ہی اور غیرت و خوف غیرت کا فرق معارض بشدت فحش ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن وطئ اجنبية فيما دون الفرج يعزر لانه منكر ليس فيه شيء مقدر ومن اتى امرأة في الموضع المكروه او عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند ابي حنيفة رح ويعزر وقال في الجامع الصغير ويودع في السجن وقالا هو كالزنا فيحد وهو احد قولي الشافعي رح وفي قول يقتلان بكل حال لقوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول ويروى فارجموا الاعلى والاسفل ولهما انه في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وله انه ليس بزنا لاختلاف

الصحابۃ فی موجبہ من الاحراق بالنار وھدم الجدار والتنکیس من مکان مرتفع باتباع الاحجار وغیر ذلک ولا ھو فی معنی
الزنار لانہ لیس فیہ اضاعۃ الولد واشتباہ الانساب وکذا ھو اندر وقوعا لانعدام الداعی فی احد الجانبین والداعی
الی الزنا من الجانبین وما رواہ محمول علی السیاسۃ او علی المستحل الا انہ یعزر عندہ لما بیناہ۔ اور جس مرد
نے کسی اجنبیہ عورت سے شرمگاہ فرج ومقعد کے سوائے مجامعت کی (مثلاً آلہ مرد اسکے ران یا پیٹ سے لگایا) تو ایسے شخص کو تعزیر
دیجائیگی اسواسطے کہ یہ فعل ممنوع ہے لیکن اسکے واسطے کوئی سزائے محدود نہیں ہے۔ اور جس مرد نے کسی عورت سے مقام مکروہ یعنی مقعد میں
وطی کی یا اسنے قوم لوط کا فعل کیا یعنے مرد جوان خواہ طفل سے مقعد میں وطی کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسپر حد زنا نہیں ہے بلکہ وہ تعزیر
دیا جاوے۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور وہ قید خانہ میں ڈال دیا جاوے یعنی یہانتک کہ توبہ کرے اور صاحبین نے کہا کہ لواطت
مانند زنا کے ہے تو اسکو حد ماری جائیگی یعنے محصن کو رجم اور غیر محصن کو درے مارے جاویں)۔ اور یہی شافعی کے دو قول میں سے ایک
قول ہے اور دوسرا قول شافعی یہ کہ لواطت کرنے والے وکرانے والے دونوں کو ہر حال میں قتل کیا جائیگا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ فاعل ومفعول یہ دونوں کو قتل کرو۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اوپر والے او نیچے والے دونوں کو پتھروں سے مار ڈالو۔
(رواہ احمد وابوداود والترمذی وابن ماجہ والحق انہ حدیث حسن۔) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لواطت بھی زنا کے معنی میں ہے
کیونکہ لواطت اپنی شہوت کو ایسے محل میں پوری کرنا جسکی خواہش پورے طور پر ہوتی ہے یہ شہوت پوری کرنا محض حرام طور پر منی بہانا
ہے (یعنے جب زنا کے معنی پورے ہوے تو اسکی سزا بھی مثل سزائے زنا ہو گئی) اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ لواطت درحقیقت زنا
نہیں ہے کیونکہ اسکی سزا میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے کہ آگ سے جلایا جاوے یا اسپر دیوار ڈھال جاوے یا اونچے مکان سے
اوندھا گرایا جاوے اور اوپر سے پتھر برسائے جاویں وغیر ذلک اور یہ فعل معنے میں زنا نہیں ہے کیونکہ اسمیں بچہ کو ضائع کرنا اور
نسب کو مشتبہ کرنا لازم نہیں ہے اور یہ فعل بہ نسبت زنا کے کمتر واقع ہوتا ہے اسواسطے کہ لواطت میں ایک طرف سے خواہش نہاں
ہے اور زنا میں دونوں طرف سے خواہش موجود ہے اور جو حدیث امام شافعی نے روایت فرمائی جس سے دونوں کو سزائے قتل یا رجم
ثابت ہوتی ہے وہ اس امر پر محمول ہے کہ امام بطور سیاست ایسا کرے یا لواطت کرنے والا اسکو حلال سمجھتا ہو ولیکن ابو حنیفہ رح کے نزدیک
اسکو تعزیر دیجائیگی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ف۔ واضح ہو کہ اگر مرد نے اپنے غلام یا اپنی باندی یا زوجہ سے اگرچہ بنکاح فاسد
ہو مقعد میں لواطت کی تو بوجہ اجماع اسکو حد نہیں ماری جائیگی۔ الکافی۔ اگرچہ یہ فعل اسپر حرام ہے اور یہی زیادات میں مصرح ہے اور زوجہ سے
مقعد میں وطی کرنا بالاجماع حرام ہے اور اگر سوائے انکے کسی اجنبی سے لواطت کی تو اسکو حد ماری جائیگی اور بحر الرائق میں ہے کہ لواطت
کی حرمت زنا سے بہت سخت ہے کیونکہ عقلاً وشرعاً وطبعاً سب طرح حرام وغلیظ ہے اور اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور سعید ابن لیسار
نے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ہم چھوکریاں خرید کر انسے تحمیض کرتے ہیں فرمایا کہ تحمیض کیا چیز ہے عرض کیا گیا کہ انکی مقعد
میں وطی کرتے ہیں فرمایا کہ اُف کیا کوئی مسلمان ایسا کرتا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور نافع سے کہا گیا کہ تم ابن عمرؓ سے روایت کرتے ہو کہ
عورتوں کی مقعد میں وطی کرنا جائز ہے تو نافع نے فرمایا کہ واللہ ان لوگوں نے مجھ پر جھوٹ باندھا ہے۔ رواہ النسائی۔ اور حضرت ابوبکرؓ
نے لواطت کے فاعل ومفعول دونوں پر دیوار گروادی اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تلوار سے قتل کر کے آگ میں جلانے کا حکم دیا
اور بیہقی نے مرسل روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے دونوں کے جلانے پر اتفاق کیا م ف ع۔ ومن وطی بھیمۃ فلا حد علیہ
لانہ لیس فی معنی الزنا فی کونہ جنایۃ وفی وجود الداعی لان الطبع السلیم ینفر عنہ والحامل علیہ نہایۃ السفہ او
فرط الشبق ولھذا لا یجب سترہ الا انہ یعزر لما بیناہ والذی یروی انہ تذبح البھیمۃ وتحرق فذلک لقطع التحدث بہ ولیس
بواجب۔ اور جسنے کسی چوپائے سے وطی کی تو اسپر حد زنا واجب نہیں ہے کیونکہ جرم ہونے میں اور خواہش پائے جانے میں یہ فعل
زنا کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ طبع سلیم اس سے نفرت کرتی ہے اور اس فعل کا باعث نہایت حماقت یا شدت شہوت ہے اسی واسطے

Marfat.com

مادہ جانور کا ستر دیکھنا واجب نہیں ہے پس یہ زنا نہوا لیکن وطی کنندہ کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ فعل مکروہ ہے اور رہ جو حدیث میں آیا کہ جس چوپائے سے یہ فعل کیا گیا اُسکو ذبح کرکے جلا دیا جائے تو یہ حکم اسواسطے تھا کہ لوگ اسکا واقعہ بیان نکرتے رہیں اور ایسا کرنا واجب نہیں ہے ف۔ واضح ہو کہ چوپایہ سے وطی بالاجماع حرام ہے اور اختلاف اس بارہ میں ہے کہ اُسپر حد زنا جاری ہو یا نہیں تو چاروں فقہاء کے نزدیک اسمیں حد نہیں ہے ولیکن تعزیر دیجائیگی اور تعزیر میں بحسب مصلحت امام کو قتل کا اختیار ہے چنانچہ جس شخص کو اس لواطت کی عادت ہو تو امام اُسکو قتل کردے اور ابن عباس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کو تم مادہ جانور پر پاؤ تو اُسکو قتل کرو اور چوپایہ کو بھی قتل کرو پس ابن عباس سے پوچھا گیا کہ چوپایہ کا کیا قصور ہے تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں کچھ نہیں سُنا ولیکن میری رائے یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مکروہ جانا کہ جس جانور کے ساتھ یہ فعل کیا گیا ہے اُسکا گوشت کھایا جائے یا اُس سے دودھ وغیرہ کا نفع اُٹھایا جائے۔ رواہ الترمذی۔ اور یہ وجہ دوسری حدیث میں صریح ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی مادہ جانور پر پڑے وہ ملعون ہے اور اسکو قتل کرو اور اُس مادہ جانور کو بھی قتل کردو یہ کہنے کو نہ رہے کہ یہی وہ مادہ جانور ہے جسکے ساتھ ایسا اور ایسا کیا گیا۔ رواہ احمد وابوداؤد والنسائی والحاکم اور بیہقی نے اس حدیث کی صحت کی طرف میل کیا۔ ف ع۔ ومن زنی فی دار الحرب او فی دار البغی ثم خرج الینا لا یقام علیہ الحد وعند الشافعی رح یحد لانہ التزم باسلامہ احکامہ اینما کان مقامہ ولنا قولہ علیہ السلام لا یقام الحدود فی دار الحرب ولان المقصود ہو الانزجار وولایۃ الامام منقطعۃ فیہما فیعری الوجوب عن الفائدۃ ولا یقام بعد ما خرج لانہا لم تنعقد موجبۃ فلا تنقلب موجبۃ ولو غزی من لہ ولایۃ الاقامۃ بنفسہ کالخلیفۃ وامیر المصر یقیم الحد علی من زنی فی معسکرہ لانہ تحت یدہ بخلاف امیر العسکر والسریۃ لانہ لم یفوض الیہما الاقامۃ۔ اور جس شخص نے ایسے کافروں کے ملک میں زنا کیا جنسے لڑائی ہے یا باغیوں کے ملک میں زنا کیا پھر ہماری ملک میں نکل آیا یعنے یہاں زنا کا اقرار کر دیا تو اُسپر حد نہیں قائم کیجائیگی اور امام شافعی کے نزدیک حد مارا جاے کیونکہ اُسنے مسلمان ہونے کے ساتھ اپنے اوپر اسلام کے احکام لازم کرلیے چاہے جہاں ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ دار الحرب میں حدود نہیں قائم کیے جائینگے اور اسوجہ سے کہ حد سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس فعل سے باز رہے حالانکہ امام کی ولایت حربیوں اور باغیوں کے ملک سے منقطع ہے تو حد واجب ہونا بیفائدہ ہے اور وہاں سے دار الاسلام میں آنے کے بعد بھی حد قائم نہوگی کیونکہ یہ فعل جسوقت سرزد ہوا موجب حد نہ تھا تو اب بدل کر موجب نہو جائیگا اور اگر جہاد میں ایسا سردار موجود ہو جو خود حد قائم کرسکتا ہے جیسے سلطان اور صوبہ کا حاکم تو لشکر میں سے جو شخص زنا کرے اُسپر اپنی لشکرگاہ میں حد قائم کرے کیونکہ یہ اُسکے تحت ہے بخلاف لشکر کے سردار یا کسی نکڑے کے سردار کے کیونکہ ایسے سردار کو حد قائم کرنا سپرد نہیں کیا گیا ہے ف۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر سپرد کیا گیا ہو تو جائز ہے اور واضح ہو کہ مصنف نے جو حدیث لکھی وہ نہیں پائی گئی ولیکن شافعی نے یہی قول زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ کا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ دار الحرب میں کسی مسلمان پر حد قائم نکریں۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور چونکہ یہ حکم مشہور صحابہ رضی اللہ عنہم تھا تو بمنزلہ حدیث ہے بلکہ اجماع خود حجت ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسی کے مانند ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جہاد میں چوروں کے ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ دشمن کے سامنے ایسا نکرنا اس خیال سے ہے کہ ایسا نہو وہ دشمنوں سے جاملے۔ واذا دخل حربی دارنا بامان فزنی بذمیۃ او زنی ذمی بحربیۃ یحد الذمی والذمیۃ عند ابی حنیفۃ رح ولا یحد الحربی والحربیۃ وہو قول محمد رح فی ذمی یعنی اذا زنی بحربیۃ فاما اذا زنی الحربی بذمیۃ لا یحدان عند محمد رح وہو قول ابی یوسف رح وقال ابو یوسف رح یحدون کلہم وہو قول الآخر لابی یوسف رح ان المستامن التزم احکامنا مدۃ مقامہ فی دارنا فی المعاملات کما ان الذمی التزمہا

Marfat.com

مدة عمره ولهذا يحد حد القذف ويقتل قصاصا بخلاف حد الشرب لانه يعتقد اباحته ولهما انه ما دخل للقرار بل
لحاجة كالتجارة ونحوها فلم يصر من اهل دارنا ولهذا يمكن من الرجوع الى دار الحرب ولا يقتل المسلم ولا الذمي به وانما
التزم من الحكم ما يرجع الى تحصيل مقصوده وهو حقوق العباد لانه لما طمع في الانصاف يلزم الانتصاف والقصاص
وحد القذف من حقوقهم اما حد الزنا حق الشرع ولمحمد رح وهو الفرق ان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة
تابعة له على ما نذكره ان شاء الله تعالى فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع اما الامتناع في
حق التبع لا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة وتمكين البالغة من الصبي والمجنون
ولابي حنيفة رح فيه ان فعل الحربي المستامن زنا لانه مخاطب بالحرمات على ما هو الصحيح وان لم يكن مخاطبا بالشرائع
على اصلنا والتمكين من فعل هو زنا موجب للحد عليها بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان ونظير هذا الاختلاف
اذا زنى المكره بالمطاوعة تحد المطاوعة عنده وعند محمد رح لا تحد۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام مین آیا اور کسی ذمیہ عورت
سے زنا کیا یا کوئی حربیہ عورت امان لیکر دار الاسلام مین آئی اور اُس سے کسی ذمی مرد نے زنا کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت
مین ذمیہ عورت کو حد ماری جائیگی اور مرد حربی پر حد نہوگی اور دوسری صورت مین ذمی مرد کو حد ماری جائیگی اور حربیہ عورت محدود
نہوگی اور ذمی مرد کے حق مین امام محمد کا بھی یہی قول ہے یعنے جب ذمی مرد نے حربیہ عورت سے زنا کیا ہو تو امام محمد کے نزدیک ذمی مرد
کو حد ماری جائیگی اور اگر حربی مرد نے ذمیہ عورت سے زنا کیا تو امام محمد کے نزدیک دونون کو حد نہین ماری جائیگی اور یہی ابو یوسف
کا پہلا قول ہے پھر امام یوسف نے اس سے رجوع کر کے کہا کہ ان سبکو حد ماری جائیگی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی عورت یا مرد
امان لیکر ہمارے دار الاسلام مین آیا تو اُسنے التزام کر لیا کہ جبتک اپنے معاملات کے واسطے یہان ٹھہریگا برابر ہمارے احکام کے موافق
عمل کریگا جیسے ذمی مرد وعورت نے اپنی تمام عمر کے واسطے یہی التزام کیا ہے اسی واسطے اگر وہ کسیکو زنا کی تہمت لگادے تو اُسکو حد
قذف ماری جاتی ہے اور اگر کسیکو ناحق قتل کرے تو وہ قصاص مین قتل کیا جاتا ہے پس زنا کرنے مین بھی حد ماری جائیگی بخلاف
شرابخواری کی حد کے کیونکہ وہ شراب کو مباح سمجھتا ہے اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حربی عورت یا مرد یہان ٹھہرنے کو نہین آیا بلکہ
بلکہ تجارت وغیرہ کسی ضرورت سے آیا ہے تو وہ دار الاسلام کے رہنے والون یعنی مسلمانون یا ذمیون مین سے نہین ہوا اسی وجہ سے
اُسکو قدرت ہوتی ہے کہ دار الحرب کو واپس جائے اور اگر اُسکو مسلمان یا کسی ذمی نے قتل کیا تو مسلمان یا ذمی کو اُسکے قصاص مین قتل
نہین کیا جاتا ہے اور ہمارے احکام کا التزام اُسنے صرف اسی قدر کیا ہے کہ جس سے اسکا مقصود حاصل ہو اور وہ بندے کے حقوق ہین
کیونکہ حربی نے انصاف کی طمع کی تو یہی التزام کیا کہ انصاف سے جو کچھ لازم ہوگا وہ بھی لیا جاوے اور قصاص وحد قذف ایسی چیزین
جس سے بندون کا حق متعلق ہے یعنے انصاف مقتضی ہے کہ قاتل سے قصاص لیا جائے اور فحش تہمت لگانا مقتضی ہے کہ اُسکو سزا دیجائے
لہذا حربی کو اُسکے التزام کے موافق قصاص وحد قذف کی سزا دیجائیگی اور حد زنا صرف شرع کا حق ہے تو یہ حربی کے التزام مین داخل نہوگی
اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مرد وذمیہ عورت مین فرق ہے اور وہ یہ کہ زنا کے بارے مین مرد کا فعل اصل ہے اور عورت اُسکے تابع ہے
چنانچہ ہم اسکو ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے تو جب اصل یعنے مرد کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو لازم آیا کہ اسکے تابع یعنی عورت ذمیہ کے حق
مین بھی ممتنع رہے کہ درصورتیکہ تابع کے حق مین یعنے حربیہ عورت کے حق مین حد ممتنع ہو تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اُسکی اصل یعنی مرد
ذمی کے حق مین بھی ممتنع ہو اور اسکی نظیر یہ ہے کہ جب مرد بالغ نے کسی لڑکی یا مجنونہ عورت سے زنا کیا تو لڑکی یا مجنونہ پر حد نہونے سے مرد
سے حد ساقط نہین ہوتی ہے اور اگر بالغہ عورت نے کسی طفل یا مجنون کو اپنے اوپر قابو دیا تو طفل ومجنون سے حد ساقط ہونے کی وجہ سے عورت
کی حد بھی ساقط ہے کیونکہ وہ تابع ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو حربی امان لیکر آیا اُسکا یہ فعل کرنا درحقیقت زنا ہے کیونکہ کافرون کو بھی
یہ حکم ہے کہ حرام نکرین اور یہی صحیح قول ہے اگرچہ وہ شریعت پر عمل کرنے کے واسطے مخاطب نہین ہین اور جب کافرہ عورت نے اپنے اوپر

Marfat.com

زنا کا قابو دیا تو یہ حد زنا کا موجب ہو یعنے عورت کا فرد پر حد واجب ہوگی لیکن یہ صرف ذمہ عورت میں ہی برخلاف طفل و مجنون کے یہ دونوں شریعت سے مخاطب نہیں ہیں اور اس اختلاف کی نظیر یہ ہو کہ اگر کسی مرد پر سلطان نے زبردستی کی کہ وہ ایک عورت سے زنا کرے حالانکہ عورت خوشی سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کو حد ماری جائیگی۔ اور امام محمد کے نزدیک عورت بھی حد ود نہوگی ف۔۔۔ کیونکہ مرد مجبور سے حد ساقط ہو اور وہ اصل تھا تو عورت تابع سے بھی ساقط ہوگی۔ **قال واذا زنى الصبي او المجنون بامراة طاوعته فلا حد عليه ولا عليها وقال زفر والشافعي رح يجب الحد عليها وهو رواية عن ابي يوسف رح وان زنى صحيح بمجنونة وصغيرة تجامع مثلها حد الرجل خاصة وهذا بالاجماع** ۔ اور اگر طفل یا مجنون نے ایسی عورت سے زنا کیا جسنے خود اپنے اوپر طفل یا مجنون کو قابو دیا تو ان پر حد نہیں اور نہ عورت پر حد ہو اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ عورت پر حد واجب ہوگی اور یہی ابو یوسف رح سے ایک روایت ہو (اور یہی مالک و احمد کا قول ہو) اور اگر مرد تندرست نے کسی مجنونہ عورت سے یا ایسی لڑکی سے جو قابل جماع ہو زنا کیا تو فقط مرد کو حد ماری جائیگی یعنے مجنونہ و صغیرہ پر حد نہوگی اور اسپر اجماع ہو ف۔۔۔ پس اختلاف فقط اول صورت میں ہو کہ جب عورت بالغہ نے طفل یا مجنون سے زنا کرایا تو عورت پر حد ہوگی یا نہوگی۔ **لهما ان العذر من جانبها لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهذا لان كلا منهما مواخذ بفعله ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما هي محل الفعل ولهذا يسمى هو واطئا وزانيا والمرأة موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية في معنى المرضية او لكونها مسببة بالتمكين فيتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من هو مخاطب بالكف عنه ومؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد** ۔ زفر و شافعی وغیرہ کی دلیل یہ ہو کہ عورت کی جانب عذر ہونے سے مرد کی جانب حد ساقط ہونا لازم نہیں آتا ہو اسی طرح مرد کی جانب عذر ہونے سے عورت کے ذمہ سے حد ساقط نہوگی اور یہ اسواسطے ہو کہ زانی زانیہ میں سے ہر ایک اپنے فعل پر ماخوذ ہیں اور ہماری دلیل یہ ہو کہ زنا کرنا مرد کی طرف سے متحقق ہوتا ہو اور عورت تو اس فعل کا محل ہو اسی واسطے وطی کرنے والا و زانی صرف مرد کو کہتے ہیں اور عورت موطوءہ و مزنیہ کہلاتی ہو لیکن قرآن میں جو اسکو زانیہ کہا تو وہ مجازا ہو خواہ اس سبب سے کہ مفعول کو فاعل کا نام دیا جیسے مرضیہ کو راضیہ کہتے ہیں یا اس سبب سے کہ زنا کا سبب پیدا کرنے والی وہی ہو جاتی ہو کہ اسنے اپنے اوپر قابو دیا تو عورت کے حق میں حد زنا اس وجہ سے متعلق ہوئی کہ اسنے اس قبیح فعل پر قابو دیا اور یہ فعل قبیح اس مرد کا ہو جسکو اس سے باز رہنے کا حکم تھا اور طفل کا فعل اس صفت کا نہیں ہو تو اسکے فعل کے ساتھ حد متعلق نہوگی۔ **قال ومن اكرهه السلطان حتى زنى فلا حد عليه وكان ابو حنيفة رح يقول اولا يحد وهو قول زفر رح لان الزنا من الرجل لا يكون الا بعد انتشار الآلة وذلك دليل الطواعية ثم رجع عنه فقال لا حد عليه لان سببه الملجي قائم ظاهرا والانتشار دليل متردد لانه قد يكون من غير قصد لان الانتشار قد يكون طبعا لا طوعا كما في النائم فاورث شبهة وان اكرهه غير السلطان حد عند ابي حنيفة رح وقالا لا يحد لان الاكراه عندهما قد يتحقق من غير السلطان لان المؤثر خوف الهلاك وانه يتحقق من غيره وله ان الاكراه من غيره لا يدوم الا نادرا لتمكنه من الاستعانة بالسلطان او بجماعة المسلمين ويمكنه دفعه بنفسه بالسلاح والنادر لا حكم له فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان لانه لا يمكنه الاستعانة بغيره ولا الخروج بالسلاح عليه فافترقا** ۔ اور جس مرد پر سلطان نے زبردستی کی یعنے اسکو قتل وغیرہ کا خوف دلایا حتی کہ اسنے زنا کیا تو زانی پر حد نہوگی اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ حد ماری جائیگی اور یہی زفر کا قول ہو اسواسطے کہ مرد سے زنا جبھی صادر ہوتا ہو کہ اسکا آلہ منتشر ہو یعنے قائم ہو اور منتشر ہونا اس امر کی دلیل ہو کہ اسنے بخواہش خاطر ایسا کیا پھر ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کرکے کہا کہ اسپر حد نہیں ہو کیونکہ جس سبب نے اسکو اس فعل پر لاچار کیا وہ ظاہر قائم ہو اور انتشار کو دلیل گردانے میں

تردد ہے کیونکہ انتشار کبھی بغیر قصد کے ہو جاتا ہے یعنے بمقتضائے طبیعت ہوتا ہے نہ بقصد و ارادہ جیسے خواب میں ہے پس شبہہ پیدا
ہوگیا اور اگر اُسکو سوائے سلطان کے کسی نے مجبور کیا ہو تو ابوحنیفہ کے نزدیک حد مارا جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ حد نہیں مارا
جائیگا کیونکہ صاحبین کے نزدیک اکراہ کبھی سلطان کے سوائے دوسرے سے بھی متحقق ہوتا ہے اسلیے کہ موثر خوف ہلاکت ہے اور
یہ دوسرے کی طرف سے بھی پیدا ہو سکتا ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے جو اکراہ ہو وہ پائدار نہیں ہوتا مگر
شاذ و نادر کیونکہ اُسکو اختیار ہے کہ سلطان سے فریاد کرے یا مسلمانوں کی جماعت سے مدد مانگے یا خود اُسکو ہتھیار کے ذریعہ سے
دفع کرے اور جو چیز نادر ہو اُسکا کچھ حکم نہیں ہوتا تو ایسے اکراہ سے حد ساقط نہوگی بخلاف سلطان کے کہ اُسکا اکراہ معتبر ہے کیونکہ
دوسرے سے مدد نہیں لے سکتا اور نہ سلطان پر ہتھیار اُٹھا سکتا ہے تو سلطان و غیر سلطان میں فرق ہوگیا - ومن اقر
اربع مرات فی مجالس مختلفة انه زنی بفلانة وقالت هی تزوجنی او اقرت بالزنا وقال الرجل تزوجتها فلا حد
علیه وعلیه المهر فی ذلک لان دعوی النکاح یحتمل الصدق وهو یقوم بالطرفین فاورث شبهة واذا سقط الحد
وجب المهر تعظیما لخطر البضع - اگر ایک مرد نے چار مرتبہ مختلف مجلسوں میں اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے فلانہ عورت سے
زنا کیا اور یہ عورت کہتی ہے کہ نہیں بلکہ اسنے میرے ساتھ نکاح کیا ہے یا ایک عورت نے اسطرح زنا کا اقرار کیا اور مرد کہتا ہے کہ میں نے
اسکے ساتھ نکاح کیا ہے تو مرد پر حد نہوگی بلکہ دونوں صورتوں میں اُس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ دعوی نکاح میں صدق کا احتمال ہے
اور نکاح ان دونوں کے درمیان قائم ہوگا تو شبہہ پیدا ہوگیا اور جب حد ساقط ہوگئی تو اندام عورت کے شرافت ظاہر کرنے کو مہر واجب
ہوا - ومن زنی بجارية فقتلها فانه يحد وعليه القيمة معناه قتلها بفعل الزنا لانه جنى جنايتين فيوفر على كل
واحد منهما حكمه وعن ابي يوسف رح انه لا يحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة فصار كما اذا اشتراها
بعد ما زنى بها وهو على هذا الاختلاف واعتراض سبب الملك قبل اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق
قبل القطع ولهما انه ضمان قتل فلا يوجب الملك لانه ضمان دم ولو كان يوجبه فانما يوجبه في العين كما في هبة
المسروق لا في منافع البضع لانها استوفيت والملك يثبت مستندا فلا يظهر في المستوفى لكونها معدومة و
هذا بخلاف ما اذا زنى بها فاذهب عينها لانه يجب عليه قيمتها ويسقط الحد لان الملك هنالك يثبت في الجثة
العمياء وهي عين فاورث شبهة - ایک مرد نے غیر کی چھوکری سے زنا کیا کہ وہ مرگئی تو زانی حد مارا جائیگا اور اُس پر
قیمت واجب ہوگی اسکے معنی یہ ہیں کہ زنا کے فعل سے وہ مری کیونکہ اس شخص نے دو جرم کیے زنا کرنا اور مار ڈالنا تو
ہر ایک پر اُسکا حکم مترتب ہوگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ زانی پر تاوان قیمت ثابت
ہونا اس امر کا سبب ہے کہ وہ باندی کا مالک ہوگیا تو ایسا ہوا کہ گویا باندی سے زنا کرنے کے بعد اُسکو خرید لیا لیکن اس مسئلہ
میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ حد قائم ہونے سے پہلے سبب ملک پیدا ہو جانا حد ساقط ہونے کا
موجب ہے جیسے چور مال مسروقہ کا ہاتھ کاٹے جانے سے پہلے مالک ہوگیا تو ہاتھ کاٹا جانا ساقط ہو جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ و
محمد کی دلیل یہ ہے کہ قیمت اُس پر قتل کا تاوان ہے تو وہ موجب ملک نہیں ہے کیونکہ یہ خون کا عوض ہے اور اگر یہ تاوان موجب
ملک ہوتا تو بھی عین باندی کی ملک لازم کرتا جیسے مال مسروقہ ہبہ کرنے کی صورت میں ہے یعنے جیسے چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دیا
یوں ہی باندی کی ذات اُسکی ملک میں آگئی اور اُسکی منفعت فرج کے مالک ہونے کا موجب نہیں ہے کیونکہ یہ منفعت تو پہلے
حاصل کر لیگئی اور ملک کا ثبوت استنادی ہوا تو حاصل کی ہوئی منفعت میں ظاہر نہوگا کیونکہ وہ منفعت معدوم ہو چکی اور یہ حکم بخلاف
ایسی صورت کے ہے کہ جب غیر کی چھوکری سے زنا کرکے اُسکی ایک آنکھ اندھی کر دی تو اُس پر باندی کی قیمت واجب ہوگی اور حد ساقط ہو جائیگی
کیونکہ ایسی صورت میں اس کانی کی ملکیت ثابت ہوگی حالانکہ یہ ایک عین ہے تو شبہہ پیدا ہوگیا ف - یعنی پہلی صورت میں جب

Marfat.com

مرگئی تو قابل ملکیت نہیں ہے اور اگر ملکیت ظاہر بھی ہو تو اس باندی کی عین ذات میں ہوگی نہ اُسکی منفعت میں کیونکہ منفعت حاصل کرنا کوئی باقی چیز نہیں ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اُسمین کانی باندی باقی ہے۔ قال وکل شئی صنعہ الامام الذی لیس فوقہ امام فلا حد علیہ الا القصاص فانہ یؤخذ بہ وبالاموال لان الحدود حق اللہ تعالے واقامتہا الیہ لا الی غیرہ ولا یمکنہ ان یقیم علی نفسہ لانہ لا یفید بخلاف حقوق العباد لانہ یستوفیہ ولی الحق اما تمکینا او بالاستعانۃ بمنعۃ المسلمین والقصاص والاموال منہا واما حد القذف قالوا المغلب فیہ حق الشرع فحکمہ کحکم سائر الحدود التی ہی حق اللہ تعالے اور جو حرکت مسلمانوں کا ایسا امام کرے جسکے اوپر کوئی امام نہیں ہے تو اُسپر حد واجب نہوگی سوائے قصاص کے یعنی اگر اُسپر کسی مسلمان کا قصاص واجب ہو تو اسکے واسطے ماخوذ ہوگا اور مالوں کے واسطے بھی ماخوذ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ حدود تو حق الٰہی عز وجل ہیں اور حدود کا قائم کرنا امام ہی کے اختیار میں ہے دوسرے کے اختیار میں نہیں ہے کیونکہ وہی سب سے بڑا ہے اور اُس سے یہ ممکن نہیں کہ اپنی ذات پر خود حد قائم کرے کیونکہ یہ بیفائدہ ہے بخلاف بندوں کے حقوق کے کیونکہ جو بندہ حقدار ہے وہ اپنا حق حاصل کریگا خواہ اسطرح کہ حقدار کو امام خود قابو دیدے یا وہ مسلمانوں کے لشکر و قوت سے مدد لیکر اپنا حق حاصل کریگا اور قصاص و اموال اسی قسم کے ہیں یعنے حقوق العباد سے ہیں اور رہی حد القذف (مثلاً امام نے کسیکو زناکاری کی تہمت لگائی اور حد قذف میں جیسے حق شرع ہے ویسی ہی بندہ کا بھی حق متعلق ہے تو دونوں میں سے کس حق کا لحاظ کیا جائیگا) علما نے جواب دیا کہ اسمین حق شرع غالب ہے تو اسکا حکم بھی مثل اُن حدود کے ہوگا جو خالص حق الٰہی عز وجل ہیں ف ــــ اس باب سے متعلق چند فروع ضروریہ بیان کیے جاتے ہیں چاہیے کہ اپنے اپنے موقع سے متعلق کیے جاویں - زنا، سے اقرار ثابت ہوتا ہے مگر اقرار صریح ہو اور اُسوقت نشہ نہو اور مرد و عورت میں سے کوئی دوسرے کی تکذیب نکرے یا اُسکا کذب ظاہر نہو اسطرح سے مرد عضو تناسل کٹا ہو نکلے یا عورت کو رتق ہو یعنی [illegible] نزدیک ہو کر دخول کے قابل نہو اور اگر مرد نے گونگی عورت کے ساتھ یا عورت نے گونگے مرد کے ساتھ زنا کا اقرار کیا تو ثبوت نہوگا کیونکہ شاید بیان کرے کوئی ایسی بات ہو جس سے حد ساقط ہوتی ہے اور اگر نشہ میں زنا یا چوری کا اقرار کیا تو حد نہیں ہے کیونکہ شاید جبر سے اقرار کیا ہو ہاں اگر گواہوں کے سامنے زنا یا چوری کی تو حد ماری جائیگی - اگر اقراری نے اپنے اقرار سے رجوع کیا یا حد مارے جانے کے وقت بھاگا یا اقرار سے انکار کیا تو یہ رجوع ہے جیسے مرتد ہونے سے انکار کرنا توبہ ہے - اگر اپنے محصن ہونے کا اقرار کیا پھر رجوع کیا تو صحیح ہے یونہی جو حدود خالص اللہ تعالے کے واسطے ہیں جیسے شراب خواری کی حد اور چوری کی حد اگر اقرار سے اُنکا ثبوت ہو پھر وہ اقرار سے پھر جاوے تو صحیح ہے - اگر کسی پر رجم کا حکم ہوگیا پھر قبل رجم کے کسی نے قیدخانہ میں جاکے اُسکی آنکھ پھوڑدی یا اُسکو قتل کر دیا تو اُسپر کچھ قصاص یا عوض نہیں ہے اور اگر رجم کا حکم ہونے سے پہلے اُسنے ایسا کیا پس اگر عمداً ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا سے ہو تو دیت واجب ہوگی - اگر کسی پر درے واجب ہوں ولیکن اُسکی صحت سے مایوسی ہے تو صحت سے پہلے حد قائم کردیجائے - ابحر - رجم کے واسطے جو احصان شرط ہے وہ چند باتوں سے پورا ہوتا ہے اول آزاد دوم عاقل ہو سوم بالغ ہو چہارم مسلمان ہو پنجم اُسنے محصنہ عورت سے نکاح صحیح کے ساتھ دخول کیا ہو پس اگر پہلے نکاح فاسد ہو پھر دخول کے وقت نکاح صحیح ہوگیا ہو تو کافی ہے ششم یہ کہ وطی کے وقت وہ اُسکی منکوحہ دونوں بصفت احصان موجود ہوں - ہفتم یہ کہ مرتد ہو جانے سے اُسکا احصان باطل نہوا ہو - اور واضح ہو کہ احصان باقی رہنے کے واسطے نکاح باقی رہنا شرط نہیں ہے حتی کہ اگر اپنی عمر میں ایک بار نکاح کیا پھر طلاق دیکر مجردی کی حالت میں کسی عورت سے زنا کیا تو حد آئیگی کتاب میں معلوم ہوا کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے خواہ شبہہ فعلی ہو یا شبہہ حکمی اور منجملہ شبہہ حکمی کے یہ ہے کہ اپنے مکاتب کی باندی سے وطی کی یا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دے اور اُسنے تجارت میں کوئی باندی خریدی اور اس باندی سے مولی نے وطی کی حالانکہ اس غلام پر اسقدر قرضہ چڑھ گیا ہے کہ اُسکے مال و گردن سب کو محیط ہے یا مال غنیمت کی باندی سے قبل اسکے کہ تقسیم ہو وطی کی خواہ وہ غنیمت دارالاسلام میں محفوظ کرنے کے بعد ہو یا پہلے ہو یا خریدی ہوئی باندی کا حیض سے استبراء کرنے سے پہلے وطی کی یا اپنی ایسی زوجہ سے

Marfat.com

وطی کی جو مرتد ہونے سے اسپر حرام ہو گئی یا اسکے پسر بالغ کو اسنے اپنے اوپر قابو دیا یا مرد نے اپنی زوجہ کی ماں سے یا پہلے خاوند کی بیٹی سے جماع کر لیا ہو ان سب صورتون مین وطی حرام ہی لیکن حد واجب نہوگی کیونکہ شبہہ فعلی مین حلال ہونے کا گمان کافی ہو اور گمان کا دعوی کرنا معتبر ہو اگرچہ اسکو گمان نہوا ہو پس اگر ایک شخص نے گمان کا دعوی کیا اور دو گواہون نے گواہی دی کہ اسنے اقرار کیا تھا کہ مجھے کچھ گمان نہین ہوا تو گواہی قبول نہوگی - اگر مرد یا عورت مین سے فقط ایک نے گمان کا دعوے کیا تو دوسرے کو بھی حد نہین ماری جائیگی حتی کہ دونون اقرار کرین کہ ہم حرام ہونا جانتے تھے تو شبہہ نہین رہا اور حد ماری جائیگی - النہر - جلق لگانا حرام ہی اور اگر ظاہر ہو تو حاکم اسکو سزا دیگا اور اگر اپنی زوجہ یا باندی کو اپنے ذکر سے ہاتھ بٹانے دیا حتی کہ انزال ہو گیا تو مکروہ ہی ولیکن اسپر کوئی سزا واجب نہوگی الجوہرہ - اگر ایک عورت کو زنا کرنے کے لیے اجارہ پر مقرر کیا تو حد واجب نہوگی - ت - اور حق یہ ہی کہ حد واجب ہوگی جیسے اگر عورت خدمت کے لیے نوکر رکھی گئی اور اس سے وطی کی تو حد واجب ہی - الفتح - اگر کسی شہر کے حاکم یا صوبہ دار نے زنا کیا کہ اسپر حد واجب ہوئی تو سلطان کے حکم سے اسکو حد ماری جائیگی - ت د -

باب الشہادۃ علی الزنار والرجوع عنہا

یہ باب زنار پر گواہی دینے اور گواہی سے پھر جانے کے بیان مین ہی - قال واذا شہد الشہود بحد متقادم لم یمنعہم عن اقامتہ بعدہم عن الامام لم تقبل شہادتہم الا فی حد القذف خاصۃ - قدوری نے فرمایا کہ اگر گواہون نے کسی پرانے زنا کی حد پر گواہی دی حالانکہ گواہی ادا کرنی انکو امام سے دور ہونا مانع نہین تھا اور کوئی عذر دیگر مثل مرض و خوف راہ وغیرہ کے بھی مانع نہین تھا - ت -) تو انکی گواہی قبول نہوگی سوائے خاص حد قذف کے ف - یعنی اگر کسی نے دوسرے کو زنار کی تہمت لگائی جسکے چند گواہ ہین پھر جب مقذوف نے مدت کے بعد دعوی کیا اسوقت گواہون نے گواہی دی تو انکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ فی الفور انپر گواہی واجب نہین تھی - م - وفی الجامع الصغیر - واذا شہد علیہ الشہود بسرقۃ او بشرب خمر او بزنار بعد حین لم یوخذ بہ وضمن السرقۃ - اور جامع صغیر مین مذکور ہی کہ اگر گواہون نے کسی شخص پر چوری کرنے کی یا شراب خواری کی یا زنا کرنے کی گواہی بعد ایک وقت کے دی تو ایسی گواہی پر وہ ماخوذ نہوگا مگر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا ف - یعنی حد کے واسطے یہ گواہی جو بغیر عذر کے تاخیر کی گئی ہی قبول نہوگی لیکن مال مسروقہ جو بندہ کا حق ہی اسمین یہ گواہی قبول ہوگی کیونکہ جب چور پر حد سرقہ قائم نہو تو مال مسروقہ کی ضمانت اسپر لازم ہوگی - پھر واضح ہو کہ تقادم کی مقدار مین تفصیل ہی چنانچہ شراب خواری مین تقادم یہ ہی کہ جب شراب پینے والے کے منہ سے شراب کی بو زائل ہو گئی اسوقت گواہون نے گواہی دی اور زنا و سرقہ وغیرہ مین تقادم یہ ہی کہ بغیر عذر کے ایک مہینا گذر جانے پر گواہی دی اور یہی اصح ہی - ت د - اور اگر متقادم زنار کی گواہی دی تو بعض کے نزدیک گواہون کو حد قذف ماری جائیگی اور بعض نے کہا کہ نہین - القاضیخان - حاصل جب حد متقادم پر گواہی دین اور یہ تاخیر بغیر عذر ہو تو گواہی قبول نہوگی سوائے حد قذف کے اور ضمان مال سرقہ کے - والاصل ان الحدود الخالصۃ حق اللہ تعالے تبطل بالتقادم خلافا للشافعی وہو یعتبرہا بحقوق العباد وبالاقرار الذی ہو احدی الحجتین ولنا ان الشاہد مخیر بین الحسبتین من اداء الشہادۃ والستر فالتاخیر ان کان لاختیار الستر فالاقدام علی الاداء بعد ذلک لضغینۃ ہیجتہ ولعداوۃ حرکتہ فیتہم فیہا وان کان التاخیر لا للستر یصیر فاسقا آثما فیتیقنا بالمانع بخلاف الاقرار لان الانسان لا یعادی نفسہ فحد الزنا وشرب الخمر والسرقۃ خالص حق اللہ تعالے حتی یصح الرجوع عنہا بعد الاقرار فیکون التقادم فیہ مانعا وحد القذف فیہ حق العبد لما فیہ من دفع العار عنہ ولہذا لا یصح رجوعہ بعد الاقرار والتقادم غیر مانع فی حقوق العباد ولان الدعوی فیہ شرط فیحمل تاخیرہم علی انعدام الدعوی فلا یوجب تفسیقہم بخلاف حد السرقۃ لان الدعوی لیست بشرط فیہ لانہ حاکم

حق اللہ تعالے علی ما مر وانما شرطت للمال ولان الحکم یدار علی کون الحد حقا للہ فلا یعتبر وجود التہمۃ فی کل فرد
ولان السرقۃ تقام علی الاستسرار علی غرۃ من المالک فیجب علی الشاہد اعلامہ وبالکتمان یصیر فاسقا آثما ثم
التقادم کما یمنع قبول الشہادۃ فی الابتداء یمنع الاقامۃ بعد القضاء عندنا خلافا لزفر رح حتی لو ہرب بعد ما ضرب
بعض الحد ثم اخذ بعد ما تقادم الزمان لا یقام علیہ الحد لان الامضاء من القضاء فی باب الحدود واختلفوا فی
حد التقادم واشار فی الجامع الصغیر الی ستۃ اشہر فانہ قال بعد حین وہکذا اشار الطحاوی رح وابو حنیفہ رح
لم یقدر فی ذلک وفوضہ الی رای القاضی فی کل عصر وعن محمد رح انہ قدرہ بشہر لان ما دونہ عاجل وہو روایۃ
عن ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وہو الاصح وہذا اذا لم یکن بین القاضی وبینہم مسیرۃ شہر اما اذا کان تقبل شہادتہم
لان المانع بعدہم عن الامام فلا تتحقق التہمۃ والتقادم فی حد الشرب کذلک عند محمد رح وعندہما یقدر بزوال
الرائحۃ علی ما یاتی فی بابہ ان شاء اللہ تعالے۔ اھ اصل یہ ہے کہ جو حدود خالص حق اللہ عز وجل ہیں وہ دیر ہوجانے سے
باطل ہوجاتے ہیں اور اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ جیسے بندوں کے حقوق باطل نہیں ہوتے ہیں یہ بھی باطل نہونگے
اور نیز اقرار پر قیاس کرتے ہیں یعنے اگر حد زنا وغیرہ جو خالص حدود الٰہی ہیں اگر دیر گذر جانے کے بعد مجرم نے خود اقرار کیا تو
اسپر حد جاری کیجاتی ہے اسیطرح اگر گواہوں سے ثبوت ہوئی تو بھی جاری کیجائیگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہ کو دو باتوں میں
اختیار تھا ایک یہ کہ ثواب کی نیت سے گواہی ادا کرے اور دوم یہ کہ مجرم کی پردہ پوشی کرے پس گواہی تاخیر کرنا اگر اسوجہ سے تھا
کہ اُسنے پردہ پوشی اختیار کی تو اسکے بعد اداے شہادت پر آمادہ ہونا یا تو جوش کینہ کی وجہ سے ہے یا عداوت اسکا باعث ہے تو
وہ اپنی گواہی میں متہم ہوگا اور اگر تاخیر کرنا بغرض پردہ پوشی نہیں تھا تو وہ فاسق گنہگار ہوجائیگا تو ہمکو بیان ایک امر یقینی معلوم ہے
کہ جس سے گواہی قبول نہو بخلاف اقرار کے کیونکہ آدمی اپنی ذات کا دشمن نہیں ہوتا تو حد زنا و شرابخواری و چوری خالص حق
عز وجل ہیں حتی کہ بعد اقرار کے اسنے پھر جانا صحیح ہے تو دیر ہوجانا اسمیں گواہی قبول ہونے سے روکتا ہے اور حد القذف میں
بندہ کا حق ہے کیونکہ اسمیں بندہ کے ذمہ سے عار دور ہوتی ہے اسی واسطے قذف کا اقرار کرنے کے بعد اُس سے پھر جانا صحیح نہیں ہے
اور بندوں کے حقوق میں دیر ہو جانا کچھ مانع نہیں ہوتا کیونکہ اسمیں دعوی شرط ہے تو گواہی میں تاخیر کرنا اس امر پر محمول ہوگا کہ
ہنوز دعوی ندارد تھا تو گواہوں کا فاسق ہونا لازم نہیں آتا بخلاف حد سرقہ کے کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے واسطے دعوی شرط نہیں ہے
اسلیے کہ یہ خالص حق الٰہی ہے جیساکہ اوپر گذرا ہاں مال مسروقہ کے واسطے البتہ دعوی شرط ہے اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار اس امر پر ہے
کہ حد خالص حق اللہ عز وجل ہو (یعنے گواہی قبول نہونا بوجہ کینہ یا عداوت کے ایک امر پوشیدہ ہے جسپر اطلاع نہیں ہوسکتی تو حکم
کا مدار اس بات پر رہا کہ یہ حد خالص حق الٰہی ہو) تو ہر فرد میں تہمت کا پایا جانا ضرور نہیں ہے (جیسے سفر میں مشقت کی وجہ سے
نماز کا قصر ہوتا ہے اور ہر فرد کو مشقت لاحق ہونا امر مخفی ہے تو رخصت کا مدار صرف سفر کی مقدار پر ہے خواہ مشقت ہو یا نہو) اور
اس دلیل سے کہ چوری تو مالک کو دھوکا دیکر خفیہ طور پر عمل میں لائی جاتی ہے پس گواہ پر واجب ہے کہ اُسکو اس سے آگاہ کرے اور
جبکہ اُسنے چھپایا تو فاسق گنہگار ہوگیا (اور فاسق کی گواہی قبول نہیں اور گواہ پر آگاہ کرنا اسواسطے واجب ہے کہ جسکے یہاں چوری
ہوئی اُسکو خود نہیں معلوم کہ کسنے چوری کا مشاہدہ کیا تاکہ وہ گواہی طلب کرے بلکہ گواہ پر خود ہی آگاہ کرنا واجب ہے) پھر دیر ہوجانے
سے جیسے ابتداء میں گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اسی طرح حکم قاضی ہوجانے کے بعد حد قائم کرنے سے بھی مانع ہے بخلاف قول زفر کے
حتی کہ ہمارے نزدیک اگر تھوڑی حد جاری جانے کے بعد مجرم بھاگ گیا پھر دراز زمانہ ہوجانے کے بعد پکڑا گیا تو اُسپر باقی حد قائم
نہوگی کیونکہ حدود کے معاملہ میں اُسکو قائم کرنا بھی منجملہ حکم قضاء کے ہے یعنی جب تک قائم نہوئی گویا حکم قاضی پورا نہوا پھر تقادم
یعنی زمانہ دراز کی مقدار میں اختلاف ہے اور امام محمد نے جامع صغیر میں اشارہ کیا کہ وہ چھ ماہ کی مقدار ہے چنانچہ جامع صغیر میں کہا

Marfat.com

بعد عین اور عین کی مقدار چھ ماہ ہو جیسا کہ باب قسم میں گذرا اور ایسا ہی طحاوی نے اشارہ کیا ہو اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسکی کوئی مدت مقرر نہیں کی بلکہ ہر زمانہ کے قاضی کی راے پر چھوڑا اور امام محمد نے ایک روایت میں مدت بعید کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہو کیونکہ مہینہ سے کم قریب ہو اور یہی ایک روایت ابو حنیفہ وابو یوسف سے ہو اور یہی اصح ہو اور اسقدر مدت کا زمانہ بعید ہو جاتا جب ہی ہوگا کہ قاضی اور گواہوں کے درمیان ایک ماہ کی مسافت ہو اور اگر اتنی دوری ہو تو انکی گواہی فوراً قبول ہوگی کیونکہ امام سے اسقدر دور ہوتا اداے گواہی سے مانع ہو لیعنے انھون نے دیر نہیں کی تو کینہ وعداوت وغیرہ کی تہمت متحقق نہوگی اور شرابخواری کی حد مین زمانہ دراز ہو جانے کی مقدار امام محمد کے نزدیک یہی ایک ماہ ہو اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک دیر ہونے کی مقدار یہ ہو کہ شرابخوار کے منھ کی بو جاتی رہے چنانچہ شرابخواری کے باب مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا ف— اگر زانی نے زمانہ دراز گذرنے کے بعد اپنی زنا کا اقرار کیا تو اُسکا اقرار قبول ہوگا کیونکہ اُسمین کچھ تہمت نہین ہو جیسا کہ شیخ مصنف نے بیان کیا۔ ت۔ واذا شهدوا على رجل انه زنى بفلانة وفلانة غائبة فانه يحد وان شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم يقطع والفرق ان بالغيبة ينعدم الدعوى وهي شرط في السرقة دون الزنا وبالحضور يتوهم دعوى الشبهة ولا معتبر بالموهوم۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے فلانہ عورت سے زنا کیا حالانکہ یہ عورت کہین غائب ہو یعنے شہر مین موجود نہین ہو تو مرد کو حد ماری جائیگی اور اگر گواہون نے کسی شخص پر یہ گواہی دے کہ اُسنے فلان کا مال چرایا ہو حالانکہ فلان شخص غائب ہو تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور دونون مسئلون مین فرق یہ ہو کہ غائب ہونے کی وجہ سے دعوی نہ دار د ہوگا حالانکہ چوری مین دعوی شرط ہو اور زنا مین شرط نہین ہو اور فلانہ عورت کے حاضر ہونے مین یہ وہم ہو کہ شاید شبہہ کا دعوے ہو اور خالی وہم کا کچھ اعتبار نہین ف— تو اس وہم کی وجہ سے توقف نہوگا بلکہ حد زنا جاری کیجائیگی اور چوری کی گواہی بوجہ دعوی نہونے کے قبول نہوگی۔ وان شهدوا انه زنى بامرأة لا يعرفونها لم يحد اور اگر گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے ایک عورت سے زنا کیا جسکو ہم پہچانتے نہین مین تو وہ حد نہین مارا جائیگا لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر۔ کیونکہ احتمال ہو کہ یہ عورت اُسکی منکوحہ جورو یا مملوکہ باندی ہو بلکہ یہی ظاہر ہو ف— کیونکہ مسلمان کے حال سے گمان یہی ہو کہ وہ حلال کے سواے حرام کاری نہین کریگا۔ وان اقر بذلك حد۔ اور اگر اس مرد نے خود اقرار کر دیا کہ اُسنے زنا کیا ہو تو حد مارا جائیگا۔ لانه لا يخفى عليه امته او امرأته۔ کیونکہ اُسپر خود اپنی باندی یا زوجہ مخفی نہین ہوسکتی ہو۔ وان شهد اثنان انه زنى بفلانة فاستكرهها واخران انها طاوعته درئ الحد عنهما جميعا عند ابي حنيفة رح وهو قول زفر رح وقالا يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على الموجب وتفرد احدهما بزيادة جناية وهو الاكراه بخلاف جانبها لان طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهما وله انه اختلف المشهود عليه لان الزنا فعل واحد يقوم بهما ولان شاهدي الطواعية صارا قاذفين لها وانما يسقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط احصانها فصارا خصمين في ذلك۔ اگر دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ اس مرد نے فلانہ عورت سے بجبر زنا کیا ہو اور دوسرے دو گواہون نے یہ گواہی دی کہ وہ عورت اس سے راضی تھی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مرد وعورت دونون سے حد دور کیجائیگی اور یہی زفر کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ فقط مرد کو حد ماری جائیگی کیونکہ دونون فریق گواہون کے مرد پر حد واجب ہونے کے واسطے متحد ہین اور تنہا ایک فریق نے جرم اکراہ زیادہ کرنے کی گواہی دی اور عورت کی جانب یہ بات نہین ہو کیونکہ اُسکا رضامند ہونا اُسپر حد واجب ہونے کے واسطے شرط ہو اور یہ ثابت نہین ہوا کیونکہ دونون فریق مختلف ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جس چیز کی گواہی دی اُسمین دونون نے اختلاف کیا کیونکہ زنا ایک فعل ہو جو مرد وعورت دونون کے ساتھ قائم ہوتا ہو تو یہی ایک فعل برضامندی اور باکراہ دونون طرح نہین ہوسکتا

اور اس وجہ سے کہ زنا مستی کے دونوں گواہ ان دونوں کے حق میں تہمت لگانے والے ہوگئے ہیں کیونکہ زنا میں چار گواہ شرط ہیں جب کم ہوئے تو زنا ثبوت نہوگا تو ان دونوں کا قول مرد و عورت دونوں کے حق میں تہمت ہوگیا) اور بجبر زنا کی گواہی دینے والے دو گواہ سے بھی مرد و عورت سے حد ساقط ہے کیونکہ عورت کا مجبوری زنا کرانا اُسکے محصنہ ہونے کو ساقط کرتا ہے کیونکہ زنا پایا گیا گرگناہ نہین ہوا تو یہ دونوں گواہ بھی تہمت رکھنے والے خصوم ہوگئے۔ وان شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة درئ الحد عنهما لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان ولم تتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولا يحد الشهود خلافا لزفر لشبهة الاتحاد نظرا الى اتحاد الصورة والمرأة - اور اگر دو گواہوں نے ایک مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک عورت سے کوفہ میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے اسی عورت سے بصرہ میں یعنی کہا یعنی ایکسہی وقت ذکر کیا حالانکہ دونوں جگہ میں بہت فاصلہ ہے تو مرد و عورت دونوں سے حد دور کیجائیگی کیونکہ فعل زنا جسکی گواہی دی ہے وہ جگہ مختلف ہونے سے بدل گیا اور ہر جگہ کے فعل پر گواہی کا نصاب پورا نہین ہے یعنی کسی جگہ کے واسطے پورے چار گواہ نہین ہین اور گواہون کو بھی تہمت کی حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اتحاد کا شبہہ بنظر اتحاد صورت و عورت کے موجود ہے اور اسمین زفر کا خلاف ہے۔ وان اختلفوا في بيت واحد حد الرجل والمرأة معناه ان يشهد كل اثنين على الزنا في زاوية وهذا استحسان والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى بالاضطراب او لان الواقع في وسط البيت فيحسبه من في المقدم في المقدم ومن في المؤخر في المؤخر فيشهد بحسب ما عنده - اور اگر گواہون نے ایک کوٹھری میں ایسا اختلاف کیا تو مرد و عورت دونوں کو حد ماری جائیگی اور اسکے معنی یہ ہین کہ دو گواہ گواہی دین کہ اس کونے میں زنا کیا اور دوسرے دو گواہ گواہی دین کہ اس دوسرے کونے میں زنا کیا اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ حد نہ ماری جائے کیونکہ جگہ میں درحقیقت اختلاف ہے اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دونو کو متفق کرنا ممکن ہے بایں طور کہ فعل کی ابتدا ایک کونے میں ہوئی ہو اور اضطرابی حرکت کی وجہ سے جاکر دوسرے کونے میں ختم ہوا ہو یا بایں طور کہ کوٹھری کے بیچ میں یہ فعل واقع ہوا تو جسنے آگے سے دیکھا اُسنے آگے کے کونے میں خیال کیا اور جسنے پیچھے سے دیکھا اسنے پچھلے کونے میں خیال کیا پس ہر ایک نے اپنے خیال کے موافق گواہی دی۔ وان شهد اربعة انه زنى بامرأة بالنخيلة عند طلوع الشمس واربعة انه زنى بها طلوع الشمس بدير هند درئ الحد عنهم جميعا اما عنهما فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين من غير عين واما عن الشهود فلاحتمال صدق كل فريق - اگر چار گواہون نے ایک مرد پر گواہی دی کہ اسنے فلان عورت سے موضع نخیلہ میں طلوع آفتاب کے وقت زنا کیا اور دوسرے چار گواہون نے گواہی دی کہ اسنے اسی عورت کے ساتھ طلوع آفتاب کے وقت موضع دیر ہند میں زنا کیا تو مرد و عورت دونوں سے اور دونوں فریق گواہون سے سب سے حد دور کیجائیگی پس مرد و عورت سے اسواسطے دور ہوگی کہ ہمکو دونوں فریق گواہون میں سے ایک فریق بغیر تعیین کا دروغ یقینا معلوم ہے اور کسی فریق گواہ پر بھی حد قذف جاری نہین ہوسکتی کیونکہ ہر فریق میں صدق کا احتمال ہے۔ وان شهد اربعة على امرأة بالزنا وهي بكر درئ الحد عنها وعنهم لان الزنا لا يتحقق مع بقاء البكارة ومعنى المسألة ان النساء نظرن اليها فقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه فلهذا سقط الحد عنها ولا يجب عليهم - اور اگر چار گواہون نے ایک عورت پر زنا کی گواہی دی حالانکہ وہ باکرہ موجود ہے تو عورت اور گواہون سب سے حد دور کیجائیگی کیونکہ بکارت باقی ہونے کے ساتھ زنا نہین ہوسکتا ہے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ عورتوں نے اس عورت کو دیکھکر کہا کہ یہ باکرہ ہے اور حد دور کرنے کے واسطے عورتون کی گواہی حجت ہے مگر حد واجب ہونے میں حجت نہین ہے لہذا اس عورت اور مرد سے ساقط ہوگئی اور گواہوں پر حد قذف واجب نہوئی۔ وان شهد اربعة على رجل بالزنا وهم عميان او محدودون في قذف او احدهم عبد

Marfat.com

ومحدود فی قذف فانہم یحدون ولا یحد المشہود علیہ لانہ لا یثبت بشہادتہم المال فکیف یثبت الحد وہم لیسوا
من اہل اداء الشہادۃ والعبد لیس باہل للتحمل والاداء فلم یثبت شبہۃ الزنا لان الزنا یثبت بالاداء
اور اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی حالانکہ یہ گواہ اندھے ہیں یا کبھی انکو جرم تہمت لگانے کی حد قذف ماری گئی ہے
یا ان میں کوئی ایک غلام ہے یا حد قذف مارا گیا ہے تو ان گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی (بشرطیکہ جس پر زنا کی گواہی دی ہے وہ دعویٰ
کرے۔ ع) اور جس شخص پر انہوں نے زنا کی گواہی دی اسکو حد زنا نہیں ماری جائیگی کیونکہ ایسے گواہوں کی گواہی سے مال
نہیں ثابت ہوتا ہے تو حد کیونکر ثابت ہوگی حالانکہ یہ لوگ گواہی ادا کرنے کے لائق نہیں ہیں اور غلام کو گواہ ہونے اور ادا کرنے کسی
کی لیاقت نہیں ہے تو زنا کا شبہہ بھی ثابت نہوا کیونکہ زنا ثابت ہونا گواہی ادا کرنے سے ہوتا ہے ف اور معلوم ہو چکا کہ جنہیں
کسی کا گواہی ادا کرنا جائز نہیں تو انکا قول گواہی نہوا بلکہ تہمت ہوا لہذا تہمت کی حد میں ہر ایک کو (۸۰) کوڑے مارے جائینگے
وان شہدوا بذلک وہم فساق او ظہر انہم فساق لم یحدوا لان الفاسق من اہل الاداء والتحمل وان کان
فی ادائہ نوع قصور لتہمۃ الفسق ولہذا لو قضی القاضی بشہادۃ فاسق ینفذ عندنا فیثبت بشہادتہم شبہۃ
الزنا وباعتبار قصور فی الاداء لتہمۃ الفسق یثبت شبہۃ عدم الزنا فلہذا امتنع الحدان وسیاتی فیہ خلاف
الشافعی رح بناء علی اصلہ ان الفاسق لیس من اہل الشہادۃ فہو کالعبد عندہ۔ اور اگر گواہوں نے زنا کی گواہی دی
درحالیکہ وے فاسق ہیں یا بعد گواہی کے ثابت ہوا کہ یہ لوگ فاسق ہیں تو انکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ فاسق میں یہ لیاقت ہے کہ گواہی
ادا کرے اگرچہ انکے ادا کرنے میں بوجہ عیب فسق کے ایک طرح کا قصور ہے لہذا اگر فاسق کی گواہی پر قاضی نے حکم دیدیا تو ہمارے
نزدیک نافذ ہو جائیگا پس ان فاسقوں کی گواہی سے زنا کا شبہہ پیدا ہو جائیگا اور چونکہ فسق کے عیب سے گواہی ادا کرنے
میں قصور ہے تو یہ بھی شبہہ پیدا ہوگا کہ مشہود علیہ نے زنا نہیں کیا لہذا دونوں پر حد واجب نہوگی اور اسمیں امام شافعی کا اختلاف
عنقریب آتا ہے اس بناء پر کہ شافعی کے نزدیک فاسق لائق گواہی نہیں ہے پس انکے نزدیک فاسق مثل غلام کے ہے ف
پھر ان فاسقوں سے حد قذف جبھی ساقط ہوگی کہ چار گواہ یا زیادہ ہوں۔ وان نقص عدد الشہود عن اربعۃ حدوا لانہم
قذفۃ اذ لاحسبۃ عند نقصان العدد وخروج الشہادۃ عن القذف باعتبارہا۔ اور اگر گواہوں کا شمار چار سے
کم ہو تو سبکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں اسواسطے کہ شمار کم ہونے کی صورت میں شرعی ثواب
کے لیے گواہی نہیں ہو سکتی اور اس گواہی کا بہتان سے خارج ہونا اسی لحاظ سے تھا کہ وہ شرعی گواہی ہے۔ وان شہد
اربعۃ علی رجل بالزنا فضرب بشہادتہم ثم وجد احدہم عبدا او محدودا فی قذف فانہم یحدون لانہم قذفۃ
اذ الشہود ثلثۃ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس انکی گواہی پر اسکو حد ماری گئی پھر ان چاروں
میں سے ایک گواہ غلام نکلا یا وہ کبھی تہمت لگانے میں حد مارا گیا ہے تو ان سبکو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ لوگ بہتان لگانے والے ہیں
جبکہ تین ہی رہگئے۔ ولیس علیہم ولا علی بیت المال ارش الضرب وان رجم فدیتہ علی بیت المال وہذا عند ابی حنیفۃ رح
وقالا ارش الضرب ایضا علی بیت المال قال العبد الضعیف عصمہ اللہ معناہ اذا کان جرحہ وعلی ہذا الخلاف
اذا مات من الضرب وعلی ہذا اذا رجع الشہود لا یضمنون عندہ وعندہما یضمنون لہما ان الواجب بشہادتہم
مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح خارج عن الوسع فینتظم الجارح وغیرہ فیضاف الی شہادتہم فیضمنون
بالرجوع وعند عدم الرجوع یجب علی بیت المال لانہ ینتقل فعل الجلاد الی القاضی وہو عامل للمسلمین فتجب الغرامۃ
فی مالہم فصار کالرجم والقصاص ولابی حنیفۃ رح ان الواجب ہو الجلد وہو ضرب مولم غیر جارح ولا مہلک فلا یقع
جارحا ظاہرا الا لمعنی فی الضارب وہو قلۃ ہدایتہ فاقتصر علیہ الا انہ لا یجب علیہ الضمان فی الصحیح کیلا یمتنع الناس

عن الاقامۃ مخالفۃ الغرامۃ - پھر اگر مشہود علیہ کو درے مارے گئے ہون جس سے وہ مجروح ہو تو زخم کا جرمانہ ان گواہون پر نہوگا اور بیت المال پر بھی نہوگا اور اگر وہ سنگسار کرکے مارڈالاگیا ہو تو اُسکی دیت بیت المال پر ہوگی اور یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہی (بلکہ رجم کی صورت مین سبکا اتفاق ہی) اور درے مارے جانے کی صورت مین بھی صاحبین نے کہا کہ چوٹ کا معاوضہ بیت المال پر ہوگا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحبین کا یہ قول اسوقت ہی کہ درے سے صرف چوٹ نہین بلکہ زخم آ گئے ہون اور اسی طرح اگر درون کی مار سے وہ مرگیا تو بھی یہی اختلاف ہی یعنے امام کے نزدیک کسی پر کچھ لازم نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک اسکی دیت بیت المال پر ہی وعلی ہذا اگر گواہون نے رجوع کیا یعنی اپنی گواہی سے پھر گئے تو امام کے نزدیک ضامن نہونگے اور صاحبین کے نزدیک ضامن ہونگے یعنی زخم کا جرمانہ دینا اور اگر اس سے مرگیا تو دیت دین اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ان گواہون کی گواہی سے ایسے درون کی مار واجب ہوئی خواہ کسی طرح واقع ہو کیونکہ زخم سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہی تو یہ مار زخمی کرنے والی مار کو بھی شامل ہی تو زخمی ہونا یا زخم سے مرجانا انھین کی گواہی کی طرف منسوب ہوگا پس گواہی سے پھر جانے کے وقت ضامن ہونگے اور اگر گواہی سے نہین پھرے تو یہ ضمانت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ درے مارنے والے کا فعل منتقل ہوکر قاضی کی طرف آئیگا اور قاضی کا فعل تمام مسلمانون کے واسطے ہی تو اسکا تاوان تمام مسلمانون کے مال مین واجب ہوا یعنی بیت المال مین واجب ہوا تو درون کی یہ حالت بھی مثل رجم و قصاص کے ہوگئی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ انکی گواہی سے فقط درے مارنا واجب ہوا اور وہ صرف ایذا دینے والی چوٹ ہی جو زخمی کرنے والی مہلک نہین ہی تو بظاہر یہ ضرب زخم کرنے والی نہوگی مگر جبکہ مارنے والون کی طرف سے کوئی حرکت پائی جاوے یعنی اُسکو مارنے کا ڈھنگ اچھی طرح نہو تو یہ قصور صرف مارنے والے تک رہیگا اور گواہون پر نہ آویگا لیکن مارنے والے پر بھی ضمان واجب نہوگی یہی صحیح قول ہی تاکہ تاوان کے خوف سے لوگ حد مارنے سے انکار نکرین - وان شہد اربعۃ علی شہادۃ اربعۃ علی رجل بالزنا لم یحد لما فیہا من زیادۃ الشبہۃ ولا ضرورۃ الی تحملہا - اور اگر چار گواہون نے دوسرے چار گواہون کی گواہی پر جو ایک مرد پر زنا کرنے کی بابت ہی گواہی دی تو مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین زیادہ شبہہ ہی اور اسکو برداشت کرنے کی کوئی ضرورت نہین ہی ف - اسکی صورت یہ ہی کہ ایک مرد پر زنا کرنے کے چار گواہ تھے اون گواہون نے اپنی گواہی پر دوسرے چار مردون کو گواہ کیا پس ان چارون نے اپنے اصل گواہون کی گواہی پر اُس مرد کے زنا کرنے کی گواہی دی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اسمین یہ شبہہ ہی کہ اصل گواہون کی گواہی نہین معلوم کس عبارت سے تھی شاید کہ وہ رد کرنے کے قابل ہو اور بر تقدیر اسکے کہ وہ صحیح ہو تو یہ احتمال ہی کہ شاید فرعی گواہون نے کچھ کم و بیش کردیا ہو پس اسمین شبہہ پر شبہہ پیدا ہوگیا اور ایسی گواہی اُٹھانے کی کوئی ضرورت نہین ہی تو رد کردی جائیگی اور جب انکی گواہی رد ہوئی تو انکی اصل گواہون کی بھی گواہی رد ہوگئی - فان جاء الاولون فشہدوا علی المعاینۃ فی ذلک المکان لم یحد ایضاً معناہ شہدوا علی ذلک الزنا بعینہ لان شہادتہم قد ردت من وجہ برد شہادۃ الفروع فی عین ہذہ الحادثۃ اذہم قائمون مقامہم فی الامر والتحمیل ولا یحد الشہود لان عددہم متکامل وامتناع الحد عن المشہود علیہ لنوع شبہۃ وہی کافیۃ لدرء الحد لا لایجابہ - پھر اگر پہلے چارون یعنی اصل گواہون نے اس مقام مین اپنے معاینہ کی گواہی دی تو بھی مشہود علیہ کو حد نہین ماری جائیگی اور اُس مقام کے معنی یہ ہین کہ بعینہ اسی زنا پر گواہی دی تو اسکی وجہ یہ ہی کہ ان اصل گواہون کی گواہی بھی ایک طور پر رد کردی گئی اسطرح کہ اسی حادثہ مین انکے فروع کی گواہی رد کی گئی کیونکہ گواہی کو اُٹھانے اور ادا کرنے مین انکے فروع انکے حکم سے انکے قائم مقام ہین پھر ان گواہون کو بھی حد قذف نہین ماری جائیگی نہ اصل کو اور نہ فروع کو کیونکہ انکا شمار پورا ہی اور جس شخص پر انھون نے گواہی دی اُس سے حد ساقط ہوتا ایک قسم شبہہ کی وجہ سے ہی اور یہ شبہہ اگر حد دور کرنے کو کافی ہی مگر گواہون پر حد قذف واجب ہونے کو کافی نہین ہی - واذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فرجم فکلما رجع واحد حد الراجع وحدہ وغرم ربع الدیۃ اما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق فیکون

الفائت بشہادۃ الراجع ربع الحق وقال الشافعی رح یجب القتل دون المال بناء علی اصلہ فی شہود القصاص و
ستبینہ فی الدیات ان شاء اللہ تعالےٰ واما الحد فمذہب علمائنا الثلثۃ رح وقال زفر رح لا یحد لانہ ان کان الراجم
قاذف حی فقد بطل بالموت وان کان قاذف میت فہو مرجوم بحکم القاضی فیورث ذالک شبہۃ ولنا ان الشہادۃ
انما تنقلب قذفا بالرجوع لان بہ تنفسخ شہادتہ فجعل للحال قذفا للمیت وقد انفسخت الحجۃ فینفسخ ما ینبنی علیہ وہو القضاء
فی حقہ فلا یورث الشبہۃ بخلاف ما اذا قذفہ غیرہ لانہ غیر محصن فی حق غیرہ لقیام القضاء فی حقہ۔ اگر چار
گواہوں نے ایک مرد محصن پر زنا کی گواہی دی پس وہ سنگسار کیا گیا پھر ہر بار جب کوئی گواہ اپنی گواہی سے پھرے تو اسکو حد قذف
ماری جائیگی اور چوتھائی دیت کا ضامن ہوگا پس ضمان کی یہ وجہ ہے کہ جو کوئی گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے یعنی تین گواہ تو انکے حق
تین چوتھائی حق رہا تو ایک پھر جانے والے کی وجہ سے ایک چوتھائی حق گیا اور امام شافعی نے کہا کہ جو گواہ اپنی گواہی سے پھرا اس پر
مال واجب نہوگا بلکہ اسکا قتل کرنا واجب ہوگا یہ بنا بر انکی اصل کے جو قصاص کے گواہوں میں ہے یعنی اگر بعد قصاص کے گواہ
اپنی گواہی سے پھرے تو امام شافعی کے نزدیک قتل کیا جاتا ہے اسی طرح اگر بعد رجم کے گواہی سے پھرا تو قتل کیا جائیگا اور ہم
اسکو باب دیات میں انشاء اللہ تعالےٰ بیان کرینگے (لیکن شیخ مصنف نے یہ وعدہ پورا نہیں کیا ع م) اور پھرنے والے
گواہ کو حد مارنا امام ابوحنیفہ و صاحبین کا قول ہے اور زفر نے کہا کہ اسکو حد بھی نہیں ماری جائیگی کیونکہ اگر پھرنے والے گواہ نے
زندہ کو زنا کی تہمت دی تھی تو اسکے رجم ہو جانے کے بعد حد قذف باطل ہو گئی اور اگر اسکے مرنے کے بعد تہمت دی تو وہ قاضی کے
حکم سے رجم کیا گیا ہے تو اس سے شبہہ پیدا ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہی بدل کر زنا کی تہمت اسوقت ہو جاتی ہے جب اسنے
گواہی سے رجوع کیا کیونکہ اسی رجوع سے اسکی گواہی فسخ ہو جاتی ہے تو فی الحال میت کو زنا کا بہتان لگانا ٹھہرائی جائیگی اور ثبوت
زنا کی حجت ٹوٹ گئی تو جو امر اس حجت پر مبنی تھا وہ بھی ٹوٹ گیا یعنے اسکے حق میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ گئی تو اس سے شبہہ پیدا
نہوگا بخلاف اسکے اگر مرجوم کو کسی دوسرے نے تہمت دی تو اسکو حد قذف نہیں ماری جائیگی کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں محصن
نہیں ہے کیونکہ اسکے لحاظ سے حکم قاضی برابر قائم ہے ف۔ امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو حد قذف ماری جانا اسوقت ہوگا کہ
اسنے محصن کو زندگی میں زنا کی تہمت دی ہو اور یہاں جبکہ گواہی دی وہ سنگسار ہوگیا پھر جب گواہی سے پھرا تو اسکی گواہی
بدل کر زنا کی تہمت نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ اگر مرجوم کی زندگی میں قذف ٹھہراؤ تو اسکے مرنے سے حد قذف مٹ گئی کیونکہ حد قذف
میراث نہیں ہو سکتی ہے اور اگر اسکے رجم ہو جانے کے بعد قذف ٹھہراؤ تو وہ قاضی کے حکم سے رجم کیا گیا تو زناکار کو زانی کہنا کچھ تہمت
نہیں ہے لیکن جب اس گواہ کے پھرنے سے زنا ثبوت نہیں ہوا تو حقیقۃً زانی نہوا مگر حکم قاضی کی وجہ سے ایک شبہہ ضرور پیدا ہوگیا
پس گواہ سے حد قذف بھی ساقط ہو گئی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم رجم پوری گواہی پر تھا اور جب ایک گواہی ٹوٹی تو جس
گواہ کے حق میں حکم قاضی بھی ٹوٹ گیا تو گواہ بنظر اپنے زعم کے ایسے شخص کو قذف کرنے والا ہوا جسکی نسبت قاضی کا حکم رجم باطل ہے
تو کچھ شبہہ نہیں ہوگا کہ اسنے بےعیب محصن کو زنا کی تہمت لگائی ہاں اگر گواہ کے سوائے کوئی دوسرا اسکو زنا کی تہمت لگادے
تو قاضی کا حکم اسکے حق میں قائم ہے تو حد قذف نہوگی۔ م۔ فان لم یحد المشہود علیہ حتی رجع واحد منہم حدوا جمیعا وسقط الحد
عن المشہود علیہ فقال محمد رح حد الراجع خاصۃ لان الشہادۃ تاکدت بالقضاء فلا ینفسخ الا فی حق الراجع کما اذا رجع
بعد الامضاء ولہما ان الامضاء من القضاء فصار کما اذا رجع واحد منہم قبل القضاء ولہذا سقط الحد عن المشہود علیہ
ولو رجع واحد منہم قبل القضاء حدوا جمیعا وقال زفر رح یحد الراجع خاصۃ لانہ لا یصدق علی غیرہ ولنا ان کلامہم قذف
فی الاصل وانما یصیر شہادۃ باتصال القضاء بہ فاذا لم یتصل بقی قذفا فیحدون۔ اور اگر مشہود علیہ کو ابھی تک حد
نہیں ماری گئی تھی کہ گواہوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو ان سب گواہوں کو حد قذف ماری جائیگی اور مشہود علیہ سے حد قذف ساقط

Marfat.com

ساقط ہو جائیگی اور امام محمد نے فرمایا فقط رجوع کرنے والے گواہ کو حد ماری جائیگی اسواسطے کہ حکم قضاء کے ساتھ ہیں گواہی مضبوط ہو گئی تو گواہی فسخ نہو گی مگر اُسی کے حق میں جسنے گواہی سے رجوع کیا ہے جیسے مشہود علیہ کو حد ماری جانے کے بعد کسی گواہ نے رجوع کیا ہو تو فقط اُسی کو حد قذف ماری جاتی ہے اور امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مشہود علیہ کو حد مارنا بمنزلہ حکم قضاء کے ہے تو ایسا ہو گیا جیسے حکم قضاء سے پہلے کسی نے رجوع کیا اور اسی وجہ سے مشہود علیہ سے حد ساقط ہو گئی اور اگر حکم قاضی سے پہلے گواہوں میں سے کسی گواہ نے رجوع کی تو ان سبکو حد ماری جائیگی اور امام زفر نے فرمایا کہ فقط رجوع کرنے والے کو حد ماری جائیگی کیونکہ اسکے قول کی تصدیق دوسرے گواہوں پر نہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کا کلام اصل میں بہتان ہے اور وہ گواہی جب ہی ہو جاتا ہے کہ اُسکے ساتھ حکم قاضی متصل ہو پھر جب حکم قاضی کا اتصال نہ رہا تو وہ بہتان باقی رہا پس سبکو حد ماری جائیگی۔ فان کانوا خمسۃ فرجع احدہم فلا شئی علیہم لانہ بقی من یبقی بشہادتہ کل الحق وہو شہادۃ الاربع۔ اور اگر اس مقدمہ میں پانچ گواہ ہوں پھر ایک اپنی گواہی سے پھر گیا تو کسیر کچھ لازم نہوگا کیونکہ باقی چار گواہوں کی گواہی سے پورا حق ثابت ہے۔ فان رجع اٰخر حدا وغرما ربع الدیۃ اما الحد فلما ذکرنا واما الغرامۃ فلانہ بقی من یبقی بشہادتہ ثلثۃ ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقی لا رجوع من رجع علی ما عرف۔ پھر اگر ایک دوسرے گواہ نے رجوع کیا تو ان دونوں کو حد قذف ماری جائیگی اور یہ دونوں چوتھائی دیت کے ضامن ہونگے پس حد تو اُسی وجہ سے واجب ہوگی جو ہمنے بیان کی (یعنے جب پانچ میں سے دو گواہ نے رجوع کیا تو ان سب کا قول تہمت ہو گیا کیونکہ حکم قاضی کے لائق نہیں ہے جو شہادت قرار پاوے) اور رہا چہارم کا ضامن ہونا تو یہ اسوجہ سے ہے کہ باقیوں کی گواہی پر تین چوتھائی حق رہ گیا اور جو گواہ اپنی گواہی پر باقی رہے اُسکا باقی رہنا معتبر ہوتا ہے اور جو پھر گیا اُسکا پھرنا معتبر نہیں ہے جیسا کہ کتاب الشہادات میں مذکور ہے۔ وان شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فزکوا فرجم فاذا الشہود مجوس او عبید فالدیۃ علی المزکین عند ابی حنیفۃ رح معناہ اذا رجعوا عن التزکیۃ وقال ابو یوسف ومحمد رح علی بیت المال وقیل ہذا اذا قالوا تعمدنا التزکیۃ مع علمنا بحالہم لہما انہم اثنوا علی الشہود خیرا فصار کما اذا اثنوا علی المشہود علیہ خیرا بان شہدوا علی احصانہ ولہ ان الشہادۃ انما تصیر حجۃ عاملۃ بالتزکیۃ فکانت التزکیۃ فی معنی علۃ العلۃ فیضاف الحکم الیہا بخلاف شہود الاحصان لانہ محض الشرط ولا فرق بینما اذا شہدوا بلفظۃ الشہادۃ او اخبروا وہذا اذا اخبروا بالحریۃ والاسلام اما اذا قالوا ہم عدول وظہروا عبیدا لا یضمنون لان العبد قد یکون عدلا۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پھر مزکین نے انکو عادل بتلایا یعنے جن لوگوں سے گواہ کی عدالت پوچھی جاتی ہے اُنھوں نے بیان کیا کہ یہ عادل ہیں پس اُسکو رجم کر دیا گیا پھر یہ گواہ مجوس یا غلام نکلے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک مرجوم کی دیت انھیں لوگوں پر ہو گی جنھوں نے گواہوں کو عادل بتلایا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ اُنھوں نے گواہوں کو عادل بیان کرنے سے رجوع کر لیا۔ اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرجوم کی دیت بیت المال پر ہو گی اور بعض نے فرمایا کہ یہ حکم اُسوقت ہے کہ جب مزکین نے کہا کہ ہمنے گواہوں کا حال جانکر عمداً انکو عادل کہا تھا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مزکین نے گواہوں کی تعریف عدالت بیان کی تو ایسا ہو گیا جیسے مزکین نے مشہود علیہ کی بھلائی بیان کی مثلاً کہا کہ یہ شخص محصن ہے اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی جب ہی حجت کار آمد ہو جائیگی کہ مزکین گواہوں کا عادل ہونا بیان کریں پس عدالت بیان کرنا گویا علت کی علت ہے تو حکم اسی کی جانب منسوب ہوگا بر خلاف احصان کے گواہوں کے کیونکہ احصان محض شرط ہے یعنے حکم کی نسبت اپنی علت کی طرف ہوتی ہے اور محض شرط کی جانب نہیں ہوتی پھر اگر مزکین نے بلفظ شہادت بیان کیا ہو یا بلفظ خبر بیان کیا ہو کچھ فرق نہیں ہے (یعنے اگر مزکین نے کہا کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ یہ گواہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں یا یوں کہا کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ آزاد مسلمان عادل ہیں تو دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں ہے حتی کہ اگر وہ مجوس یا غلام نکلیں تو مزکین ضامن ہونگے) پھر ضامن ہونا جب ہی

ہو کہ مزکین نے اُنکے آزاد و مسلمان ہونے کی خبر دی ہو اور اگر اُنھوں نے فقط یہ کہا کہ یہ گواہ عادل ہیں پھر وے غلام نکلے تو مزکین ضامن نہونگے کیونکہ غلام بھی عادل ہوا کرتا ہے۔ ولا ضمان علی الشہود لانہ لم یقع کلامہم شہادۃ ولا یحدون حد القذف لانہم قذفوا حیا وقد مات فلا یورث عنہ۔ اور گواہوں پر ضمان نہیں ہوگی کیونکہ اُنکا کلام کچھ شہادت نہیں ہوگیا یعنی جب حکم قاضی باطل ٹھہرا تو اُنکا کلام بھی گواہی نہوا بلکہ قذف ہوگیا ولیکن اُنکو حد قذف اسواسطے نہیں ماری جائیگی کہ اُنھوں نے ایک زندہ کو زنا کی تہمت لگائی تھی پھر وہ مرگیا تو حد قذف اُس سے میراث نہیں چھوڑے گی۔ واذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فامر القاضی برجمہ فضرب رجل عنقہ ثم وجد الشہود عبیدا فعلی القاتل الدیۃ وفی القیاس یجب القصاص لانہ قتل نفسا معصومۃ بغیر حق وجہ الاستحسان ان القضاء صحیح ظاہرا وقت القتل فاورث شبہۃ بخلاف ما اذا قتلہ قبل القضاء لان الشہادۃ لم تصر حجۃ بعد ولانہ ظنہ مباح الدم معتمدا علی دلیل مبیح فصار کما اذا ظنہ حربیا وعلیہ علامتہم و یجب الدیۃ فی مالہ لانہ عمد والعواقل لا تعقل العمد ویجب ذلک فی ثلث سنین لانہ وجب بنفس القتل۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس قاضی نے اُسکے رجم کا حکم دیا پھر ایک شخص نے اُسکی گردن ماردی پھر یہ گواہ غلام نکلے تو گردن مارنے والے پر استحساناً دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ قصاص واجب ہو کیونکہ اُسنے بے قصور جان کو ناحق قتل کر ڈالا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے قتل کے وقت بظاہر حکم قضا صحیح ہے تو اُسنے قصاص میں شبہہ پیدا کردیا بخلاف اسکے اگر حکم قاضی سے پہلے اُسنے قتل کیا ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ گواہی ابھی تک کچھ حجت نہیں ہوئی ہے اور دوسری دلیل استحسان ہے کہ قاتل نے اُسکا خون مباح جانا باعتماد ایک دلیل کے جو مباح کرنے والی ہے تو ایسا ہوگیا کہ گویا قاتل نے اُسکو حربی گمان کیا درحالیکہ اُسپر حربیوں کی علامت بھی موجود ہے پھر یہ دیت اس قاتل کے مال پر واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور مددگار برادری قتل عمد کا تاوان نہیں اُٹھاتے پھر یہ دیت قاتل پر تین سال میں ادا کرنی واجب ہوگی کیونکہ یہ محض قتل سے واجب ہوئی ہے۔ وان رجم ثم وجدوا عبیدا فالدیۃ علی بیت المال لانہ امتثل امر الامام فنقل فعلہ الیہ ولو باشرہ بنفسہ یجب الدیۃ فی بیت المال لما ذکرنا کذا ہذا بخلاف ما اذا ضرب عنقہ لانہ لم یأتمر امرہ۔ اور اگر مشہود علیہ رجم کردیا گیا پھر یہ گواہ غلام ظاہر ہوئے تو اُسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی کیونکہ رجم کرنے میں حکم امام کی فرمانبرداری کی گئی تو رجم کرنے والوں کا فعل بجانب امام منتقل ہوا اور امام اگر خود رجم کرتا تو مرجوم کی دیت بیت المال میں واجب ہوتی اسی طرح یہاں ہوگا بخلاف اسکے اگر جلاد نے اُسکی گردن ماردی ہو تو یہ فعل بجانب امام منتقل نہوگا کیونکہ رجم کرنے والے نے حکم امام کی فرمانبرداری نہیں کی۔ واذا شہدوا علی رجل بالزنا وقالوا تعمدنا النظر قبلت شہادتہم لانہ یباح النظر لہم ضرورۃ تحمل الشہادۃ فاشبہ الطبیب والقابلۃ۔ اگر گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی اور بیان کیا کہ ہمنے عمداً زنا کرنے والوں کی شرمگاہوں کو دیکھا تو بھی اُنکی گواہی قبول ہوگی کیونکہ گواہی اُٹھانے کی ضرورت سے اُنکو نظر کرنا مباح ہے جیسے طبیب اور جنائی دائی کو دیکھنا جائز ہے ف۔ لیکن اگر اُنھوں نے کہا کہ ہمنے اپنے مزے کے واسطے عمداً دیکھا تو گواہی قبول نہوگی کیونکہ فاسق ہیں۔ الفتح۔ واذا شہد اربعۃ علی رجل بالزنا فانکر الاحصان ولہ امرأۃ قد ولدت منہ فانہ یرجم معناہ ان ینکر الدخول بعد وجود سائر الشرائط لان الحکم بثبوت النسب منہ حکم بالدخول علیہ ولہذا لو طلقہا یعقب الرجعۃ والاحصان یثبت بمثلہ۔ اگر چار گواہوں نے ایک مرد پر زنا کی گواہی دی پس اُسنے اپنے محصن ہونے سے انکار کیا حالانکہ اُسکی زوجہ ہے جو قبل زنا کے اُس سے بچہ جنی ہے تو اُسکو رجم کیا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ مشہود علیہ نے تمام شرائط احصان موجود ہونے کے بعد دخول واقع ہونے سے انکار کیا تھا تو بچہ کی وجہ سے انکار قبول نہوگا کیونکہ جب اس سے نسب ثابت ہونے کا حکم ہوا تو دخول واقع ہونے کا بھی حکم ہوا لہذا اگر اس عورت کو طلاق دی تو اسکے پیچھے رجعت کا اختیار ہے اور ایسی دلیل سے احصان ثابت ہوجائیگا۔ فان لم تکن ولدت منہ وشہد علیہ بالاحصان رجل

وامرأتان رحمہم خلافا لزفر والشافعی رح فالشافعی مر علے اصلہ ان شہادتہن غیر مقبولۃ فی غیر الاموال وزفر رح
یقول انہ شرط فی معنی العلۃ لان الجنایۃ تتغلظ عندہ فیضاف الحکم الیہ فاشبہ حقیقۃ العلۃ فلا تقبل شہادۃ النساء
فیہ فصار کما اذا شہد ذمیان علی ذمی زنی عبدہ المسلم انہ اعتقہ قبل الزنا فلا تقبل لما ذکرنا ولنا ان الاحصان
عبارۃ عن الخصال الحمیدۃ وانہا مانعۃ من الزنا علی ما ذکرنا فلا یکون فی معنی العلۃ وصار کما اذا شہدوا بہ فی
غیر ہذہ الحالۃ بخلاف ما ذکرہ لان العتق یثبت بشہادتہما وانما یثبت بسبق التاریخ وانہ ینکرہ المسلم او یتضرر بہ المسلم۔
پھر اگر اسکی زوجہ کی اُس سے اولاد دخول ہو بلکہ ایک مرد و دو عورتون نے اُسپر محصن ہونے کی گواہی دی تو رجم کیا جائیگا اسمین زفر و
شافعی کا اختلاف ہے پس شافعی کے نزدیک تو یہ اصل ہے کہ سوائے اموال کے کسی معاملہ مین عورتون کی گواہی مقبول نہین اور زفر کہتے
ہین کہ احصان جو شرط ہے وہ علت کے معنی مین ہے یعنے احصان گویا رجم کی علت ہے کیونکہ احصان ہونے کے ساتھ مین زنا زیادہ سخت
ہو جاتا ہے پس رجم کی نسبت اسی احصان کی طرف ہوتی ہے تو وہ حقیقی علت کے مشابہ ہو گیا تو جیسے زنا مین عورتون کی گواہی قبول نہین
ہے ویسے ہی احصان مین عورتون کی گواہی قبول نہوگی تو ایسا ہوگا جیسے کسی ذمی کے مسلمان غلام نے زنا کیا اور دو ذمیون نے اس
ذمی پر گواہی دی کہ اسنے اپنا یہ غلام قبل زنا کے آزاد کر دیا ہے تو گواہی قبول نہوگی بوجہ مذکورۂ بالا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ احصان
تو خصال حمیدہ کا نام ہے اور یہ پاکیزہ خصلتین اُسکو زنا سے روکتی ہین تو احصان یعنی علت نہوا اور ایسا ہوگا کہ جیسے ان گواہون نے
سوائے اس حالت کے گواہی دی (یعنے سوائے زنا کی حالت کے اگر ایک مرد و دو عورتون نے کسی مرد پر یہ گواہی دی کہ اسنے ایک
عورت سے نکاح کرکے اُس سے دخول کیا ہے تو گواہی قبول ہوتی اسی طرح یہان قبول ہوگی بخلاف مسئلہ غلام مسلم کے جو زفر نے ذکر کیا
کیونکہ وہان آزادی انھین دونون گواہون سے ثابت ہوگی ولیکن زنا سے پہلے آزاد ہونا اسواسطے ثابت نہوگا کہ وہ مسلمان اس سے
منکر ہوگا یا ضرر اٹھاویگا ف اور ضرر یہ کہ اُسپر پوری حد قائم کیجائیگی اور کافر کی جو گواہی مسلمان کے حق مین اسطرح واقع ہو
کہ مسلمان کو اُس سے ضرر پہونچے تو قبول نہین ہوتی ہے یا انکار کرے تو ثابت نہین ہوتی ہے۔ع۔ فان رجع شہود الاحصان
لا یضمنون عندنا خلافا لزفر وہو فرع ما تقدم۔ اور اگر احصان کے گواہون نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ضامن
نہونگے اور زفر کے نزدیک ضامن ہونگے اور یہ اختلاف سابق کی فرع ہے

باب حدّ الشرب

یہ باب نشہ شراب وغیرہ کے پینے کی حد مین ہے۔ ومن شرب الخمر فاخذ وریحہا موجودۃ او جاؤا بہ سکران فشہد الشہود
علیہ بذلک فعلیہ الحد وکذلک اذا اقر وریحہا موجودۃ لان جنایۃ الشرب قد ظہرت ولم یتقادم العہد والاصل فیہ
قولہ علیہ السلام ومن شرب الخمر فاجلدوہ فان عاد فاجلدوہ۔ جس شخص نے شراب پی یعنے خمر جو قرآن مین مذکور ہے پس
پکڑا گیا حالانکہ اسکی بدبو موجود ہے یا لوگ اُسکو نشہ کی حالت مین پکڑ لائے پھر گواہون نے اُسپر شراب پینے کی گواہی دی تو اُسپر شرابخواری کی
حد یعنے اسی درّے واجب ہونگے اور اسی طرح اگر اُسنے خود اقرار کر دیا حالانکہ بدبو موجود ہے تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ شرابخواری کا جرم ثابت
ہوا حالانکہ وقت مین دیر نہین ہوئی ہے (اور شراب خمر مین بیہوشی شرط نہین بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حد ماری جائیگی۔ ت د۔) اور اصل
اسمین یہ حدیث ہے کہ جو شراب خمر پیے اُسکو درّے مارو پھر اگر دوبارہ پیے پھر درّے مارو ف پھر اگر تیسری بار پیے پھر درّے مارو
پھر اگر چوتھی بار پیے تو اُسکو قتل کر دو۔ رواہ ابن حبان والحاکم والشافعی والدارمی وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ پس چوتھی بار کا
قتل کرنا اس امر پر محمول ہے کہ وہ اُسکی حرمت کا قائل نہو بلکہ حلال سمجھے چنانچہ ابن حبان کی روایت مین صحیح ہے اور اسی کے مانند
معاویہ سے مرفوع روایت ہے۔ رواہ احمد والاربعۃ اور حدیث ابوسعید بروایت ابن حبان وابن ابی شیبہ وحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہم

Marfat.com

ابو داود و نسائی اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں واقع ہی کہ ایک شخص لایا گیا جسنے چوتھی بار شراب پی تھی تو آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اُسکو حد ماری اور قتل نہیں فرمایا - رواہ النسائی والبزار - اور یہی حدیث قبیصہ بن ذویب میں مذکور ہی رواہ ابو داؤد
بالجملہ علمائے سلف و خلف نے اتفاق کیا ہی کہ چوتھی بار شراب پینے میں قتل نہ کیا جائیگا مگر جو شخص شراب کو حلال سمجھے تو بوجہ مرتد
ہونے کے قتل کیا جائیگا - پھر واضح ہو کہ شرابخواری کی حد مسلمان کو ماری جائیگی بشرطیکہ عاقل بالغ ہو اور گونگا نہو اور اپنی خوشی
سے بغیر مضطر ہونے کے شراب خمر کا ایک قطرہ بھی پیا ہو یا دوسری شرابوں میں سے جنکی حرمت پر فتوی ہی اسقدر پی کہ نشہ
ہو گیا ہو بشرطیکہ اسکے حرام ہونے کو جانتا ہو خواہ قرآن و حدیث سے یا اسطرح کہ وہ دار الاسلام میں موجود ہو تو وہ حد مارا جائیگا بشرطیکہ
دیر نہوئی ہو اور اسمیں دیر ہونے کی مقدار یہ ہی کہ اُسکی بدبو زائل ہو جائے ف ت و - میں کہتا ہوں کہ ایک قطرہ پینے سے بو آنا
مشکل ہی فافہم - م - فان اقر بعد ذهاب رائحتها لم يحد عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یحد وکذلک
اذا شهدوا علیه بعد ما ذهب ریحها عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد رح یحد فالتقادم یمنع قبول الشهادة
بالاتفاق غیر انه مقدر بالزمان عنده اعتبارا بحد الزنا وهذا لان التاخیر یتحقق بمضی الزمان والرائحة قد
تكون من غیره کما قیل شعر یقولون لی انکه شربت مدامة * فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا * وعندهما
یقدر بزوال الرائحة لقول ابن مسعود رضہ فیه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه ولان قیام الاثر من اقوی
دلالة علی الشرب وانما یصار الی التقدیر بالزمان عند تعذر اعتباره والتمییز بین الروائح ممکن للمستدل
وانما یشتبه علی الجهال واما الاقرار فالتقادم لا یبطله عند محمد رح کما فی حد الزنا علی ما مر تقریره وعندهما
لا یقام الحد الا عند قیام الرائحة لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضہ ولا اجماع الا برای ابن مسعود رضہ
وقد شرط قیام الرائحة - علی ما روینا - اور اگر بدبو جاتی رہنے کے بعد اُسنے اقرار کیا تو امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
حد نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی اسیطرح اگر گواہوں نے بدبو جانے کے بعد اُسپر گواہی دی تو بھی
امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہی کہ نہیں ماری جائیگی اور امام محمد نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی پس جاننا چاہیے کہ
دیر ہو جانے سے بالاتفاق گواہی قبول نہیں ہوتی ہی لیکن اتنا فرق ہی کہ امام محمد کے نزدیک دیر ہو جانے کا زمانہ بقیاس
حد زنا کے ایک ماہ ہی کیونکہ تاخیر تو زمانہ گذرنے سے ہوتی ہی اور بدبو سوائے شراب کے کسی دوسری چیز سے بھی ہوتی ہی جیسے
کسی شاعر نے کہا شعر مجھے کہتے ہیں تو نے پی ہی شراب * میں یہ کہتا ہوں بلکہ سیب ناب * اور امام ابوحنیفہ و
ابو یوسف کے نزدیک دیر کا اندازہ صرف بدبو زائل ہونے سے ہی اسلیئے کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں
فرمایا کہ اگر تم شراب کی بدبو پاؤ تو اُسکو درے مارو (رواہ اسحاق والطبرانی وعبد الرزاق وابو یعلی نحوہ ومعناہ فی الصحیحین)
اور اسلیئے کہ شراب کا اثر یعنی بدبو باقی ہونا شرابخواری پر سب سے قوی دلیل ہی اور زمانہ کے ساتھ اندازہ جبہی ہوگا کہ اسطرح
اندازہ ممکن نہو اور سیب و شراب وغیرہ کی بو میں امتیاز کرنا پہچان والے کو ممکن ہی اور اشتباہ صرف جاہلوں کو ہوتا ہی اب رہا
یہ کہ شرابخواری کا اقرار کیا تو اسمیں تاخیر ہو جانا امام محمد کے نزدیک صحیح باطل نہیں کرتا ہی جیسے حد زنا میں ہی چنانچہ اُسکی تقریر
اوپر گذری اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حد نہیں قائم کیجائیگی مگر جبہی کہ بدبو موجود ہو کیونکہ شرابخواری کی حد کا
ثبوت باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا ہی اور اجماع جبہی ہوگا کہ عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی راے شامل کیجاے اور
عبد اللہ ابن مسعود نے بدبو موجود ہونا شرط کیا ہی جیسا کہ ہمنے اوپر روایت کیا ف - واضح ہو کہ شیخ ابن الہمام نے حضرت
ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار سے بدبو موجود ہونے کی شرط میں کلام کیا چنانچہ خلاصہ روایات یہ ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ
عنہ نے ایک شخص سے شراب کی بدبو پاکر فرمایا کہ تو شراب پیتا اور قرآن الٰہی کو جھٹلاتا ہی پس اُسکو حد ماری - رواہ البخاری ومسلم

Marfat.com

اور دوسری روایت مین ہی کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کو نشہ کی حالت مین حضرت ابن مسعود کے پاس لایا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو سونگھو
پس لوگون نے سونگھکر بدبو پائی پس آپ نے اُسکو قید خانہ بھیجدیا دوسرے روز نکلوا کر اُسکو درے مارے حالانکہ اسکے اسناد مین
ایک راوی یحیٰی الجابر ہی جسمین بعض نے کچھ کلام کیا لیکن ترمذی نے توثیق کی اور دوسرا راوی ابو ماجد الحنفی کہا گیا کہ یہ مجہول ہی یعنی اسکا
حال معلوم نہین ہی چنانچہ ترمذی نے نقل کیا کہ یحیٰی الجابر سے پوچھا گیا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ ایک چڑیا تھی اُڑگئی لوگون
لوگون نے اسکے یہ معنی لیے کہ اُسکا حال کچھ معلوم نہین ہی ولیکن جواہر منیفہ مین مسند حارث سے بالاسناد نقل کیا کہ سفیان بن عیینہ
نے یحیٰی الجابر سے پوچھا کہ ابو ماجد کون شخص ہین تو فرمایا کہ مین سے ایک اعرابی ہمارے یہان آئے تھے اس بیان سے معلوم ہوتا ہی
کہ جو عبارت امام ترمذی نے نقل کی وہ بطور مدح ہی یعنے ایک بزرگ ہمارے یہان آگئے تھے وہ بہت جلد چلے گئے۔ فان اخذہ
الشہود وریحہا یوجد منہ او ہو سکران فذہبوا بہ من مصر الی مصر فیہ الامام فانقطع ذلک قبل ان ینتہوا بہ حد
فی قولہم جمیعا لان ہذا عذر کبعد المسافۃ فی حد الزنا والشاہد لایتہم بہ فی مثلہ ومن سکر من النبیذ حد لما روی
ان عمر رض اقام الحد علی اعرابی سکر من النبیذ وسنبین الکلام فی حد السکر ومقدار حدہ المستحق علیہ ان شاء
اللہ تعالےٰ۔ پھر اگر شرابی کو گواہون نے گرفتار کیا اور بوے شراب اُس سے پائی جاتی ہی یا وہ نشہ مین ہی پھر اُسکو اس
شہر سے لیکر دوسرے شہر مین چلے جہان امام ہی پھر امام تک پہونچنے سے پہلے اُسکے منھ کی بدبو جاتی رہے تو بالاتفاق سب امامون
کے قول مین حد ماری جائیگی کیونکہ یہ ایک عذر ہی جیسے حد زنا مین بوجہ دوری مسافت کے گواہی دینے مین دیر ہوگئی اور
گواہ کو ایسی صورت مین متہم نہین کرتے ہین۔ اور جو شخص نبیذ پینے سے نشہ مین ہوجائے اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ دار قطنی نے
اپنی سنن مین روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک اعرابی کو حد ماری جو نبیذ سے نشہ مین تھا اور ہم نشہ کی حد اور
مستحق علیہ حد کی مقدار انشاء اللہ تعالےٰ بیان کرینگے۔ ولا حد علی من وجد منہ رائحۃ الخمر او تقیاہا لان الرائحۃ
محتملۃ وکذا الشرب قد یقع عن اکراہ او اضطرار فلا یحد السکران حتی یعلم انہ سکر من النبیذ وشربہ طوعا لان السکر
من المباح لا یوجب الحد کالبنج ولبن الرماک وکذا شرب المکرہ لا یوجب الحد۔ اور اگر گواہون نے اسکو شراب
پیتے نہ دیکھا ولیکن اس سے شراب کی بو پائی گئی یا اُسنے شراب قے کردی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ بدبو مین احتمال ہی (یعنی
شراب کی بو ہو یا کسی دوسری چیز کی ہو۔) اور اسی طرح پینا بھی کبھی بوجہ مجبوری کے یا پیاس وغیرہ سے مضطر ہونے کے واقع ہوتا ہی
تو نشہ والے مست کو حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ یہ بات معلوم ہوجاے کہ یہ شخص نبیذہی سے نشہ مین ہوا اور اسنے اُسکو
خوشی سے پیا ہی کیونکہ مباح سے نشہ مین ہونا حد کو واجب نہین کرتا ہی جیسے خراسانی اجوائن یا گھوڑی کے دودھ سے نشہ مین
ہوگیا اور اسی طرح جو شخص مجبور کرکے پلا یا گیا اُسپر حد واجب نہین ہی۔ ولا یحد حتی یزول عنہ السکر تحصیلا للمقصود الانزجار
پھر مست کو ابھی حد نہین ماری جائیگی یہانتک کہ اُس سے نشہ زائل ہوجاے تاکہ مار کا جو مقصود ہی وہ حاصل ہو یعنی آیندہ
کے لیے وہ زجر قبول کرے۔ وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا لاجماع الصحابۃ رض یفرق علی بدنہ کما فی حد الزنا
علی ما مر ثم یجرد فی المشہور من الروایۃ وعن محمد رح انہ لا یجرد اظہارا للتخفیف لانہ لم یرد بہ نص ووجہ المشہور انا
اظہرنا التخفیف مرۃ فلا یعتبر ثانیا۔ اور حد خمر اور حد نشہ آزاد آدمی کے واسطے اسی درے ہین کیونکہ اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم
نے اجماع کیا ہی یہ کوڑے اُسکے بدن پر متفرق مارے جائین جیسا حد زنا مین ہوتا ہی چنانچہ اُسکا بیان گذرا اور مشہور روایت
مین اُسکے کپڑے اُتارے جائین اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہی کہ کپڑے نہین اُتارے جاینگے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ حد تخفیف
ہی اسواسطے کہ اسمین نص وارد نہین ہوئی اور روایت مشہورہ کی وجہ یہ ہی کہ ہمنے ایک بار تخفیف ظاہر کردی پس دوبارہ ہم
اعتبار نہین کرینگے ف۔ حاصل یہ کہ خمر پینے سے اگرچہ نشہ نہو یعنی صرف ایک دو قطرے پیے ہون تو مستوجب حد ہی اور نبیذ

وغیرہ دوسری چیزوں میں نشہ معتبر ہے لہذا مصنف نے فرمایا کہ حد خمر و حد نشہ اسی کوڑے مرد آزاد کے واسطے ہیں اور کپڑے اتارنے سے یہ مراد ہے کہ ستر پوشی سے زائد کپڑے اُتارے جائیں۔ وان کان عبدا فحدہ اربعون لان الرق منصف علی ما عرف۔ اور اگر خمر پینے والا یا نبیذ وغیرہ سے نشہ میں ہونے والا کوئی غلام ہو تو اُسکی حد چالیس درے ہیں کیونکہ رقیق ہونا سزا کو آدھی کرتا ہے۔ ومن اقر بشرب الخمر او السکر ثم رجع لم یحد لانہ خالص حق اللہ تعالی۔ اور جس شخص نے شراب پینے کا یا کسی سکر سے نشہ میں ہونے کا اقرار کیا پھر اپنے اقرار سے پھر گیا تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ یہ خالص حق اللہ ہے۔ ویثبت الشرب بشہادۃ شاہدین ویثبت بالاقرار مرۃ واحدۃ وعن ابی یوسف رح انہ یشترط الاقرار مرتین وہو نظیر الاختلاف فی السرقۃ وسنبینہا ہناک ان شاء اللہ تعالی۔ اور شراب پینا یعنی خمر یا کسی سکر کا پینا دو گواہوں کی گواہی سے یا ایکبار اقرار کرنے سے ثابت ہو جاتا ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ دو بار اقرار دو مجلسوں میں شرط ہے اور یہ اختلاف نظیر اُس اختلاف کی ہے جو چوری کے اقرار میں ہے اور اُسکو ہم سرقہ کے باب میں انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ ولا یقبل فیہ شہادۃ النساء مع الرجال لان فیہا شبہۃ البدلیۃ وتہمۃ الضلال والنسیان۔ اور شرابخواری کی حد میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول نہیں کیونکہ عورتوں کی گواہی میں بدل ہونے کا شبہہ ہے اور بھول بھٹک کی تہمت ہے۔ والسکران الذی یحد ہو الذی لا یعقل منطقا لا قلیلا ولا کثیرا ولا یعقل الرجل من المرأۃ وقال العبد الضعیف ہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا ہو الذی یہذی ویختلط کلامہ لانہ ہو السکران فی العرف والیہ مال اکثر المشائخ رہ ولہ انہ یوخذ فی اسباب الحدود باقصاہا درءا للحد ونہایۃ السکران یغلب السرور علی العقل فیسلبہ التمییز بین شئ وشئ وما دون ذلک لا یعری عن شبہۃ الصحو والمعتبر فی القدح المسکر فی حق الحرمۃ ما قالاہ بالاجماع اخذا بالاحتیاط والشافعی رح یعتبر ظہور اثرہ فی مشیتہ وحرکاتہ واطرافہ وہذا یتفاوت فلا معنی لاعتبارہ۔ اور مست نشہ جسکو حد ماری جاوے وہ شخص ہے کہ جو کلام کو نہ سمجھے نہ تھوڑا اور نہ بہت اور مرد کو عورت سے تمیز نہ کرے اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ مست نشہ وہ شخص ہے جو ہذیان بکے اور جسکا اکثر کلام مختلط ہو کیونکہ عرف میں اسی کو مست کہتے ہیں اور صاحبین ہی کے قول کی جانب اکثر مشائخ جھکے ہیں (اور یہی فتوی کے واسطے مختار ہے کیونکہ امام رح کی دلیل ضعیف ہے۔ مف۔) اور امام کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے اسباب میں کامل مرتبہ کا سبب لیا جاتا ہے تاکہ حد دور ہو اور انتہائے نشہ یہ ہے کہ سرور یہانتک عقل پر غالب ہو کہ اُسکو دو چیزوں میں امتیاز باقی نہ رہے اور جب اس سے کم نشہ ہو تو وہ ہوش کے شبہہ سے خالی نہیں ہے اور شراب کے سوائے دوسری مسکرات میں حرام ہونے کے بارے میں وہی پیالہ حرام ہوگا جسکے پینے سے ہذیان و اختلاط کلام ہو جاوے اسی کو تینوں اماموں نے بنظر احتیاط اختیار کیا ہے اور شافعی رحمہ اللہ نشہ کے بارہ میں اثر ظاہر ہونے کا اعتبار کرتے ہیں یعنی نشہ کا اثر اُسکے رفتار و حرکات و ہاتھ پاؤں میں ظاہر ہو حالانکہ یہ بات لوگوں میں متفاوت ہوتی ہے تو اسکو اعتبار کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی بعض آدمی قوی ہوتا ہے کہ باوجود نشہ کے اُسکی حرکات میں تغیر نہیں ہوتا اور بعض کمزور ہوتا ہے کہ بدون نشہ کے ہوش میں جھومتا اور لڑکھڑاتا ہے۔ ع۔ اور واضح ہو کہ سوائے شراب کے دیگر مسکرات میں جب تک نشہ نہو پینا حرام نہیں ہے پس اگر تین پیالہ تک اُسکو نشہ نہو تو یہ مباح ہے اور اگر چوتھے پیالہ پر نشہ ہوگیا تو یہی اخیر پیالہ حرام ہے اور نشہ ہونے سے یہاں بالاتفاق یہ مراد ہے کہ اُسکا کلام ہذیان و مختلط ہو لیکن نصف سے زائد کلام ایسا ہونا چاہیئے اور اگر نصف کلام ٹھیک ہو تو وہ نشہ میں مست نہیں ہے۔ البحر۔ بنگ و چرس و افیون حرام ہے لیکن خمر سے انکی حرمت کم ہے اور اگر انکے کھانے سے نشہ ہوا تو اُسکو حد نہیں ماری جائیگی بلکہ تعزیر دیا جائیگا۔ الجوہرہ۔ لیکن تحقیق یہ ہے کہ بنگ مباح ہے کیونکہ وہ گھاس ہے لیکن اُس سے نشہ میں ہونا حرام ہے۔ النہر عن الغایہ۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ یہ چیزیں مسکر نہیں ہیں کیونکہ سکر کا مادہ

Marfat.com

گرم تر ہی اور افیون و چرس سرد و خشک ہین پس اُنکی حرمت بوجہ تخدیر و تغییر کے ہی یعنے اعضا کو حِس کرنا اور حواس مین فتور ڈالنا بدلیل حدیث حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مفتر و مخدر سے نہی فرمائی۔ رواہ ابوداؤد باسناد حسن۔ اور شامی نے شیخ ابن حجر وغیرہ سے نقل کیا کہ جس شخص کو افیون کھانے کی عادت ہوگئی تو اُسکو حلال نہین ہی کہ اسی پر قائم رہے ولیکن اگر ایکبارگی چھوڑنے مین ہلاکت یا مرض کا خوف ہو تو اُسکو آہستہ آہستہ کرے یہانتک کہ بالکل چھوٹ جائے۔ ش۔ اگر کسی معجون کی ترکیب مین افیون کا جزو مغلوب ہو تو مضائقہ نہین ہی اور اسی ترکیب سے بچون کو دینا بھی مضائقہ نہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نشہ مین کوئی شخص مرتد ہوگیا تو صحیح نہین ہی اور اُسکی زوجہ اُسپر حرام نہوگی۔ ت۔ ولا یحد السکران باقرارہ علی نفسہ لزیادۃ احتمال الکذب فی اقرارہ فیحتال لدرئہ لانہ خالص حق اللہ تعالیٰ بخلاف حد القذف لان فیہ حق العبد والسکران فیہ کالصاحی عقوبۃ علیہ کما فی سائر تصرفاتہ ولو ارتد السکران لاتبین منہ امرأتہ لان الکفر من باب الاعتقاد فلا یتحقق مع السکر وہذا قول ابی حنیفۃ ومحمد رح وفی ظاہر الروایۃ تکون ردۃ۔ اگر مست نشہ نے اپنے اوپر اقرار کیا تو حد نہین ماراجائیگا کیونکہ اُسکے اقرار مین جھوٹ کا زیادہ احتمال ہی تو حد دور کرنے کے واسطے حیلہ معتبر ہوگا کیونکہ یہ حد تو خالص حق الٰہی ہی بخلاف حد قذف کے کیونکہ اُسمین بندہ کا حق متعلق ہی اور اُسمین جو مست نشہ ہو اور جو ہوش مین ہو دونون برابر ہین تاکہ مست نشہ اپنی سزا کو پہونچے جیسے اُسکے دیگر تصرفات طلاق و اعتاق وغیرہ اُسپر نافذ کیے جاتے ہین لیکن اگر مست نشہ مرتد ہوگیا تو اُسکی زوجہ اُس سے بائنہ نہوگی کیونکہ کفر تو اعتقادی چیز ہی تو نشے کے ساتھ مین اسکا تحقق نہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی اور ظاہر الروایۃ مین مرتد ہوجائیگا ف لیکن ظاہر الروایۃ کو چھوڑکر قول اول مختار ہی۔

باب حد القذف

یہ باب زنا کا بہتان لگانے کے بیان مین ہی۔ زنا کا بہتان لگانا بالاجماع کبیرہ گناہ ہی۔ الفتح۔ اور اگر اُسنے غیر محصن کو قذف کیا جیسے کسی صغیرہ یا مملوکہ کو یا کسی ایسی آزادہ عورت کو جو خود ہتک حرمت کرتی ہی تو یہ صغیرہ گناہ ہی۔ النہر۔ واذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأۃ محصنۃ بصریح الزنا وطالب المقذوف بالحد حدہ الحاکم ثمانین سوطا ان کان حرا لقولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات الی ان قال فاجلدوہم ثمانین جلدۃ الآیۃ والمراد الرمی بالزنا بالاجماع وفی النص اشارۃ الیہ وہو اشتراط اربعۃ من الشہداء وہو مختص بالزنا ویشترط مطالبۃ المقذوف لان فیہ حقہ من حیث دفع العار واحصان المقذوف لما تلونا۔ اگر کسی شخص نے کسی مرد محصن یا عورت محصنہ کو صریح زنا کے ساتھ تہمت لگائی یعنے درحقیقت شرع مین وہ زانی نہین ہی بلکہ اسنے بہتان کیا اور مقذوف نے حد کا مطالبہ کیا تو حاکم اُسکو حد قذف کے اسی درّے ماریگا اگر آزاد ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات تا قولہ فاجلدوہم ثمانین جلدۃ۔ یعنی جو لوگ محصنہ عورتون کو رمی کرتے ہین پھر وہ اپنے قول پر چار گواہ نہین لائے تو اُنکو اسی درّے مارو اور کبھی اُنکی گواہی قبول مکرو آخر تک۔ اور بالاجماع آیت مین رمی سے زنا مراد ہی اور نص مین اسکی جانب اشارہ ہی اور وہ اسطرح کہ چار گواہون کی شرط فرمائی کیونکہ چار گواہ فقط زنا کے واسطے مخصوص ہین اور یہان دو شرطین لگائین ایک یہ کہ جسکو قذف کیا گیا وہ اس حد کا مطالبہ کرے کیونکہ شرم و عار دور ہونے کی راہ سے اُسی کا حق ہی دوم یہ کہ مقذوف محصن ہو کیونکہ آیت مین محصنات کی قید ہی ف اور جب شریک بن سمحا کو ہلال بن امیہ نے اپنی زوجہ کے ساتھ زنا کرنے کا دعویٰ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس بات کے گواہ لا ورنہ تیری پیٹھ پر حد ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی برأت وحی قرآن مین نازل فرمائی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے منبر پر یہ آیات سنائین اور منبر سے

Marfat.com

اُترکر حسان بن ثابت اور مسطح بن اثاثہ و حمنہ بنت جحش کو حد قذف مارے جانے کا حکم دیا۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ بالجملہ مقذوف کے دعوی پر قاذف کو بحکم قرآن حد ماری جائیگی۔ قال ویفرق علی اعضائہ لما مر فی حد الزناء۔ اور یہ درے قاذف کے اعضاء پر متفرق مارے جائینگے چنانچہ حد زناء میں گذر چکا۔ ولا یجرد من ثیابہ لان سببہ غیر مقطوع بہ فلا یقام علی الشدۃ بخلاف حد الزناء۔ اور قاذف کو اپنے کپڑوں سے ننگا نہ کیا جاوے کیونکہ حد قذف کا سبب قطعی نہیں ہے تو سختی کے ساتھ یہ حد قائم نہ کیجائیگی بخلاف حد زناء کے۔ غیر انہ ینزع عنہ الفرو والحشو لان ذلک یمنع ایصال الالم بہ۔ لیکن اُسکی پوستین اور لبادہ وغیرہ بھرا ہوا کپڑا اُتار لیا جائیگا کیونکہ ایسے کپڑے سے اُسکو چوٹ کا اثر نہیں پہنچیگا۔ وان کان القاذف عبدا جلد اربعین سوطا لمکان الرق والاحصان ان یکون المقذوف حرا عاقلا بالغا مسلما عفیفا عن فعل الزناء اما الحریۃ فلانہ یطلق علیہ اسم الاحصان قال اللہ تعالی فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب ای الحرائر والعقل والبلوغ لان العار لا یلحق بالصبی والمجنون لعدم تحقق فعل الزناء منہما والاسلام لقولہ علیہ السلام من اشرک باللہ فلیس بمحصن والعفۃ لان غیر العفیف لا یلحقہ العار وکذا القاذف صادق فیہ۔ اور اگر تہمت لگانے والا کوئی غلام ہو تو اُسکو چالیس درے پڑینگے کیونکہ رقیق ہے اور مقذوف کے محصن ہونے کے یہ معنے ہیں کہ آزاد عاقل بالغ مسلمان اور فعل زناء سے پاکدامن ہو پس قید آزادی اسواسطے کہ اُسی پر احصان کا نام بولا جاتا ہے چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ اور محصنات سے آزادہ عورتیں مراد ہیں اور عقل و بلوغ کی قید اسواسطے ہے کہ طفل و مجنون کو عار نہیں لاحق ہوتا کیونکہ ان دونوں سے زناء نہیں متحقق ہوتا ہے اور اسلام کی قید اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے اللہ تعالے کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔ رواہ اسحاق اور عفت کی قید اسواسطے ہے کہ جو عفیف نہو اُسکو شرم نہیں لاحق ہوتی اور قاذف بھی اپنے قول میں سچا ہے۔ ومن نفی نسب غیرہ وقال لست لابیک فانہ یحد وہذا اذا کانت امہ حرۃ مسلمۃ لانہ فی الحقیقۃ قذف لامہ لان النسب انما ینفی عن الزانی لا عن غیرہ۔ جسنے دوسرے کے نسب کی نفی کی اور کہا کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو اُسکو حد ماری جائیگی اور یہ اسوقت ہے کہ مقذوف کی ماں آزادہ مسلمہ ہو کیونکہ نسب کی نفی کرنا درحقیقت اُسکی ماں کو زناکاری کی تہمت ہے کیونکہ نسب صرف زانی سے نفی کیا جاتا ہے نہ دوسرے سے۔ ف۔ اور اگر اُسکی ماں کسی غیر کی باندی ہو جس سے اسکے باپ نے نکاح کیا ہو تو یہ شخص اپنی ماں کے مالک کا غلام ہے تو قاذف کے قول کے یہ معنی ہوے کہ تو اپنے باپ کا نہیں بلکہ اپنے مولی کا ہے اور اس سے نسب کی نفی لازم نہوگی اور اگر کہا کہ تو اپنے ماں باپ کا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا۔ ت۔ ومن قال لغیرہ فی غضب لست بابن فلان لابیہ الذی یدعی لہ یحد ولو قال فی غیر غضب لا یحد لان عند الغضب یراد بہ حقیقتہ سبا لہ وفی غیرہ یراد بہ المعاتبۃ بنفی مشابہتہ اباہ فی اسباب المروۃ۔ جسنے دوسرے سے غصہ میں کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے یعنے جس باپ سے وہ پکارا جاتا ہے اُس سے نفی کی تو حد قذف ماری جائیگی اور اگر غصہ میں یہ کلمہ نہو تو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت میں گالی دینے کے طور پر اس کلام سے حقیقی معنی مراد ہونگے اور بدون غصہ کے اس لفظ سے چشم نمائی مقصود ہوتی ہے گویا کہا کہ خلق و مروت میں تو اپنے باپ کے مشابہ نہیں ہے۔ ولو قال لست بابن فلان یعنی جدہ لم یحد لانہ صادق فی کلامہ ولو نسبہ الی جدہ لا یحد ایضا لانہ قد ینسب الیہ مجازا۔ اور اگر کہا کہ تو فلان کا بیٹا نہیں ہے اور فلان سے اُسکے دادا کا نام لیا یعنے کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا نہیں ہے تو حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ وہ اپنے کلام میں سچا ہے اور اگر کہا کہ تو اپنے دادا کا بیٹا ہے تو بھی حد نہیں مارا جائیگا کیونکہ مجازا کبھی دادا کی طرف نسبت کرتے ہیں۔ ولو قال لہ یا ابن الزانیۃ وامہ میتۃ محصنۃ فطالب الابن بحدہ حد القاذف فلانہ قذف محصنۃ بعد موتہا۔ اور اگر کسی مرد کو کہا کہ او چھنال کے بچے حالانکہ اُسکی ماں محصنہ مرگئی ہے

پس بیٹے نے حدِ قذف کا دعویٰ کیا تو قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ اُسنے ایک محصنہ عورت کو اُسکے مرنے کے بعد زنا کاری کا بہتان لگایا
ف بخلاف اسکے اگر وہ عورت زندہ ہوتی پھر مرجاتی تو حد ساقط ہو جاتی - النہایہ - ولا یطالب بحد القذف للمیت
الا من یقع القدح فی نسبہ بقذفہ وہو الوالد والولد لان العار یلتحق بہ لمکان الجزئیۃ فیکون القذف متنا ولا
لہ معنے وعند الشافعی رحہ یثبت حق المطالبۃ لکل وارث لان حد القذف یورث عندہ علی ما نبین وعندنا
ولایۃ المطالبۃ لیس بطریق الارث بل لما ذکرناہ ولہذا یثبت عندنا للمحروم عن المیراث بالقتل ویثبت لولد
البنت کما یثبت لولد الابن خلافا لمحمد رحہ ویثبت لولد الولد حال قیام الولد خلافا لزفر رحہ - اور میت کے واسطے حدِ قذف
کا مطالبہ کوئی نہیں کر سکتا سوائے اُس شخص کے جسکے نسب میں میت کے قذف سے عیب و عار لاحق ہو اور وہ باپ و فرزند ہے یعنی
اوپر کی جانب باپ اور دادا وغیرہ ہو یا نیچے کی جانب بیٹا بیٹی و انکی اولاد نیچے درجہ تک ہو کیونکہ والد یا اولاد کو جزئیت کے لحاظ سے
بوجہ قذف کے عار لاحق ہوگا تو میت کو قذف کرنا فی المعنی ان سب کو شامل ہے اور امام شافعی کے نزدیک میت کی طرف سے ہر وارث کو
مطالبہ کا اختیار ہے کیونکہ اُنکے نزدیک حدِ قذف بھی میراث ہوتی ہے چنانچہ ہم بیان کرینگے اور ہمارے نزدیک مطالبہ کا استحقاق بوجہ میراث
نہیں ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اُسکے قذف میں یہ لوگ بھی شامل ہیں لہذا جو شخص میراث سے محروم ہو مثلاً اُسنے میت کو قتل کیا ہو اُسکو حدِ قذف
کے مطالبہ کا ہمارے نزدیک اختیار ہے اور جیسے پسر کی اولاد مطالبہ کر سکتی ہے ویسے ہی دختر کی اولاد کو بھی مطالبہ قذف کا استحقاق ہے
اور اسمیں امام محمد کا اختلاف ہے اور اگر فرزند زندہ ہو تو اُسکی زندگی میں فرزند کی اولاد کو اپنے دادا یا نانا میت کے قذف کا مطالبہ
پہونچتا ہے اور اسمیں زفر رحہ کا اختلاف ہے - واذا کان المقذوف محصنا جاز لابنہ الکافر والعبد ان یطالب بالحد خلافا
لزفر ہو یقول القذف یتناولہ معنی لرجوع العار الیہ ولیس طریقہ الارث عندنا فصار کما اذا کان متناولا لہ
صورۃ ومعنی ولنا انہ عیرہ بقذف محصن فیاخذہ بالحد وہذا لان الاحصان فی الذی ینسب الی الزنا شرط لیقع
تعبیرا علی الکمال ثم یرجع ہذا التعبیر الکامل الی ولدہ والکفر لا ینافی اہلیۃ الاستحقاق بخلاف ما اذا تناول القذف
نفسہ لانہ لم یوجد التعبیر علی الکمال لفقد الاحصان فی المنسوب الی الزنا - جس شخص کو زنا کی تہمت لگائی گئی اگر وہ
محصن ہو تو اُسکے بیٹے کو مطالبہ حد کا اختیار ہے اگرچہ بیٹا کافر یا کسی کا غلام ہو اور اسمیں زفر رحمہ اللہ کا خلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ تہمت
فی المعنی اس بیٹے کو بھی شامل ہے کیونکہ عار و شرم اُسکی طرف رجوع ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک یہ بطریق میراث نہیں ہے تو ایسا ہوگیا کہ
گویا یہ تہمت بظاہر و باطن اُسکو شامل ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تہمت لگانے والے نے مقذوف کے بیٹے کو اسطرح عار دلائی کہ اُسکے
محصن باپ کو تہمت لگائی تو بیٹا اس قاذف کو حدِ قذف کے واسطے ماخوذ کریگا اسوجہ سے کہ جس شخص کو زنا کی نسبت لگائی جائے
اُسکا محصن ہونا شرط ہے تاکہ عار دلانا پورے طور پر واقع ہو پھر یہ پوری عار اُسکے فرزند کی جانب رجوع کریگی یعنے فرزند مطالبہ حد کا
مستحق ہوگا اور ایسے استحقاق میں کافر ہونے سے لیاقت نہیں جاتی ہے بخلاف اسکے اگر اس کافر یا غلام کو خود قذف کیا گیا تو وہ
اپنا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اسکو عار دلانا پورے طور پر نہیں پایا گیا کیونکہ اسمیں احصان نہیں پایا جاتا ہے اگرچہ زنا کی نسبت
دی گئی ہو - ولیس للعبد ان یطالب مولاہ بقذف امہ الحرۃ ولا للابن ان یطالب اباہ بقذف امہ الحرۃ
المسلمۃ لان المولی لا یعاقب بسبب عبدہ وکذا الاب بسبب ابنہ ولہذا لا یقاد الوالد بولدہ ولا السید بعبدہ
ولو کان لہا ابن من غیرہ لہ ان یطالب لتحقق السبب وانعدام المانع - اگر غلام کے مولیٰ نے غلام کی آزاد ماں کو قذف کیا
یا بیٹے کی آزاد مسلمہ ماں کو قذف کیا تو غلام یا پسر کو حدِ قذف کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مولے بسبب اپنے غلام کے عذاب
نہیں کیا جائیگا اور اسی طرح باپ بسبب اپنے پسر کے عذاب نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے پسر کو قتل کرنے سے باپ قصاص میں قتل نہیں
کیا جاتا اور نہ غلام کو قتل کرنے سے مولیٰ قصاص میں قتل ہوتا ہے ہاں اگر اس عورت کا کوئی بیٹا دوسرے شوہر سے ہو تو اُسکو مطالبہ کا

Marfat.com

اختیار ہے کیونکہ سبب یعنی قذف موجود ہے اور روکنے والی چیز ندارد ہے **ف** لیکن یہ حکم دنیاوی ہے اور آخرت میں اگر جھوٹی تہمت لگائی پھر بغیر توبہ کے مرگیا تو عذاب ہوگا چنانچہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ جسنے اپنی مملوک کو زنا کی تہمت لگائی تو قیامت کے روز اُسپر حد قائم کیجائیگی مگر آنکہ وہ ایسا ہی ہو جیسا مولےٰ نے کہا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ **ومن قذف غیرہ فمات المقذوف بطل الحد وقال الشافعی رح لا یبطل ولو مات بعد ما اقیم بعض الحد بطل الباقی عندنا خلافا له بناء علی انه یورث عندہ وعندنا لا یورث ولا خلاف ان فیه حق الشرع وحق العبد فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وھو الذی ینتفع به علی الخصوص فمن ھذا الوجه حق العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمی حدا والمقصود من شرع الزاجر اخلاء العالم عن الفساد وھذا آیة حق الشرع وبکل ذلک تشھد الاحکام واذا تعارضت الجھتان فالشافعی رح مال الی تغلیب حق العبد تقدیما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الی تغلیب حق الشرع لان ما للعبد من الحق یتولاہ مولاہ فیصیر حق العبد مرعیا به ولا کذلک عکسه لانه لا ولایة للعبد فی استیفاء حقوق الشرع الا نیابة وھذا ھو الاصل المشھور الذی یتخرج علیه الفروع المختلفة فیھا منھا الارث یجری فی حقوق العباد لا فی حقوق الشرع ومنھا العفو فانه لا یصح عفو المقذوف عندنا ویصح عندہ ومنھا انه لا یجوز الاعتیاض عنه ویجری فیه التداخل وعندہ لا یجری وعن ابی یوسف رح فی العفو مثل قول الشافعی رح ومن اصحابنا من قال ان الغالب حق العبد وخرج الاحکام والاول اظھر۔** اگر زید نے خالد کو قذف کیا پھر خالد مرگیا تو حد قذف باطل ہوگئی اور شافعی نے فرمایا کہ باطل نہیں ہوگی اور اگر زید پر تھوڑی حد قائم کی گئی تھی کہ خالد مرگیا تو ہمارے نزدیک باقی حد باطل ہوجائیگی بخلاف قول شافعی کے اس بناء پر کہ حد قذف اُنکے نزدیک میراث ہوجاتی ہے اور ہمارے نزدیک میراث نہیں ہوتی اور اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ حد قذف میں ایک حق شرع ہے اور دوسرا حق بندہ ہے کیونکہ حد قذف اسواسطے مشروع ہے کہ مقذوف سے عار دفع ہو اور وہی خاصکر اس حد سے نفع اُٹھاتا ہے پس اس راہ سے اُسمیں بندہ کا حق ہے پھر وہ اسواسطے بھی مشروع ہے کہ لوگوں کو ایسی بات کہنے سے زجر ہو اور اسی سے اُسکا حد نام رکھا گیا ہے اور زجر کرنے والی حد کے مشروع کرنے سے مقصود یہ ہے کہ عالم فساد سے خالی ہو اور یہ حق شرع ہونے کا نشان ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حق کے واسطے کچھ احکام شاہد ہیں اور جب دونوں طرفین متعارض ہوئیں تو شافعی رحمہ اللہ نے اس جانب میل کیا کہ اسمیں بندہ کا حق غالب ہے تاکہ بندہ کا حق مقدم رکھا جائے اس نظر سے کہ بندہ ایک محتاج ہے اور شرع محتاج نہیں ہے اور ہمنے اس جانب میل کیا کہ اسمیں حق شرع غالب ہے کیونکہ جو کچھ بندہ کا حق ہے اُسکا متولی خود بندہ کا مالک یعنی اللہ تعالیٰ ہے تو حق بندہ کی بطرح نگاہداشت رہی اور اسکے برعکس نہیں ہے کیونکہ بندہ کو حقوق شرع حاصل کرنے میں کوئی ولایت نہیں ہے مگر بطور نیابت کے اور یہی اصل مشہور ہے جسپر ہمارے اور شافعی کے درمیان فروع کے احکام مختلف نکلتے ہیں ازانجملہ یہ کہ بندوں کے حقوق میں میراث جاری ہوتی ہے اور حقوق شرع میں جاری نہیں ہوتی یعنے حد قذف میں بھی اُنکے نزدیک میراث ہوگی اور ہمارے نزدیک نہیں ہوگی اور ازانجملہ عفو ہے کہ اگر مقذوف عفو کردے تو ہمارے نزدیک نہیں صحیح ہے یعنے بحکم شرع حد جاری ہوگی اور شافعی کے نزدیک صحیح ہے اور ازانجملہ یہ ہے کہ قذف کا عوض لے لینا جائز نہیں ہے یعنے ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ حق الٰہی غالب ہے اور اسمیں تداخل جاری ہوگا یعنی اگر کئی آدمیوں کو قذف کیا تو سب کے واسطے ایک حد جاری جائیگی اور شافعی کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور عفو کی صورت میں ابو یوسف سے مثل قول شافعی کے روایت آئی ہے اور ہمارے اصحاب حنفیہ میں سے بعض نے کہا کہ اسمیں بندہ کا حق غالب ہے اور مثل شافعی کے احکام نکالے ولیکن قول اول اظہر ہے **ف** اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ النہایہ۔ **ومن اقر بالقذف ثم رجع لم یقبل رجوعه لان للمقذوف فیه حقا فیکذبه فی الرجوع بخلاف ما ھو خالص حق اللہ لانه لا مکذب**

Marfat.com

لہ فیہ - اور جس شخص نے زنا کا بہتان لگانے کا اقرار کیا پھر اس اقرار سے پھر گیا تو اسکا پھرنا قبول نہوگا کیونکہ اسمین مقذوف کا حق متعلق ہوگیا تو وہ پھرنے مین اُسکی تکذیب کریگا بخلاف ایسی حد کے جو خالص حق اللہ عزوجل ہو کیونکہ اسکے اقرار سے پھرنے مین کوئی جھٹلانے والا نہین ہو- ومن قال لعربی یا نبطی لم یحد لانہ یراد بہ التشبیہ فی الاخلاق او عدم الفصاحۃ وکذا اذا قال لست بعربی لما قلنا- اگر کسی نے عربی آدمی کو کہا کہ او نبطی تو اُسکو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ اس سے بداخلاقی مین یا فصیح نہونے مین تشبیہ دینا مراد ہوتا ہو یعنے زنا کا بہتان نہین ہو اور اسی طرح اگر عربی سے کہا کہ تو عربی نہین ہی تو بھی یہی حکم ہو اسی وجہ مذکورہ سے کہ بداخلاقی مین تشبیہ مقصود ہو- ومن قال لرجل یا ابن ماء السماء فلیس بقاذف لانہ یراد بہ التشبیہ فی الجود والسماحۃ والصفاء لان ماء السماء لقب بہ لصفائہ وسخائہ- اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ او آسمانی پانی کے بچے تو وہ قذف کرنے والا نہوگا کیونکہ اس لفظ سے بخشش وجوانمردی وصفائی مین تشبیہ مقصود ہوتی ہو کیونکہ آسمانی پانی کا لقب بوجہ صفائی وسخاوت کے ہو- ف- یعنی جیسے آسمانی پانی بے میل اور بکثرت برستا ہو اسی طرح اس شخص کا نطفہ خالص وسخی ہو اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دربارہ حضرت اسمعیل علیہ السلام کی والدہ ہاجرہ کے روایت کرکے کہا کہ فہذہ امکم یا بنی ماء السماء یعنے اسے آسمانی پانی کے اولاد یہی تمھاری والدہ ہو- رواہ البخاری اس سے ظاہر ہو کہ یہ لفظ بطور تعریف ہو نہ بطور مذمت -م- وان نسبہ الی عمہ او خالہ او الی زوج امہ فلیس بقاذف لان کل واحد من ہولاء یسمی ابا اما الاول فلقولہ تعالی نعبد الٰہک والہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق واسماعیل کان عمالہ والثانی لقولہ علیہ السلام الخال اب والثالث للتربیۃ- اگر کسی کو اُسکے چچا یا ماموں یا ماں کے شوہر کی طرف نسبت کیا یعنے اُسکو اُسکے چچا کا فرزند یا ماموں کا فرزند یا سوتیلے باپ کا فرزند کہا تو وہ قاذف نہوگا کیونکہ ان لوگوں مین سے ہر ایک کو باپ بولتے ہین چنانچہ چچا کو باپ کہنا اس آیت مین ہو- نعبد الٰہک واٰلہ آبائک ابراہیم واسماعیل واسحاق یعنے حضرت یعقوب کے بیٹوں نے یعقوب کو جواب دیا کہ ہم عبادت کرینگے آپکی پروردگار اور آپکے باپوں ابراہیم واسماعیل واسحاق کے پروردگار کی حالانکہ اسماعیل علیہ السلام یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ماموں کو باپ کہنا اس دلیل سے کہ حدیث مین آیا کہ ماموں باپ ہو اولیکن یہ حدیث غریب ہو ہان مسند الفردوس مین یہ روایت ہو کہ جسکا والد زندہ نہو تو ماموں اُسکا والد ہو- الزیلعی) اور سوتیلا باپ بوجہ تربیت کے باپ کہلاتا ہو- ومن قال لغیرہ زنأت فی الجبل وقال عنیت صعود الجبل حد وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح وقال محمد رح لا یحد لان المہموز منہ للصعود حقیقۃ قالت امرأۃ من العرب ع وارق الی الخیرات زناء فی الجبل + وذکر الجبل یقررہ مرادا ولہما انہ یستعمل فی الفاحشۃ مہموزا لقصالان من العرب من یہمز الملین المہموز وحالۃ الغضب والسباب تعین الفاحشۃ مرادا بمنزلۃ ما اذا قال یا زانی زنأت وذکر الجبل انما یعین الصعود مرادا اذا کان مقرونا بکلمۃ علی اذ ہو المستعمل فیہ ولو قال زنأت علی الجبل قیل لا یحد لما قلنا وقیل یحد للمعنی الذی ذکرناہ- اگر کسی نے دوسرے سے عربی زبان مین کہا کہ زنأت فی الجبل اور دعوی کیا کہ میری مراد یہی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو قبول نہوگا اور اُسکو حد قذف ماری جائیگی اور یہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کا قول ہو اور امام محمد نے کہا کہ حد نہین ماری جائیگی کیونکہ لفظ زنأت جو ہمزہ کے ساتھ ہو وہ درحقیقت چڑھائی کے معنی مین ہو یعنے زناکاری کے معنی مین مجاز ہو چنانچہ عرب کی ایک عورت نے اپنے فرزند کو کہا - وارق الی الخیرات زناء فی الجبل- یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خوبیوں کی طرف چڑھ جا اور پہاڑ کا ذکر کرنا اسی معنی کو متعین کرتا ہو یعنے پہاڑ پر چڑھنا مراد ہو اور پہاڑ مین زنا کرنا مراد نہین ہو اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ ہو کہ زنات الف کی طرح زنأت ہمزہ بھی فعل بد کے معنی مین بولا جاتا ہو کیونکہ بعضے عرب خفیف الف کو ہمزہ کر لیتے ہین جیسے ہمزہ کو ہلکا الف کرلیتے ہین اور غصہ اور گالی گلوج

Marfat.com

کی حالت معنی فاحشہ مراد ہونے کو متعین کرلی ہی بمنزلہ اسکے کہ اگر کہا یا زانی یا کہا زنأت تو یہی مقصود ہی اور جبل پہاڑ کا اگر زناءجبل
چڑھائی کے معنے مراد ہونا متعین کریگا کہ علی الجبل کے یعنی پہاڑ پر چڑھا کیونکہ یہی محاورہ مستعمل ہو - اور اگر کہا کہ زنأت علی الجبل
تو بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ حرف علی کے ساتھ چڑھائی کے معنی متعین ہیں یعنے تو پہاڑ پر چڑھا اور بعض نے
کہا کہ حد قذف ماری جائیگی کیونکہ غصہ کی حالت سے بدکاری کے معنی متعین ہیں یعنے مراد یہ کہ تونے پہاڑ میں زنا کیا - ومن
قال لآخر یا زانی فقال لا بل انت فانہما یحدان معناہ لا بل انت زان اذہی کلمۃ عطف یستدرک بہا
الغلط فیصیر الخبر المذکور فی الاول مذکورا فی الثانی - اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ یا زانی پس اُسنے جواب دیا کہ
نہیں بلکہ تو ہی تو اُن دونوں کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ دوسرے کے قول کے یہ معنی ہیں کہ نہیں بلکہ تو زانی ہی اسواسطے
کہ کلمہ بلکہ واسطے عطف کے آتا ہی جس سے غلطی سابق رفع کیجاتی ہی تو اول کلام میں جو خبر مذکور تھی وہ دوسرے میں مذکور
ہوجائیگی - ومن قال لامرأتہ یا زانیۃ فقالت لا بل انت حدت المرأۃ ولا لعان لانہما قاذفان وقذفہ
یوجب اللعان وقذفہا الحد وفی البداءۃ بالحد ابطال اللعان لان المحدود فی القذف لیس باہل لہ
ولا ابطال فی عکسہ اصلا فیحتال للدرء اذ اللعان فی معنی الحد - اگر مرد نے اپنی زوجہ سے کہا کہ او زانیہ پس
عورت نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی تو عورت کو حد قذف ماری جائیگی اور دونوں میں لعان نہوگا اسکی وجہ یہ ہو کہ شوہر اور زوجہ
دونوں باہم قذف کرنے والے ہیں اور مرد کا قذف کرنا لعان کو واجب کرتا ہو اور عورت کا قذف کرنا حد واجب کرتا ہو اور
عورت پر پہلے حد مار دینے میں لعان مٹا جاتا ہو کیونکہ جو حد قذف میں حد مارا گیا ہو وہ لعان کی لیاقت نہیں رکھتا ہو اور پہلے
لعان کرنے میں حد قذف باطل نہیں ہوتی لہذا لعان دور کرنے کے واسطے یہی حیلہ ہوگا کیونکہ لعان تو حد زنا کے معنی میں ہی
ولو قالت زنیت بک فلا حد ولا لعان ومعناہ قالت بعد ما قال لہا یا زانیۃ لوقوع الشک فی کل واحد منہما
لانہ یحتمل انہا ارادت الزنا قبل النکاح فیجب الحد دون اللعان لتصدیقہا ایاہ وانعدامہ منہ ویحتمل انہا
ارادت زنائی ما کان معک بعد النکاح لانی ما مکنت احدا غیرک وہو المراد فی مثل ہذہ الحالۃ وعلی ہذا الاعتبار
یجب اللعان دون الحد علی المرأۃ لوجود القذف منہ وعدمہ منہا فجاء ما قلنا - اور اگر زوجہ نے شوہر کے جواب میں
کہا کہ ہاں میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہو تو حد واجب نہوگی اور نہ لعان اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب شوہر نے اُسکو یا زانیہ کہا تو
اُسکے جواب میں اُسنے کہا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہو تو حد یا لعان کچھ واجب نہوگی اسواسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں
شک پڑگیا کیونکہ شاید عورت کی مراد یہ ہو کہ قبل نکاح کے تیرے ساتھ زنا کیا ہو تو اس صورت میں حد واجب ہوگی اور لعان
واجب نہوگا کیونکہ عورت نے شوہر کے قول کی تصدیق کی اور شوہر کی طرف سے تصدیق نہیں پائی گئی اور شاید عورت کی یہ مراد ہو
کہ میرا زنا یہی وطی ہی جو تیرے ساتھ بعد نکاح کے پائی گئی کیونکہ میں نے سواے تیرے کسی مرد کو اپنے اوپر قابو نہیں دیا ہو اور ایسی
حالت میں یہی مراد ہوتی ہو اور اس اعتبار پر لعان واجب ہوگا اور عورت پر حد قذف واجب نہوگی کیونکہ شوہر کی طرف سے بہتان
زنا پایا گیا اور زوجہ کی طرف سے نہیں پایا گیا پس جب دونوں احتمال ہیں تو وہی نکلا جو ہمنے بیان کیا ہو کہ شک کی وجہ سے نہ حد
قذف واجب ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا - ومن اقر بولد ثم نفاہ فانہ یلاعن لان النسب لزمہ باقرارہ وبالنفی
بعدہ صار قاذفا فیلاعن - اگر شوہر نے پہلے فرزند کا اقرار کیا پھر نفی کی تو اُسپر لعان واجب ہوگا کیونکہ پہلے اسکے اقرار سے نسب
لازم ہوگیا پھر جب نسب کی نفی کی تو زوجہ کو زنا کی تہمت دینے والا ہوا پس لعان کریگا - وان نفاہ ثم اقر بہ حد لانہ لما اکذب
نفسہ بطل اللعان لانہ حد ضروری صیر الیہ ضرورۃ التکاذب والاصل فیہ حد القذف فاذا بطل التکاذب یصار
الی الاصل - اور اگر شوہر نے پہلے فرزند کی نفی کی پھر اقرار کیا کہ میرا ہی تو شوہر کو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ جب اُسنے اپنے آپ

Marfat.com

سمجھتا ہوں۔ بتلایا تو لعان باطل ہو گیا کیونکہ لعان بضرورت ہے یعنے شوہر و زوجہ مین سے ہر ایک دوسرے کی تکذیب کرتا تھا بدون
گواہون کے تو ناچار لعان لیا گیا اور اصل اسمین حد قذف واجب تھی پس دونون طرف کا جھٹلا نا تھا یعنے مرد نے اپنے آپ کو
جھوٹا بتلایا تو اصل یعنے حد قذف پر عمل ہو گا۔ والولد ولدہ فی الوجہین لاقرارہ بہ سابقا اولاحقا واللعان یصح
بدون قطع النسب کما یصح بدون الولد۔ اور بچہ دونون صورتون مین اُسکا بچہ ہو گا کیونکہ اُسنے بچہ کا اقرار خواہ پہلے کیا خواہ
پیچھے کیا ہے اور لعان واقع ہونا بدون قطع نسب کے صحیح ہے جیسے بدون فرزند کے صحیح ہے۔ وان قال لیس بابنی ولا
ابنک فلا حد ولا لعان لانہ انکر الولادۃ وبہ لایصیر قاذفا۔ اور اگر شوہر نے زوجہ سے کہا کہ یہ میرا بیٹا نہین اور نہ تیرا
بیٹا ہے تو حد یا لعان کچھ واجب نہو گا کیونکہ اُسنے ولادت سے انکار کیا اور اس سے قذف کرنے والا نہین ہوتا ہے۔ ومن قذف
امرأۃ ومعہا اولاد لایعرف لہم اب او قذف الملاعنۃ بولد والولد حی او قذفہا بعد موت الولد فلا حد علیہ لقیام
امارۃ الزنا منہا وہی ولادۃ ولد لااب لہ ففاتت العفۃ نظرا الیہا وہی شرط الاحصان۔ اگر کسی نے ایسی عورت کو
زنا کا بہتان لگایا جسکے ساتھ ایسی اولاد موجود ہے جسکا باپ نہین معلوم ہوتا یا اُسنے ایسی عورت کو قذف کیا جسنے اپنے شوہر سے
اپنے بچے کی بابت لعان کیا تھا حالانکہ وہ بچہ زندہ ہے یا اس بچے کے مرنے کے بعد اس عورت کو قذف کیا تو قاذف پر حد قذف
نہوگی کیونکہ عورت سے آثار زنا موجود ہین یعنے ایسا بچہ جنا جسکا باپ نہین ہے پس بنظر ان آثار کے عورت سے عفت جاتی رہی
اور احصان کی شرط ہے کہ عفت موجود ہو۔ ولو قذف امرأۃ لاعنت بغیر ولد فعلیہ الحد لانعدام امارۃ الزنا۔ اور اگر کسی
عورت کو قذف کیا جسنے بغیر بچہ کے لعان کیا ہے تو اسکو حد قذف ماری جائیگی کیونکہ زنا کی علامت نہین موجود ہے ف۔ اگر کہا جاوے
کہ عورت کے حق مین لعان بجاے حد زنا کے ہے اور جسکو حد زنا ماری گئی ہو اُسکے قاذف پر سزا نہین ہے ہم کہتے ہین کہ عورت کے
حق مین لعان بجاے زنا کے ہونا صرف شوہر کے حق مین ہے اور غیرون کے حق مین نہین ہے۔ قال ومن وطی وطیًا حرامًا
فی غیر ملکہ لم یحد قاذفہ لفوات العفۃ وہی شرط الاحصان ولان القاذف صادق والاصل فیہ ان من وطی
وطیا حراما لعینہ لایجب الحد بقذفہ لان الزنا ہو الوطی المحرم لعینہ وان کان محرما لغیرہ یحد لانہ لیس بزنا فالوطی
فی غیر الملک من کل وجہ او من وجہ حرام لعینہ وکذا الوطی فی الملک والحرمۃ مؤبدۃ فان کانت الحرمۃ موقتۃ فالحرمۃ
لغیرہ وابوحنیفۃ رح یشترط ان یکون الحرمۃ المؤبدۃ ثابتۃ بالاجماع او بالحدیث المشہور لتکون ثابتۃ من غیر تردد
جسنے اپنی غیر ملک مین حرام وطی کی تو اُسکے قذف کرنے والے کو حد نہین ماری جاتی ہے کیونکہ عفت جاتی رہی حالانکہ عفت شرط
احصان ہے اور اسلیے کہ قاذف اپنے قول مین سچا ہے اور اصل اس باب مین یہ ہے کہ جسنے ایسے وطی کی جو اپنی ذات سے حرام
ہے تو اُسکے قاذف کو حد نہین ماری جائیگی کیونکہ زنا ایسی ہی وطی کا نام ہے جو بذاتہ حرام ہو اور اگر یہ وطی اپنی ذات سے خارج
کسی وجہ سے حرام ہو تو اُسکے قاذف کو حد ماری جائیگی کیونکہ یہ زنا نہین ہے پس اگر ایسی عورت سے وطی کی جو کسی وجہ سے
ملک مین نہین ہے یا ہر وجہ سے ملک مین نہین ہے تو یہ وطی ذاتی حرام ہے اور اسی طرح اگر ملک نکاح یا ملک رقبہ موجود ہونے
کے ساتھ وطی کی لیکن یہ عورت اوسپر دائمی حرام ہے تو بھی حرمت بالذات ہے اور اگر وطی کی حرمت کسی وقت تک ہو جیسے حالت
حیض مین وطی حرام ہے تو یہ حرمت بوجہ امر خارج کے ہے اور ابوحنیفہ رحمہ اللہ دائمی حرمت مین یہ شرط کرتے ہین کہ اُسکا ثبوت باجماع
یا بحدیث مشہور ہو تاکہ اسکا ثبوت بغیر تردد ہو اور اس اصل کے مسائل آیندہ بیان فرمائے چنانچہ لکھا۔ بیانہ من قذف رجلا
وطی جاریۃ مشترکۃ بینہ وبین آخر فلا حد علیہ لانعدام الملک من وجہ۔ بیان یہ کہ جسنے ایسی باندی سے وطی کی جو اُسکے اور غیر کے
درمیان مشترک تھی پس کسی نے اُسکو زانی کہا تو اُسپر حد قذف نہوگی کیونکہ ایک راہ سے ملک نہین ہے۔ وکذا اذا قذف امرأۃ
زنت فی نصرانیتہا لتحقق الزنا منہا شرعا لانعدام الملک ولہذا وجب علیہا الحد۔ اور اسی طرح اگر ایسی عورت کو

زنا کی تہمت دی جو اپنی نصرانیت وکفر کی حالت میں زنا کر چکی ہے تو قاذف پر حد نہوگی کیونکہ شرعاً اُس سے زنا متحقق ہو چکا کیونکہ
ملکیت نہ رکھتی تھی اسی واسطے اس عورت پر حد واجب ہوئی۔ ولو قذف رجلا اتی امتہ وہی مجوسیۃ او امرأتہ وہی حائض
او مکاتبۃ لہ فعلیہ الحد لان الحرمۃ مع قیام الملک وہی موقتۃ فکانت الحرمۃ لغیرہ فلم یکن زنا وعن ابی یوسف رح
ان وطی المکاتبۃ یسقط الاحصان وہو قول زفر رح لان الملک زائل فی حق الوطی ولہذا یلزمہ العقر بالوطی
ونحن نقول ملک الذات باق والحرمۃ لغیرہ اذ ہی موقتۃ۔ اور اگر ایسے شخص کو تہمت دی جسنے اپنی مجوسیہ باندی سے
یا اپنی زوجہ سے حالت حیض میں یا اپنی مکاتبہ سے وطی کی تو قاذف پر حد ماری جائیگی کیونکہ ملک قائم ہونے کے ساتھ حرمت ہے
اور حرمت صرف ایک وقت تک محدود ہے تو یہ حرمت ذاتی نہوئی بلکہ حرمت خارجی ہے تو یہ زنا نہوا اور امام ابو یوسف سے روایت
ہے کہ اپنی مکاتبہ سے وطی کرنے میں احصان ساقط ہو جاتا ہے اور یہی زفر کا قول ہے کیونکہ وطی کے حق میں ملکیت زائل ہے اسی وجہ
مولی پر وطی کا عقر لازم آتا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اُسکی ذات کی ملکیت باقی ہے اور یہ حرمت خارجی ہے کیونکہ ایک وقت تک محدود
ہے ف یعنی اگر کتابت فسخ ہو جائے تو اُسکے ساتھ وطی کرنا حلال ہو جائے۔ ولو قذف رجلا وطی امتہ وہی اختہ
من الرضاعۃ لایحد لان الحرمۃ مؤبدۃ وہذا ہو الصحیح۔ جس شخص نے اپنی باندی سے جو اُسکی رضاعی بہن ہے وطی
کر لی تو اُسکے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی کیونکہ باوجود ملک کے یہ حرمت دائمی ہے اور یہی حکم صحیح ہے۔ ولو قذف مکاتبا
ومات وترک وفاء لاحد علیہ لتمکن الشبہۃ فی الحریۃ لمکان اختلاف الصحابۃ رض۔ اگر مکاتب کو زنا کی تہمت
لگائی اور وہ ادائے کتابت کے لائق مال چھوڑ کر مر گیا تو اُسکے قاذف پر حد واجب نہوگی کیونکہ اسکی آزادی میں شبہہ
پیدا ہو گیا کیونکہ اسمیں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہے۔ ولو قذف مجوسیا تزوج بامہ ثم اسلم یحد عند ابی حنیفۃ رح وقالا
لاحد علیہ وہذا بناء علی ان تزوج المجوسی بالمحارم لہ حکم الصحۃ فیما بینہم عندہ خلافا لہما وقد مر فی النکاح۔ اگر مجوسی
نے اپنی ماں سے نکاح کر کے وطی کی تھی پھر وہ مسلمان ہو گیا اور اسکو کسی نے زانی کہا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاذف کو حد ماری
جائیگی اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر کچھ حد نہیں ہے اور یہ مسئلہ اس بناء پر ہے کہ اگر مجوسی نے اپنی والدہ محرمات سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہ
کے نزدیک مجوسیوں میں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ نکاح اہل شرک میں یہ مسئلہ بیان ہو چکا۔ واذا دخل
الحربی دارنا بامان فقذف مسلما حد لان فیہ حق العبد وقد التزم ایفاء حقوق العباد ولانہ طمع فی ان لا یؤذی
فیکون ملتزما ان لا یؤذی وموجب اذاہ۔ اگر کوئی حربی امان لیکر دار الاسلام میں آیا اور اُسنے کسی مسلمان کو زنا کا بہتان
لگایا تو اُسکو حد ماری جائیگی کیونکہ اسمیں بندہ کا حق ہے اور حربی نے بندوں کا حق ادا کرنے کا التزام کر لیا تھا اور اس وجہ سے کہ
حربی کی طمع یہ تھی کہ اُسکو کوئی ایذا نہ دے تو اُسنے بھی یہ التزام کر لیا تھا کہ کسی کو ایذا نہ دیگا اور نہ ایسی بات کریگا جس سے ایذا
پہونچے۔ واذا حد المسلم فی قذف سقطت شہادتہ وان تاب وقال الشافعی رح تقبل اذا تاب وہی تعرف
فی الشہادات۔ اگر کسی مسلمان کو تہمت لگانے کی وجہ سے حد ماری گئی تو اُسکی گواہی ساقط ہو گئی اگرچہ توبہ کرے اور شافعی نے کہا
کہ جب توبہ کر لی تو گواہی قبول ہوگی اور یہ مسئلہ کتاب الشہادات میں معلوم ہوگا۔ واذا حد الکافر فی قذف لم یجز شہادتہ
علی اہل الذمۃ لان لہ الشہادۃ علی جنسہ فترد تتمۃ لحدہ فان اسلم قبلت شہادتہ علیہم وعلی المسلمین لان ہذہ
شہادۃ استفادہا بعد الاسلام فلم تدخل تحت الرد بخلاف العبد اذا حد حد القذف ثم اعتق حیث لاتقبل
شہادتہ لانہ لاشہادۃ لہ اصلا فی حال الرق فکان رد شہادتہ بعد العتق من تمام حدہ۔ اور اگر کافر کو حد قذف
ماری گئی تو اُسکی گواہی ذمی کافروں پر قبول نہوگی کیونکہ کافروں کی گواہی کافروں پر جائز ہوتی ہے مگر قاذف کی گواہی بطور تتمہ حد
کے رد کر دیجائیگی پھر اگر اسکے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اُسکی گواہی ذمیوں و مسلمانوں سب پر قبول ہے کیونکہ اس گواہی کو اُسنے اسلام کے بعد

Marfat.com

بار بار تو یہ رد ہونے میں داخل نہوگی بخلاف مسلمان غلام کے کہ اگر اُسکو حد قذف ماری گئی پھر وہ آزاد کیا گیا تو اُسکی گواہی قبول نہیں ہوگی کیونکہ غلامی کی حالت میں اُسکی کوئی گواہی نہ تھی تو بعد آزادی کے اُسکی گواہی بطور تتمہ حد کے رد کیجائیگی ف۔ اور کافر کے واسطے کافرون پر گواہی تھی وہ بطور تتمہ کے رد ہو چکی پھر بعد اسلام کے جو اُسنے گواہی کا نیا استحقاق حاصل کیا وہ دوبارہ رد نہوگا ہان اگر اسلام میں قذف کرے حد ماری جائے تو اُسکی گواہی رد ہو جائیگی۔ فان ضرب سوطا فی قذف ثم اسلم ثم ضرب ما بقی جازت شہادتہ لان رد الشہادۃ متمم للحد فیکون صفۃ لہ والمقام بعد الاسلام بعض الحد فلا یکون رد الشہادۃ صفۃ لہ وعن ابی یوسف رح انہ ترد شہادتہ اذ الاقل تابع للاکثر والاول اصح۔ اور اگر کافر کو قذف میں ایک درہ مارا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اُسکو باقی حد ماری گئی تو اُسکی گواہی جائز ہے کیونکہ گواہی رد کرنا اُسکی حد کا تتمہ ہے تو اُسکی صفت ہوگی اور اسلام کے بعد جسقدر قائم کی گئی وہ پوری نہیں ہے تو گواہی کا رد ہونا اُسکی صفت نہوگی اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اُسکی گواہی رد کرو یجائیگی کیونکہ کم کو زیادہ کے تابع کیا جائیگا اور قول اول اصح ہے ف۔ اور اگر بعد مسلمان ہونے کے اُسکو پوری حد ماری گئی تو بالاتفاق گواہی قبول نہوگی ک۔ قال ومن قذف او زنی او شرب غیر مرۃ فحد فہو لذلک کلہ اما الآخران فلان المقصود من اقامۃ الحد حقا للہ تعالیٰ الانزجار واحتمال حصولہ بالاول قائم فیتمکن شبہۃ فوات المقصود فی الثانی وہذا بخلاف ما اذا زنی وقذف وسرق وشرب لان المقصود من کل جنس غیر المقصود من الآخر فلا یتداخل واما القذف فالمغلب فیہ عندنا حق اللہ فیکون ملحقا بہما وقال الشافعی رح ان اختلف المقذوف او المقذوف بہ وہو الزنا لا یتداخل لان المغلب فیہ حق العبد عندہ۔ اگر ایک شخص نے قذف کیا یا زنا کیا یا شراب پی اور یہ اُسنے کئی بار کیا پھر وہ ایک بار حد مارا گیا تو یہ سب کے واسطے ہو جائیگی چنانچہ زنا و شرابخواری کی صورت میں حق الٰہی کے واسطے حد قائم کرنے سے مقصود یہ ہے کہ زانی و شرابخوار کو زجر ہو اور ایک بار حد قائم کرنے سے یہ مقصد حاصل ہو جانے کا احتمال ہے تو دوسری بار میں یہ مقصد فوت ہو جانے کا شبہہ ثابت ہوگیا اور حدود کو بوجہ شبہات کے دور کردیتے ہیں بخلاف اسکے اگر اُسنے زنا کیا اور زنا کا بہتان لگایا اور چوری کی اور شراب پی پھر حد ماری گئی تو ایک ہی حد کافی نہوگی کیونکہ ہر جنس کی حد سے دوسرا مقصود ہے تو تداخل نہوگا رہا قذف کا بیان تو ہمارے نزدیک اُسمین حق اللہ عز وجل غالب ہے تو وہ بھی حد زنا و شرابخواری سے ملحق ہوگی اور شافعی نے فرمایا کہ اگر مقذوف جدا جدا ہون یا جسکے ساتھ قذف کیا یعنے زنا وہ جدا جدا بیان کیا تو تداخل نہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اُسمین حق العبد غالب ہے۔

فصل فی التعزیر

یہ فصل تعزیر کے بیان میں ہے۔ ومن قذف عبدا او امۃ او ام ولد او کافرا بالزنا عزر لانہ جنایۃ قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الاحصان فوجب التعزیر۔ جسنے کسی غلام یا باندی یا ام ولد یا کافر کو زناکاری کی تہمت لگائی تو اسکو تعزیر دیجائیگی کیونکہ درحقیقت یہ قذف کا جرم ہے مگر حد قذف اسواسطے ممتنع ہوئی کہ مقذوف محصن نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی۔ وکذا اذا قذف مسلما بغیر الزنا فقال یا فاسق او یا کافر او یا خبیث او یا سارق لانہ اذاہ والحق الشین بہ ولا مدخل للقیاس فی الحدود فوجب التعزیر الا انہ یبلغ بالتعزیر غایتہ فی الجنایۃ الاولے لانہ من جنس ما یجب بہ الحد وفی الوجہ الثانی الرای الی الامام۔ اور اسی طرح اگر کسی مسلمان کو زنا کے سوائے کوئی بد لفظ کہا یعنی اگر کہا کہ یا فاسق یا او کافر یا او خبیث یا او چور تو بھی تعزیر دیجائیگی کیونکہ اُسنے مسلمان کو اذیت دی اور اوسکے ساتھ عیب لاحق کیا اور حدود میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے تو تعزیر واجب ہوئی ولیکن پہلی صورت میں جبکہ غیر محصن کو زناکاری کی تہمت دی تو انتہا درجہ کی تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ عیب اُس جنس سے ہے جسکی بابت حد واجب ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یعنی جبکہ یا فاسق وغیرہ کہا ہے امام کی رائے پر ہے ف۔ چاہیے جسقدر تعزیر دے م۔ ولو قال

Marfat.com

یا حمار ویا خنزیر لم یعزر لانہ ما الحق الشین بہ للتیقن بنفیہ وقیل فی عرفنا یعزر لانہ یعد سبا وقیل ان کان المسبوب من الاشراف کالفقہاء والعلویۃ یعزر لانہ یلحقہم الوحشۃ بذلک وان کان من العامۃ لا یعزر وہذا احسن والتعزیر اکثرہ تسعۃ وثلثون سوطا واقلہ ثلث جلدات وقال ابو یوسف رحمہ یبلغ التعزیر خمسا وسبعین سوطا والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من بلغ حدا فی غیر حد فہو من المعتدین واذا تعذر تبلیغہ حدا فابو حنیفۃ ومحمد رحمہ نظرا الی ادنی الحد وہو حد العبد فی القذف فصرفاہ الیہ وذلک اربعون فنقصا منہ سوطا وابو یوسف رحمہ اعتبر اقل الحد فی الاحرار اذ الاصل ہو الحریۃ ثم نقص سوطا فی روایۃ عنہ وہو قول زفر رحمہ وہو القیاس وفی ہذہ الروایۃ نقص خمسۃ وہو ماثور عن علی رضہ فقلدہ ثم قدر الادنی فی الکتاب بثلث جلدات لان ما دونہا لا یقع بہ الزجر وذکر مشائخنا رحمہ ان ادناہ علی ما یراہ الامام یقدر بقدر ما یعلم انہ ینزجر لانہ یختلف باختلاف الناس وعن ابی یوسف رحمہ انہ علی قدر عظم الجرم وصغرہ وعنہ انہ یقرب کل نوع من بابہ فیقرب اللمس والقبلۃ من حد الزنا والقذف بغیر الزنا من حد القذف - اور اگر اُسکو کہا کہ اے گدھے یا اے سور تو تعزیر نہیں دیجائیگی کیونکہ اسنے کوئی عیب لاحق نہیں کیا کیونکہ ایسا نہونا یقینی ظاہر ہی اور بعض نے فرمایا کہ ہمارے عرف میں تعزیر دیجائیگی کیونکہ یہ گالی شمار کیجاتی ہی اور بعض نے فرمایا کہ جس شخص کو ایسا لفظ کہا گیا کہ اگر وہ اشراف میں سے ہو جیسے علماء واولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ تو کہنے والے کو تعزیر دیجائیگی کیونکہ انکو ایسے لفظ سے وحشت لاحق ہوگی اور اگر وہ شخص عوام میں سے ہو تو تعزیر نہیں دیجائیگی اور یہ قول اس تفصیل کے ساتھ اچھا ہی یعنی اسی پر فتوی ہوگا اور تعزیر کی اکثر مقدار اُنتالیس درے ہیں اور کمتر مقدار تین درے ہیں اور ابو یوسف نے کہا کہ اکثر مقدار پچہتر درے ہیں اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہی کہ جسنے غیر حد میں حد کی مقدار پہونچادی وہ حد سے تجاوز کرنے والا ہی - رواہ البیہقی ومحمد مرسلا - اور جب تعزیر کو حد تک پہونچانا جائز نہوا تو امام ابو حنیفہ ومحمد نے کمتر حد کو دیکھا اور وہ قذف کی صورت میں غلام کی حد ہی پس اسی جانب پھیرا اور چونکہ یہ چالیس درے ہیں تو اس سے ایک درہ کم کردیا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے آزاد کی کمتر حد یعنی اسّی درے کو دیکھا کیونکہ اصل تو آزادی ہی پھر ایک روایت یہ کہ اسمین سے ایک کم کرکے اناسی درے رکھے اور یہی زفر کا قول اور یہی قیاس ہی اور دوسری روایت جو کتاب میں مذکور ہی اسمین پانچ درے کم کردیے کیونکہ یہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہی پس اُنھین کی تقلید کرلی (ذکرہ البغوی فی شرح السنۃ عن ابن ابی لیلی) پھر کتاب میں تعزیر کی ادنی مقدار تین درے بیان کیے کیونکہ اس سے کم میں زجر حاصل نہیں ہوتا اور ہمارے مشائخ نے ذکر کیا ہی کہ کمتر تعزیر امام کی رائے پر ہی پس اسکی رائے میں جسقدر سے زجر حاصل ہو جاری کرے کیونکہ یہ بات مختلف لوگون کے لحاظ سے مختلف ہی (یعنے بعض کو دو ایک درے سے جو زجر حاصل ہوتا ہی وہ دوسرے کو دس درے سے حاصل ہوتا ہی) اور ابو یوسف سے روایت ہی کہ اُنھون نے جرم کی بڑائی و چھٹائی کے اندازہ پر مقدار مقرر کی اور یہ بھی انسے روایت ہی کہ ہر قسم کے جرم کو اپنی جنس سے متعلق کرے پس اگر اجنبیہ عورت کو ہاتھون سے چھوا یا بوسہ لیا تو اسکو حد زنا سے قریب کرے اور اگر قذف کیا یعنی زانی کے سوائے فاسق وغیرہ دیگر الفاظ سے قذف کیا تو اسکو حد قذف سے قریب کرے ف - واضح ہو کہ ایک حدیث میں آیا کہ سوائے حدود الٰہی کے دس درے سے اوپر نہ مارے - رواہ البخاری ومسلم - ولیکن امام ابو حنیفہ ومالک وشافعی وغیرہ جمہور نے کہا کہ دس سے زیادہ کرنا جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس سے زیادہ سزا دی ہی اور خود حضرت عمر وعلی رضی اللہ عنہما سے زیادہ سزا ثابت ہی پس اگر یہ حدیث کے مخالف ہوتا تو صحابہ انپر انکار کرتے - قال وان رای الامام ان یضم الیہ الضرب فی التعزیر الحبس فعل لانہ صلح تعزیرا وقد ورد الشرع بہ فی الجملۃ حتی جاز ان یکتفی بہ فجاز ان یضم الیہ ولہذا لم یشرع فی التعزیر بالتہمۃ قبل ثبوتہ کما شرع ..

فی الحد لانہ من التعزیر۔ اور اگر امام کی رائے مین آوے کہ تعزیر مین مار کے ساتھ قید خانہ مین رکھنا بھی بڑھادے
تو ایسا کرنا جائز ہی کیونکہ قید خانہ مین حبس کرنا تعزیر کے لائق ہی اور یہ فی الجملہ شرع مین وارد ہی حتی کہ خالی حبس جائز
ہی تو ضرب وحبس کا دونا بھی جائز ہی لہذا التعزیر کی صورت مین تہمت ثابت ہونے سے پہلے حبس کرنا مشروع نہین ہی جیسے
حد کی صورت مین مشروع ہی کیونکہ یہ تعزیر مین سے ہی ف۔ یعنی اگر کسی شخص پر کسی حد کی گواہی دی گئی مانند زنا یا شراب خواری
کے تو ثابت ہونے سے پہلے اُسکو قید خانہ مین رکھے پھر جب ثبوت ہوجاوے تو اُسکو سزا حد دیجائیگی۔ قال واشد الضرب
التعزیر لانہ جری التخفیف فیہ من حیث العدد فلا یخفف من حیث الوصف کیلا یؤدی الی فوات المقصود ولہذا
لم یخفف من حیث التفریق علی الاعضاء۔ اور سب سے زیادہ سختی سے درہ مارنا تعزیر مین ہوتا ہی کیونکہ اسمین تعداد کی راہ
سے تخفیف کی گئی ہی تو مار کی راہ سے تخفیف نہ کیجائیگی تاکہ مقصود فوت ہونے تک نوبت نہ پہونچے اسی واسطے تعزیر مین یہ تخفیف نہین
کہ اعضاء پر متفرق مارے جاوین۔ قال ثم حد الزنا لانہ ثابت بالکتاب وحد الشرب ثبت بقول الصحابۃ رضی ولانہ
اعظم جنایۃ حتی شرع فیہ الرجم۔ پھر تعزیر کے بعد حد زنا مین سختی ہی کیونکہ اسکا ثبوت قرآن مجید سے ہی اور شراب خواری کی
حد باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ثابت ہی اور اسلیے کہ حد زناء کا جرم بہت بڑا ہی حتی کہ اُسمین سنگسار کرنا مشروع ہی۔ ثم حد الشرب
لان سببہ متیقن بہ ثم حد القذف لان سببہ محتمل لاحتمال کونہ صادقا ولانہ جری فیہ التغلیظ من حیث رد الشہادۃ
فلا یغلظ من حیث الوصف۔ پھر حد زنا کے بعد شراب خواری سخت ہی کیونکہ اسکا سبب یعنی شراب پینا یقینی ہی پھر اسکے بعد
حد قذف ہی کیونکہ اسکے سبب یعنی قذف مین احتمال ہی کیونکہ شاید قاذف سچا ہو اور اسلیے کہ اس حد مین گواہی مردود ہونے
کی راہ سے سختی ہوگئی ہی تو مار کی راہ سے سختی نہ کیجائیگی۔ ومن حدہ الامام او عزرہ فمات فدمہ ہدر لانہ فعل ما فعل
بامر الشرع وفعل المامور لا یتقید بشرط السلامۃ کالفصاد والبزاغ بخلاف الزوج اذا عزر زوجتہ لانہ مطلق فیہ
والاطلاقات تتقید بشرط السلامۃ کالمرور فی الطریق وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی بیت المال لان الاتلاف
خطأ فیہ اذ التعزیر للتادیب غیر انہ تجب الدیۃ فی بیت المال لان نفع عملہ یرجع الی عامۃ المسلمین فیکون الغرم
فی مالہم قلنا لما استوفی حق اللہ تعالی بامرہ صار کان اللہ اماتہ من غیر واسطۃ فلا یجب الضمان۔ اور جس شخص
کو امام نے کوئی حد ماری یا اُسکو تعزیر دی پس وہ مرگیا تو اُسکا خون باطل ہی یعنی اُسکی دیت کا قصاص کچھ نہوگا کیونکہ امام نے جو کچھ کیا
وہ شرع کے حکم سے کیا یعنی وہ شرع کی طرف سے اس کام کے واسطے مامور ہی اور مامور کا کام سلامتی کی شرط سے مقید نہین ہوتا یعنی
مامور پر یہ شرط نہین ہوتی کہ تیرے کام سے سلامتی باقی رہے جیسے آدمیون کی فصد لینے والا یا جانورون کا نشتر دینے والا بخلاف
شوہر کے کہ جب اُسنے اپنی زوجہ کو تعزیر دی تو وہ زوجہ کے نقصان عضو یا موت کا ضامن ہی کیونکہ اُسکو اپنی زوجہ کو سزا دینے کی صرف
اجازت ہی یعنی اُسکو مارنے کے واسطے مامور نہین ہی اور اجازتون مین یہ شرط ہوتی ہی کہ سلامتی کو نقصان نہ پہونچے جیسے راہ سے
گذرنے مین ہی یعنی انسان کو اجازت ہی کہ راہ سے گذرے لیکن اگر اُسکے گذرنے سے کسی شخص کا کچھ نقصان ہوا تو وہ ضامن ہوگا
اور امام شافعی نے کہا کہ اگر امام کی تعزیر دینے سے وہ شخص ہلاک ہوگیا تو اُسکی دیت بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ تعزیر مین
تلف کردینا خطا ہی کیونکہ تعزیر صرف اسواسطے ہی کہ ادب دیا جاوے لیکن اتنی بات ہی کہ امام کے مال پر یہ دیت نہوگی بلکہ
بیت المال مین واجب ہوگی کیونکہ امام کے کام کا نفع تمام مسلمانون کو پہونچتا ہی تو تاوان بھی تمام مسلمانون کے مال مین واجب
ہوگا اور ہم اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہین کہ امام نے جب حق اللہ عز وجل کو اُسی کے حکم سے حاصل کیا تو گویا ایسا ہوگیا
کہ اللہ تعالے نے محدود کو بغیر واسطہ موت دیدی تو تاوان واجب نہوگا ف۔ حاصل یہ کہ امام کا فعل بوجہ
مامور ہونے کے جانب شرع منتقل ہی۔م۔

کتاب السرقۃ

یہ کتاب چوری کے احکام میں ہے۔ السرقۃ فی اللغۃ اخذ الشئی من الغیر علی سبیل الخفیۃ والاستسرار۔ ومنہ استراق السمع قال اللہ تعالیٰ الا من استرق السمع وقد زیدت علیہ اوصاف فی الشریعۃ علی ما یاتیک بیانہ ان شاء اللہ تعالیٰ والمعنی اللغوی مراعی فیہا ابتداءً وانتہاءً او ابتداءً لاغیر کما اذا نقب الجدار علی الاستسرار واخذ المال من المالک مکابرۃ علی الجہار وفی الکبریٰ اعنی قطع الطریق مسارقۃ عین الامام لانہ ہو المتصدی لحفظ الطریق باعوانہ وفی الصغریٰ مسارقۃ عین المالک او من یقوم مقامہ۔ لغت میں چوری کے معنی کسی چیز کو دوسرے سے بطور خفیہ اور اُس سے چھپا کر لے لینا کہلاتا ہے اور اسی سے استراق السمع نکلا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الا من استرق السمع۔ یعنی سوائے اُس شیطان کے جو خفیہ کان لگا کر سن بھاگے۔ اور لغوی معنی پر شریعت میں کچھ اوصاف بڑھائے گئے ہیں چنانچہ اُنکا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آویگا یعنی شرعی سرقہ میں کچھ اوصاف زائد ہیں اور واضح ہو کہ شرعی سرقہ میں لغوی معنی ابتداء وانتہاء دونوں میں معتبر ہیں یا فقط ابتداء میں معتبر ہیں جیسے کسی کی دیوار میں خفیہ نقب لگائی لیکن گھسکر مال کو مالک سے کھلم کھلا لڑائی کے ساتھ لے لیا اور سرقہ کبریٰ یعنی رہزنی میں امام کی آنکھ سے چوری ہے کیونکہ وہی اپنی فوج سے راہ کی حفاظت رکھتا ہے اور سرقہ صغریٰ میں مالک مال یا اُسکے قائم مقام کی آنکھ سے چوری ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ چوری میں آنکھ بچانا معتبر ہے پس اگر مالک کی آنکھ بچائی یا مالک کے قائم مقام کی آنکھ بچائی مثلاً مالک نے کسی کے پاس ودیعت رکھا تھا یا کوئی اُس سے مانگ لے گیا یا غصب کر لے گیا تھا وہاں سے چوری کر لی یا راہ میں سلطان کی آنکھ بچا کر راہ والوں کا مال چھین لیا تو یہ سب چوری میں داخل ہے۔ قال واذا سرق العاقل البالغ عشرۃ دراہم او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم مضروبۃ من حرز لاشبہۃ فیہ وجب علیہ القطع والاصل فیہ قولہ تعالیٰ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ ولابد من التقدیر بالمال الخطیر لان الرغبات تفتر فی الحقیر وکذا اخذہ لایخفی فلا یتحقق رکنہ ولا حکمۃ الزجر لانہا فیما یغلب والتقدیر بعشرۃ دراہم مذہبنا وعند الشافعی رح التقدیر بربع دینار وعند مالک رح بثلثۃ دراہم لہما ان القطع علی عہد رسول اللہ علیہ السلام ما کان الا فی ثمن المجن واقل ما نقل فی تقدیرہ ثلثۃ دراہم والاخذ بالاقل وہو المتیقن بہ اولیٰ غیر ان الشافعی رح یقول کانت قیمۃ الدینار علی عہد رسول اللہ علیہ السلام اثنا عشر درہما والثلثۃ ربعہا ولنا ان الاخذ بالاکثر فی ہذا الباب اولیٰ احتیالا لدرء الحد وہذا لان فی الاقل شبہۃ عدم الجنایۃ وہی دارئۃ للحد وقد تایّد ذلک بقولہ علیہ السلام لاقطع الا فی دینار او عشرۃ دراہم واسم الدراہم یطلق علی المضروبۃ عرفا فہذا یبین لک اشتراط المضروب کما قال فی الکتاب وہو ظاہر الروایۃ وہو الاصح رعایۃ لکمال الجنایۃ حتے لو سرق عشرۃ تبرا قیمتہا انقص من عشرۃ مضروبۃ لایجب القطع والمعتبر وزن سبعۃ مثاقیل لانہ متعارف فی عامۃ البلاد وقولہ او ما یبلغ قیمتہ عشرۃ دراہم اشارۃ الی ان غیر الدراہم یعتبر قیمتہ بہا وان کان ذہبا ولابد من حرز لاشبہۃ فیہ لان الشبہۃ دارئۃ وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اگر عاقل بالغ نے دس درم یا ایسی چیز جسکی قیمت دس درم سکہ دار ہو تحقیق ہو مقام محفوظ سے چرائی جسمیں کچھ شبہہ نہیں ہے تو واجب ہوگا کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائے اور اصل اسمیں یہ آیت ہے والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیہ۔ یعنی جس مرد نے چوری کی اور جس عورت نے چوری کی تو ان دونوں کے ہاتھ کاٹو آخر تک یعنی اس فعل کا عذاب یہی ہے اور عقل و بلوغ کا اعتبار ضرور ہے کیونکہ جرم بدون انکے متحقق نہیں ہوتا ہے (پس مجنون وطفل کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا) اور مال خطیر کی حد مقرر کرنا ضرور ہے کیونکہ خفیف مال میں رغبتوں میں فتور ہوتا ہے

اور نیز ایسے خفیف مال کے لینے والا اخفا نہیں کرتا ہی تو سرقہ کا رکن نہیں متحقق ہوگا اور نہ زجر کا فائدہ مترتب ہوگا کیونکہ حکمت زجر ایسی
صورت میں ہی جو غالب واقع ہو پھر ہمارا مذہب یہ ہی کہ تقدیر دس درم کے ساتھ ہی اور شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہو
اور امام مالک کے نزدیک تین درم ہوں اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہاتھ کاٹنا
نہیں واقع ہوا تھا مگر چرمی ڈھال کی قیمت میں اور اس قیمت کا اندازہ کم سے کم جو نقل کیا گیا وہ تین درم ہیں اور کمتر کو
لینا اولی ہی کیونکہ اسی پر یقین ہی لیکن شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دینار بارہ درم
کا ہوتا تھا تو چوتھائی دینار تین درم ہوا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اس باب میں سب سے زیادہ اندازہ کو لینا بہتر ہی تاکہ حد
دور ہونے کا وسیلہ ہو یہ اسواسطے ہی کہ کمتر میں یہ شبہہ باقی ہی کہ شاید جرم نہو اور شبہہ ایسی چیز ہی کہ وہ حد کو دور کرتا ہی
اور ہمارے اس شبہہ کی تائید اس حدیث سے پہونچی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاتھ کاٹنا نہیں ہوتا مگر ایک
دینار یا دس درم میں پھر درم کا اطلاق عرف میں اُسی پر ہوتا ہی جو سکہ دار ہو اس سے ظاہر ہوا کہ سکہ دار ہونا مشروط ہی
جیسا کہ کتاب میں مذکور ہی اور یہی ظاہر الروایت اور یہی اصح ہی تاکہ کامل جرم کی رعایت ہو حتی کہ اگر چاندی کا ٹکڑا چرایا جسکی
قیمت سکہ دار دس درم سے کم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہیں ہی۔ (حتی کہ اگر کھوٹے سکہ دار دس درم چرائے جنکی مالیت
کھرے دس درم سے کم ہی تو بھی قطع واجب نہیں ع) پھر درم میں سات مثقال کا وزن معتبر ہی کیونکہ یہی تمام ملکوں میں
مروج ہی اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ ایسی چیز چراوے کہ جسکی قیمت دس درم کو پہونچتی ہو تو یہ اشارہ ہی کہ درموں کے سوائے
جو چیز ہو اُسکی قیمت کا اندازہ درموں سے معتبر ہی اگرچہ سونا ہو اور محفوظ مکان سے چرانا جسمین کچھ شبہہ نہیں ہی ضروری ہی
کیونکہ شبہہ حد کو دفع کرتا ہی اور ہم اسکو آئندہ ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے **ف** اگر کہا جائے کہ دینار سے اعتبار کیونکر
نہوگا حالانکہ تینے جو حدیث روایت کی اُسمین ایک دینار کا اندازہ مذکور ہی تو جواب یہ ہی کہ دینار کی قیمت کبھی دس درم اور کبھی
بڑھکر چالیس تک ہو جاتی ہی لہذا ہمنے جانا کہ دینار سے دس درم کی قیمت مراد ہی اور توضیح کلام یہ ہی کہ قولہ تعالی السارق
والسارقۃ الآیۃ میں مال کی کوئی تقدیر نہیں ہی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ ایک دانہ گیہوں چرانے سے چوری صادق ہو جاتی ہی
اور حدیث ابی ہریرہ متفق ہی کہ اللہ تعالے چور پر لعنت کرے کہ انڈا چراتا ہی پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہی اور رسی چراتا ہی
پس اُسکا ہاتھ کاٹا جاتا ہی۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ اسی سے بعض فقہانے کہا کہ قلیل وکثیر سب میں ہاتھ کاٹا جائیگا اور جواب یہ کہ
انڈا اور رسی بطور جنس ہیں تو یہ لازم نہیں آتا کہ ایک انڈا یا ایک رسی میں ہاتھ کاٹا جاے اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اجماع پایا گیا
کہ اُنھوں نے خفیف چیز پر ہاتھ نہیں کاٹا تو کوئی مقدار ضرور ہی پس مالک وشافعی واحمد کے نزدیک تین درم ہیں چنانچہ ابن
عمر کی حدیث میں ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال چرانے کے عوض میں کاٹا جسکی قیمت
تین درم تھی اور اسی کے مانند حدیث عائشہ میں ہی۔ رواہما البخاری ومسلم۔ اور حدیث میں آیا کہ چور کا ہاتھ نہ کاٹا جاے مگر چوتھائی
دینار میں۔ رواہ البخاری ومسلم واحمد۔ اور چوتھائی دینار اُسوقت میں تین درم تھا۔ ترمذی نے کہا کہ اسپر بعض صحابہ کا عمل
ہی جنمیں ابوبکر صدیق وعثمان وعلی رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ قطع نہیں مگر ایک دینار
یا دس درم میں اور یہ حدیث مرسل ہی اور یہی قول سفیان ثوری واہل کوفہ کا ہی۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی
اور امام محمد نے آثار میں کہا کہ دس درم کی تقدیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت عمر وعثمان وعلی وابن مسعود وغیرہم سے مروی
ہی تو جب حدود میں اختلاف ہوا تو ہمنے متفق مقدار کو لیا یعنی دس درم کو پھر ابن مسعود رضہ سے لایا کہ عہد رسول اللہ صلعم میں قطع دس درم
سے کم میں نہ تھا۔ انتہی۔ اور اس حدیث کو طحاوی وعبد الرزاق وغیرہ نے بھی روایت کیا اور ایمن ابن ام ایمن سے روایت ہی کہ آنحضرت
نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر ڈھال کی قیمت میں اور اُس زمانہ میں ڈھال کی قیمت ایک دینار تھی۔ رواہ النسائی والعبری

والطحاوی والحاکم۔ اور یہ ایمن جو اس حدیث کے راوی ہیں یا تو زبیر کے مولی ہیں اور یا عبد الواحد کے والد ہیں اور یہی اشبہ ہے
کما فی التقریب۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ ثقہ ہیں لیکن اسمیں اختلاف ہے کہ حدیث مسند ہے یا مرسل ہے لیکن جمہور علماء کے نزدیک
مرسل حجت ہے اور جبکہ دوسری روایات سے اسکی تقویت ہو گئی تو بالاتفاق حجت ہے اور حدیث ابن عباس میں آیا کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک مرد کا ہاتھ ایک چرمی ڈھال کی چوری میں کاٹا گیا جسکی قیمت ایک دینار یا دس درم تھی
رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم۔ اور اسکی اسناد میں محمد ابن اسحاق راوی ثقہ ہے علی الاصح اور بیان دیگر آثار و روایات میں
یہ ہے کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر و عائشہ میں اضطراب ہے چنانچہ نسائی نے حدیث ابن عمر میں ڈھال کی قیمت پانچ درم روایت کیے
اور حدیث عائشہ میں ایک اسناد سے چوتھائی دینار اور دوسری اسناد سے تین درم یا نصف دینار یا اس سے زیادہ روایت
کیا لہذا طحاوی نے فرمایا کہ یہ حدیث مضطرب ہے پس ایک تو بوجہ اضطراب کے اس روایت کو چھوڑ کر ایک دینار و دس درم کی
روایت اختیار کی گئی اور دوم اسوجہ سے کہ قلیل میں پوری مقدار میں شبہہ ہے اور سوم اسوجہ سے کہ یہ بات ثبوت کو پہونچی کہ سلطان
اگر عفو میں خطا کرے تو اس سے بہتر ہے کہ حد مارنے میں خطا کرے یعنے غایت یہ کہ قلیل مقدار میں حد واجب ہوئی ہو مگر امام
نے چھوڑ دیا تو اس سے بہتر ہے کہ حد واجب نہ تھی اور امام نے ہاتھ کاٹ دیا۔ م ف ع۔ قال والعبد والحر فی القطع
سواء لان النص لم یفصل ولان التنصیف متعذر فیتکامل صیانۃ لاموال الناس۔ اور غلام و آزاد دونوں
ہاتھ کاٹے جانے میں برابر ہیں کیونکہ نص قرآنی میں کوئی تفصیل نہیں ہے اور اسلیے کہ یہاں آدھی سزا ہونا محال ہے یعنی آدھا
ہاتھ نہیں کاٹا جاسکتا تو غلام کو پوری سزا دیدی جائیگی تاکہ لوگوں کے مال محفوظ رہیں۔ ویجب القطع باقرارہ مرۃ واحدۃ
وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یقطع الا بالاقرار مرتین ویروی عنہ انہما فی مجلسین
مختلفین لانہ احدی الحجتین فتعتبر بالاخرے وہی البینۃ کذلک اعتبرنا فی الزناء ولہما ان السرقۃ قد ظہرت
بالاقرار مرۃ فیکتفے بہ فی القصاص وحد القذف ولا اعتبار بالشہادۃ لان الزیادۃ تفید فیہا تقلیل تہمۃ الکذب
ولا تفید فی الاقرار شیئا لانہ لا تہمۃ وباب الرجوع فی حق الحد لا ینسد بالتکرار والرجوع فی حق المال لا یصح اصلا
لان صاحب المال یکذبہ واشتراط الزیادۃ فی الزناء بخلاف القیاس فیقتصر علی مورد الشرع۔ اگر ایک مرتبہ
سارق نے اقرار کیا تو اُسکا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے (اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور یہی مالک و
شافعی کا قول ہے) اور ابو یوسف نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا مگر دو مرتبہ اقرار پر اور ابو یوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ یہ
دونوں اقرار دو مختلف مجلسوں میں ہوں کیونکہ گواہی و اقرار میں سے اقرار ایک قسم کی حجت ہے تو اُسکا قیاس گواہی پر
ہوگا ایسا ہی ہمنے زنا میں اعتبار کیا اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسکے ایک بار اقرار سے چوری ظاہر ہو گئی پس اسی پر
اکتفا کیا جائیگا جیسے قصاص و حد قذف میں ہوتا ہے اور گواہی پر قیاس نہوگا کیونکہ گواہی میں ایک گواہ سے زیادہ ہونے میں
یہ فائدہ ہے کہ کذب کی تہمت بہت کم ہو جاتی ہے اور اقرار میں ایک بار سے زیادہ ہونے کا کچھ فائدہ نہیں کیونکہ اسمیں کچھ تہمت
نہیں اور حد دور ہونے کے لیے اقرار سے پھرنے کے بارہ میں کئی بار اقرار ہونا نہیں روکتا ہے اور مال کے بارے میں اقرار
سے پھرنا بالکل نہیں صحیح ہے کیونکہ مالک مال اُسکو جھٹلاویگا اور زناء کے بارہ میں اقرار کی زیادتی برخلاف قیاس ہے تو جہانتک
شرع وارد ہوئی ہے وہیں تک رکھا جائیگا ف۔ یعنی دوسری جگہ اسکا قیاس جاری نہوگا۔ قال ویجب بشہادۃ
شاہدین لتحقق الظہور کما فی سائر الحقوق وینبغی ان یسألہما الامام عن کیفیۃ السرقۃ وماہیتہا وزمانہا
ومکانہا لزیادۃ الاحتیاط کما مر فی الحدود ویحبسہ الی ان یسأل عن الشہود للتہمۃ۔ اور ہاتھ کاٹنا دو گواہوں
کی گواہی سے واجب ہو جاتا ہے (اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے) کیونکہ چوری خوب ظاہر ہو گئی جیسے دیگر حقوق میں ہوتا ہے اگر

Marfat.com

لائق ہو کہ امام ان دونون گواہون سے سرقہ کی کیفیت اور ماہیت اور زمانہ اور مکان بنظر مزید احتیاط کے دریافت کرے جیسے دیگر حدود مین گذرا اور چاہیے کہ سارق کو امام بوجہ متہم ہونے کے قیدخانہ مین رکھے یہانتک کہ گواہون کا حال دریافت کرے۔ قال واذا اشترک جماعة فی سرقة فاصاب کل واحد منہم عشرة دراہم قطع وان اصابہ اقل لایقطع لان الموجب سرقة النصاب ویجب علی کل واحد منہم بجنایتہ فیعتبر کمال النصاب فی حقہ۔ اگر کسی سرقہ مین کئی آدمیون کی ایک جماعت شریک ہو پھر اُنمین سے ہر ایک کو دس درم پہونچے تو ہر ایک کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر کم پہونچے تو نہین کاٹا جائیگا کیونکہ دس درم کی چوری ہاتھ کاٹنے کو واجب کرتی ہی اور ہر ایک پر یہ سزا اُسکے جرم کی وجہ سے واجب ہوگی تو اسکے حق مین پورا دس درم ہونا بھی معتبر ہوگا ف۔ اگر اس جماعت کے اندر کوئی طفل یا مجنون یا مالک مال کا ذو رحم محرم ہو تو ہاتھ کاٹنا واجب نہوگا ع اور واضح ہو کہ حدیث ابوامیہ مین ایک چور کے قصہ مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا اقرار دو یا تین بار دوہرایا اور اُسنے بار بار اقرار کیا پھر اُسکے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا چنانچہ کاٹا گیا پھر اُسکو بلاکر فرمایا کہ تو اللہ تعالی سے استغفار اور توبہ کر پس اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالے سے مغفرت چاہتا اور توبہ کرتا ہون پس بذات شریف اُسکے واسطے دعا فرمائی کہ الٰہی اسکی توبہ قبول فرمالے۔ رواہ احمد وابوداؤد وابن ماجہ والدارمی والحاکم والبزار۔ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے پاس ایک حبشن باندی لائی گئی جسنے چوری کی تھی اور آپ دمشق پر حاکم تھے تو فرمایا کہ اے سلامہ کیا تونے چوری کی ہی تو کہدے کہ نہین تو وہ بولی کہ نہین پس لوگون نے کہا کہ اے ابوالدرداء کیا آپ اسکو سکھلاتے ہین فرمایا کہ تم لوگ میرے پاس ایک عورت کو لائے ہو جسکو یہ بھی نہین معلوم کہ اُسکے ساتھ کیا ہوگا تاکہ وہ اقرار کردے تو مین اُسکا ہاتھ کاٹ دون اور اسی کے مانند ابومسعود انصاری سے مروی ہی۔ رواہما محمد فی الآثار۔ اور صفوان ابن امیہ کی حدیث مین ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چور سے فرمایا کہ کیا تونے اس شخص کی چادر چرائی ہی اُسنے کہا ہان تو فرمایا کہ اسکو لیجاکر اسکا ہاتھ کاٹ دو۔ رواہ النسائی۔ پھر کیفیت سرقہ اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے نقب لگاکر صرف ہاتھ ڈالکر مال نکال لیا ہو کیونکہ اس صورت مین امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور زمانہ دریافت کرنا اس غرض سے کہ شاید دیر گذر گئی ہو تو حد ساقط ہوجائیگی اور مکان اسواسطے دریافت کرے کہ شاید اُسنے غیر محفوظ مکان سے لی ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا۔ م ع ت۔

باب ما یقطع فیہ وما لا یقطع

یہ باب ایسی چیز کے بیان مین جسمین ہاتھ کاٹا جاتا اور جسمین نہین کاٹا جاتا ہی۔ ولا یقطع فیما یوجد تافہا فی دار الاسلام کالخشب والحشیش والقصب والسمک والطیر والصید والزرنیخ والمغرة والنورة والاصل فیہ حدیث عائشة رض قالت کانت الید لا تقطع علے عہد رسول اللہ علیہ السلام فی الشئ التافہ ای الحقیر وما یوجد جنسہ مباحا فی الاصل بصورتہ غیر مرغوب فیہ حقیر تقل الرغبات فیہ والطباع لا تضن بہ فقلما یوجد اخذہ علی کرہ من المالک فلاحاجة الی شرع الزاجر ولہذا لم یجب القطع فی سرقة ما دون النصاب ولان الحرز فیہا ناقص الا یرے ان الخشب تلقی علی الابواب وانما یدخل فی الدار للعمارة لا للاحراز والطیر یطیر والصید یفر وکذا الشرکة العامة التی کانت فیہ وہو علی تلک الصفة تورث الشبہة والحد یندرئ بہا ویدخل فی السمک المالح والطری وفی الطیر الدجاج والبط والحمام لما ذکرنا ولاطلاق قولہ علیہ السلام لا قطع فی الطیر وعن ابی یوسف رح انہ یجب القطع فی کل شئ الا الطین والتراب والسرقین وہو قول الشافعی رح والحجة علیہ ما ذکرنا۔ جو چیز دار الاسلام مین مباح طور پر پڑی ہوئی پائی جاتی ہو تو اُسمین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا جیسے ایندھن کی لکڑی اور گھاس ونرکل ومچھلی وپرند چڑیان وجانور جو

جو شکار سے کیے جاتے ہیں اور ہرتال و گیرو و چونا وغیرہ اور اصل اسمین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد میں تافہ یعنی حقیر چیز میں ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق اور جو چیز ایسی ہو کہ جسکی جنس اپنی
اصلی صورت پر مباح پائی جاتی ہی درحالیکہ اسمین کچھ رغبت نہیں ہی وہ حقیر ہی کہ اسمین کم رغبت ہوتی ہی اور طبیعت اُسکے ساتھ بخل
نہیں کرتی ہی تو اکثر ایسا ہوتا ہی کہ مالک کی ناگواری پر نہ جاوے تو اُسکے واسطے زجر کرنے والی حد مقرر کرنے کی حاجت نہیں ہی
یعنی اُسکے لینے میں مالک کی رضامندی ہوتی ہی اسی واسطے نصاب سے کم چوری کرنے میں ہاتھ کاٹا جانا واجب نہیں ہوا اور
اسوجہ سے کہ ان چیزوں میں حفاظت ناقص ہوتی ہی کیا نہیں دیکھتے کہ ایندھن کی لکڑی کو دروازوں پر ڈالدیتے ہیں اور گھر میں
صرف اسواسطے لیجاتے ہیں کہ عمارت میں کام آوے نہ اسواسطے کہ وہ حفاظت میں رکھی جاوے اور چرند پان آزاد جاتی ہیں اور
صید بھاگ جاتے ہیں تو کوئی حد زاجر مقرر کرنے کی ضرورت نہیں اور اسی طرح جب یہ چیزیں اپنے اپنے حال پر ہوں تو انمیں
عموماً سب کی شرکت ہونے سے ہر ایک کے اسلیے مباح ہونے کا شبہہ پیدا ہوگیا اور شبہہ کی صورت میں حد دور کردی جاتی ہی
اور اپنی صفت کا اعتبار اسواسطے کیا کہ اگر لکڑیوں کا کواڑا وغیرہ بنایا گیا تو اُسکا سرقہ معتبر ہی) پھر مچھلی میں خشک نمکین مچھلی اور تازی
مچھلی دونوں شامل ہیں یعنی کسی کی چوری میں ہاتھ نہ کاٹا جائیگا اور پرند میں مرغی اور بط اور کبوتر داخل ہیں اسلیے کہ وجوہ مذکورہ
بالا انمیں پائے جاتے ہیں اور اسلیے کہ یہ حدیث مطلق ہی کہ لا قطع فی الطیر۔ پرند میں قطع نہیں ہی۔ رواہ ابن ابی شیبہ وعبدالرزاق
عن عثمان رضی اللہ عنہ موقوفا۔ اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ ہر چیز میں ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا سوائے گیلی خشک مٹی وگوبر کے اور یہی شافعی
کا قول ہی اور انکی حجت وہ حدیث ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے ف۔ اگر سونا یا چاندی یا موتی یا لعل و زمرد وغیرہ جواہرات چرالے تو ظاہر الروایۃ
میں ہاتھ کاٹا جائیگا اگر لکڑی کے کواڑ وبنے ہوئے برتن چرالے تو بھی یہی حکم ہی تمام پرندوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا یہی اصح ہی۔ ع۔
قال ولا قطع فیما یتسارع الیہ الفساد کاللبن واللحم والفواکہ الرطبۃ لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر والکثر الجمار وقیل الودی
وقال علیہ السلام لا قطع فی الطعام والمراد واللہ اعلم ما یتسارع الیہ الفساد کالمہیا للاکل منہ وما فی معناہ کاللحم والثمر لانہ یقطع
فی الحنطۃ والسکر اجماعا وقال الشافعی رح یقطع فیہما لقولہ علیہ السلام لا قطع فی ثمر ولا کثر فاذا اواہ الجرین او الجران قطع قلنا
اخرجہ علی وفاق العادۃ والذی یؤویہ الجرین فی عادتہم ہو الیابس من الثمر وفیہ القطع۔ جو چیز جلد بگڑ جاوے اسمین قطع ید
نہیں جیسے دودھ وگوشت وتازہ فواکہ (اور روٹی۔ ف۔) کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر یا کثر میں قطع نہیں ہی۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن
ماجہ وابن حبان فی الصحیح۔ اور کثر کے معنی جمار ہیں اور بعض نے کہا کہ ودی ہیں اور آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ سوائے طعام کے کسی دوسری چیز میں قطع
نہیں ہی۔ رواہ ابوداؤد مرسلاً وعبدالرزاق وابن ابی شیبہ ومالک۔ پھر واللہ اعلم طعام مذکور سے یہ مراد ہی کہ جو الفعل کھانے
کے واسطے مہیا ہو یا جو جلد بگڑ جانے والی چیز کے مانند ہو جیسے گوشت وپھل یہ مراد اسواسطے لی گئی کہ گیہوں وشکر چرانے میں بالاتفاق ہاتھ کاٹا
جائیگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ان اشیاء مذکورہ میں بھی ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ ثمر وکثر میں قطع نہیں ہی پھر
جب وہ کھلیان میں بھرے جاویں تو ہاتھ کاٹا جاویگا۔ رواہ الحاکم وابن ابی شیبہ وتقفا ورواہ مالک مرسلا۔ ہم اسکا
یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ استثنا بطور عادت ہی اور جو پھل کہ جرین میں بھرے جاتے ہیں تو عرب کی عادت یہ ہی کہ خشک پھل بھرے
ہیں اور خشک پھلوں کی چوری میں ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا ف۔ واضح ہو کہ امام محمد نے فرمایا کہ ثمر سے مراد وہ پھل
ہیں جو درخت خرما وغیرہ پر لگے ہیں تو جو کوئی چرالے اسپر قطع نہیں ہی اور کثر سے مراد درخت خرما کا شگوفہ ہی اسکے چرانے میں بھی
قطع نہیں ہی کیونکہ حدیث میں ہی کہ لا قطع فی ثمر ولا کثر اور کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی ابوحنیفہ کا قول ہی۔ کما فی الآثار۔ اور
یہ حدیث صحیح ابن حبان وحاکم ومسند احمد وسنن ابوداؤد ونسائی وابن ماجہ وترمذی وغیرہ میں موجود ہی شیخ ابن حجر نے کہا
کہ اسکی اسناد صحیح ہی طحاوی نے کہا کہ اس حدیث کو علماء نے قبول کیا ہی اور ابن العربی نے کہا کہ اگر اسمین کچھ کلام ہو تو اسپر

Marfat.com

التفات نہ کیا جائیگا بلکہ یہ حدیث صحیح مشہور ہی ولیکن مسئلہ مین یہ اشکال پیش کیا گیا کہ حدیث عبداللہ ابن عمرو مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخت کے لگے ہوئے پھلون کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ جو حاجتمند اسمین سے کچھ کھالے بغیر اسکے کہ جھولی مین لا دے تو اسپر کچھ نہین ہی اور جو کوئی اسمین سے نکالکر لیجاوے تو وہ اُسکے مثل کا ضامن ہی پھر جب یہ پھل جرین مین پہونچ جاوین پھر انمین سے کوئی اسقدر چُرا دے جو ڈھال کے دامون کو پہونچ جاوے تو اسپر قطع واجب ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی کذا وریہی معنی روایت احمد ونسائی مین مع زیادت کے مذکور ہین یعنی جو شخص جھولی بھر لیجاوے تو اُسکا ثمن دوگونہ دے اور وہ مارا جاوے اور جو جرین مین سے لیجاوے جسکی قیمت ڈھال تک پہونچ جاوے تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائے اور اسی حدیث کے موافق ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد نے تازے پھلون کی چوری مین ہاتھ کاٹنا جائز رکھا اور شیخ مصنف نے یہ جواب دیا کہ جرین مین خشک چھوارے لیجاتے ہین اور اُسمین ہمارے نزدیک بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مغرب مین مذکور ہی کہ جرین وہ جگہ ہی کہ جہان گدر چھوارے جمع کیے جاتے ہین تاکہ خشک ہو جائین تو پیشتر وہان تازے ہی چھوارے جاتے ہین علاوہ اسکے جرین ایسی محفوظ جگہ نہین ہی جہان سے چرانے مین ہاتھ کاٹنا واجب ہو مگر آنکہ کوئی شخص اُسکا محافظ ہو پس جواب اولی یہ ہی کہ حدیث لاقطع فی ثمر ولا کثر کے معارض ہی اور حدود کے معارضہ مین اُسی حدیث کو ترجیح ہوگی جس سے حدود دور ہوتی ہی علاوہ اسکے جرین کی حدیث مین دو چند تاوان مذکور ہی حالانکہ جماعت علماء مین سے کوئی اسکا قائل نہین ہی پھر واضح ہو کہ گیہون اور شکر کی چوری مین ہاتھ کاٹا جانا بالاجماع ثابت ہی تو لازم آیا کہ طعام یا ثمر سے ایسی چیز مراد لیجائے جو جلد بگڑتی ہو یا اُسکے معنی مین ہو جیسے بالفعل پکنے کی چیزین یا جیسے گوشت اور تازے پھل خواہ جرین مین ہون یا کہین اور ہون اور گیہون مین ہاتھ کاٹے جانے پر اجماع ایسی صورت مین ہی کہ قحط سالی نہو اور اگر سال قحط ہو تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا خواہ بگڑ جانے والی چیز ہو یا نہو۔ ف۔ قال ولاقطع فی الفاکہۃ علی الشجر والزرع الذی لم یحصد لعدم الاحراز۔ اور جو فواکہ درخت پر لگے ہین اور جو کھیتی ہنوز کاٹی نہین گئی تو اُسکی چوری مین قطع نہین ہی۔ ولا لقطع فی الاشربۃ المطربۃ لان السارق یتاول فی تناولہا الاراقۃ ولان بعضہا لیس بمال وفی مالیۃ بعضہا اختلاف فیتحقق شبہۃ عدم المالیۃ۔ اور نشیلے شربت کی چوری مین قطع نہین ہی کیونکہ چور یہ کہیگا کہ مین نے انکو بہا دینے کے واسطے لیا تھا اور اسلیے کہ بعض مسکر شربت مانند خمر وغیرہ کے مال ہی نہین ہین اور باقیون کے مال ہونے مین اختلاف ہی تو مال نہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا۔ قال ولا فی الطنبور لانہ من المعازف۔ اور طنبورہ چرانے مین ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ لہو کے طور پر بجانے کا آلہ ہی ف۔ یعنی شرعاً ممنوع ہی تو اُسکی مالیت گویا نادارد ہی۔ ولا فی سرقۃ المصحف وان کان علیہ حلیۃ وقال الشافعی رح یقطع لانہ مال متقوم حتی یجوز بیعہ وعن ابی یوسف رح مثلہ وعنہ ایضا انہ یقطع اذا بلغت الحلیۃ نصابا لانہا لیست من المصحف فیعتبر بانفرادہا ووجہ الظاہر ان الاخذ یتاول فی اخذہ القراءۃ والنظر فیہ ولانہ لا مالیۃ لہ علی اعتبار المکتوب واحرازہ لاجلہ لا للجلد والاوراق والحلیۃ وانما ہی توابع ولامعتبر بالتبع کمن سرق آنیۃ فیہا خمر وقیمۃ الآنیۃ تربو علی النصاب۔ اور مصحف مجید چرانے مین ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اگرچہ وہ سونے یا چاندی سے محلی ہو اور مالک وشافعی نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ایک قیمتی مال ہی حتی کہ اُسکی بیع جائز ہی اور ابو یوسف سے ایسی ہی روایت ہی اور ایک روایت مین ابو یوسف سے آیا کہ اگر مصحف کا حلیہ دس درم تک پہونچ جاوے تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ حلیہ کچھ مصحف مین سے نہین ہی تو وہ تنہا اعتبار کیا جائیگا اور ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہی کہ مصحف لینے والا یہ تاویل کریگا کہ مین نے اسکو پڑھنے اور دیکھنے کے واسطے لیا ہی اور اسلیے کہ مصحف مین جو کچھ لکھا ہی اُسکے اعتبار سے مصحف کی کوئی مالیت نہین حالانکہ اسکا محفوظ کرنا

Marfat.com

اسی اعتبار سے ہی اور جلد یا اوراق یا حلیہ کی راہ سے نہین ہی بلکہ یہ چیزین تو تابع ہین اور تابع کا اعتبار نہین ہوتا جیسے ایک شخص نے شراب بھرا ہوا پیالہ چرایا اور پیالہ کی قیمت دس درم سے بھی زیادہ ہی ف۔ تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ پیالہ تابع ہی اور شراب جو اصلی مقصود ہی اوسکی کوئی قیمت نہین ہی ع۔ ولا یقطع فی ابواب المسجد الحرام لعدم الاحراز فصار کباب الدار بل اولی لانہ یحرز بباب الدار ما فیہا ولا یحرز بباب المسجد ما فیہ حتی لا یجب القطع بسرقۃ متاعہ۔ اور مسجد حرام کا دروازہ چرانے مین قطع نہین ہی کیونکہ اُسکو کسی مقام مین محفوظ کرنا مقصود نہین ہی تو مانند حاطہ کے پھاٹک کے یا اس سے بھی بڑھکر ہوگیا کیونکہ گھر کے دروازے سے گھر کا اسباب محفوظ کرنا مقصود ہوتا ہی اور مسجد کے دروازے سے مسجد کا اسباب محفوظ کرنا مقصود نہین حتی کہ مسجد کا اسباب چرانے مین قطع نہین ہی۔ قال ولا الصلیب من الذہب ولا الشطرنج ولا النرد لانہ یتاول من اخذہا الکسر نہیا عن المنکر بخلاف الدرہم الذی علیہ التمثال لانہ ما اعد للعبادۃ فلا یثبت شبہۃ اباحۃ الکسر وعن ابی یوسف رح انہ ان کان الصلیب فی المصلے لا یقطع لعدم الحرز وان کان فی بیت آخر یقطع لکمال المالیۃ والحرز۔ اگر سونے کی صلیب یا شطرنج یا نرد چرائی تو قطع نہین ہی کیونکہ چور اسکے لینے مین یہ تاویل کریگا کہ مین نے شرعی ممنوع سے روکنے کا قصد کیا تھا بخلاف اسکے اگر ایسا درم چرایا جسپر تصویر بنی ہوئی ہی تو قدر نصاب پر ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ تصویر عبادت کے واسطے نہین رکھی گئی تو اسکے ساتھ یہ شبہہ نہ ہوا کہ اسکا توڑ ڈالنا مباح ہی یعنے چور یہ تاویل نہین کرسکتا کہ مین نے توڑنے کے واسطے لیا تھا اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہی کہ اگر صلیب طلائی انکی گرجا گھر مین ہو تو وہان سے چرانے مین قطع نہین ہی کیونکہ وہ حفاظتی مکان مین نہین اور اگر کسی نصرانی کی کوٹھری مین ہو یعنے محفوظ ہو تو قطع ہی کیونکہ مالیت پوری اور حفاظت پوری موجود ہی۔ ولا قطع علی سارق الصبی الحر وان کان علیہ حلی لان الحر لیس بمال وما علیہ من الحلی تبع لہ ولانہ یتاول فی اخذہ الصبی اسکاتہ او حملہ الی مرضعتہ وقال ابو یوسف رح یقطع اذا کان علیہ حلی ہو نصاب لانہ یجب القطع بسرقتہ وحدہ فکذا مع غیرہ وعلی ہذا اذا سرق اناء فضۃ فیہ نبیذ او ثرید والخلاف فی صبی لا یمشی ولا یتکلم کیلا یکون فی ید نفسہ۔ آزاد بچہ کو چرانے مین قطع نہین اگرچہ اُسپر زیور ہو کیونکہ آزاد آدمی مال نہین ہوتا ہی اور جو اُسپر زیور ہی وہ اُسکے تابع ہی اور اسلیے کہ لینے والا یہ تاویل کریگا کہ روتا دیکھکر مین لے اسکو چپ کرنے کے واسطے اُٹھا لیا یا اسکے دودھ پلائی تک پہونچانے کو اُٹھایا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا جبکہ اُسپر زیور بقدر دہ درم ہو کیونکہ خالی زیور چرانے مین قطع واجب ہی تو دوسری چیز کے ساتھ چرانے مین بھی واجب ہوگا وعلی ہذا اگر چاندی کا برتن چرایا جسمین شراب یا ثرید ہی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور یہ اختلاف ایسے لڑکے مین ہی جو چلتا و بولتا نہین تاکہ اپنے ذاتی اختیار مین نہو ف۔ اور اگر لڑکا چلتا و بولتا ہو تو اُسکے سارق پر بالاجماع قطع نہین ہی۔ المحیط۔ اور اگر غلام صغیر چرایا جو بولتا نہین ہی تو بالاجماع ہاتھ کاٹا جائیگا ع۔ ولا قطع فی سرقۃ العبد الکبیر لانہ غصب او خداع۔ اور اگر غلام بالغ کو چرایا تو قطع نہین کیونکہ یہ غصب یا فریب ہی۔ ویقطع فی سرقۃ العبد الصغیر لتحققہا بحدہا الا اذا کان یعبر عن نفسہ لانہ ہو والبالغ سواء فی اعتبار یدہ وقال ابو یوسف رح لا یقطع وان کان صغیرا لا یعقل ولا یتکلم استحسانا لانہ آدمی من وجہ مال من وجہ ولہما انہ مال مطلق لکونہ منتفعا بہ او بعرض ان یصیر منتفعا بہ الا انہ انضم الیہ معنی الآدمیۃ۔ اور غیر بالغ غلام چرانے مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ سرقہ کی پوری تعریف پائی گئی لیکن اگر غلام صغیر ایسا ہو کہ کلام کرکے اپنے آپ کو بتلاتا ہو تو قطع نہین ہی کیونکہ اپنے قابو مین ہونے کی راہ سے وہ اور بالغ برابر ہین اور ابو یوسف نے کہا کہ غلام صغیر کی چوری مین قطع نہین ہی اگرچہ وہ سمجھتا اور باتین کرتا نہو اور یہ استحسان ہی کیونکہ وہ ایک راہ سے آدمی ہی اور ایک راہ سے مال ہی اور امام

Marfat.com

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال مطلق ہے کیونکہ وہ بالفعل انتفاع کے قابل ہے یا ثانی الحال اس قابل ہو جائیگا لیکن اُسکے ساتھ آدسبت کے معنی ملا دیے گئے ہیں ف تو ملانے سے مالیت میں نقصان نہ آیا لہذا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ و لاقطع فی الدفاتر کلہا لان المقصود ما فیہا وذلک لیس بمال۔ اور کل دفترون کے چرانے مین قطع نہین ہے کیونکہ مقصود وہ تحریر ہے جو انکے بیچ مین ہے حالانکہ وہ مال نہین ہے۔ الا فی دفاتر الحساب لان ما فیہا لا یقصد بالاخذ فکان المقصود ہو الکواغذ۔ سوائے دفتر اہل حساب کے کہ اُسکی چوری مین قطع ہے کیونکہ جو کچھ دفتر مین لکھا گیا ہے اُسکا لینا مقصود نہین ہے تو مقصود یہی کاغذ ہوے۔ قال ولا فی سرقۃ کلب ولا فہد لان من جنسہما یوجد مباح الاصل غیر مرغوب فیہ ولان الاختلاف بین العلماء ظاہر فی مالیۃ الکلب فاورث شبہۃ۔ کتے یا چیتے کی چوری مین قطع نہین کیونکہ انکی جنس سے اصلی مباح ایسا پایا جاتا ہے جسمین رغبت نہین ہے اور اسلیے کہ کتے کی مالیت مین علماء کا اختلاف ظاہر ہے بس اس سے شبہہ پیدا ہوگیا۔ ولا قطع فی دف ولا طبل ولا بربط ولا مزمار لان عندہما لا قیمۃ لہا وعند ابی حنیفۃ رح اخذہا یتاول الکسر فیہا۔ اور دف یا طبلہ یا بربط یا مزمار یعنے بانسری کی چوری مین قطع نہین ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک انکی کچھ قیمت نہین ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک لینے والا انکے توڑنے کی تاویل کریگا۔ ویقطع فی الساج والقنا والآبنوس والصندل لانہا اموال محرزۃ لکونہا عزیزۃ عند الناس ولا توجد بصورتہا مباحۃ فی دار الاسلام۔ اور ساکھو یا نیزے کی چھڑ یا آبنوس یا صندل کی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ محفوظ مال ہین ہوا سلیے کہ لوگون مین کمیاب ہین کیونکہ دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت پر مباح نہین پائے جاتے ہین۔ قال ویقطع فی الفصوص الخضر والیاقوت والزبرجد لانہا من اعز الاموال وانفسہا ولا توجد مباح الاصل بصورتہا فی دار الاسلام غیر مرغوب فیہا فصارت کالذہب والفضۃ۔ اور سبز نگینے اور یاقوت وزبرجد مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ ایک کمیاب ونفیس اموال ہین جو دار الاسلام مین اپنی اصلی صورت سے بے رغبتی کے ساتھ مباح نہین پائے جاتے تو سونے اور چاندی کے مانند ہوگئے۔ واذا اتخذ من الخشب اوانی وابواب قطع فیہا لانہ بالصنعۃ التحق بالاموال النفیسۃ الا تری انہا تحرز بخلاف الحصیر لان الصنعۃ فیہ لم تغلب علی الجنس حتی یبسط فی غیر الحرز وفی الحصیر البغدادیۃ قالوا یجب القطع فی سرقتہا لغلبۃ الصنعۃ علی الاصل وانما یجب القطع فی غیر المرکب وانما یجب اذا کان خفیفا لا یثقل علی الواحد حملہ لان الثقیل منہ لا یرغب فی سرقتہ۔ اور اگر لکڑی کے برتن یا دروازے بنائے گئے تو انکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ وہ ساخت کی وجہ سے نفیس اموال مین شامل ہوگئے کیا نہین دیکھتے ہو کہ انکی حفاظت کیجاتی ہے بخلاف چٹائی کے کہ اُسمین ساخت اُسکی جنس پر غالب نہین ہے حتی کہ وہ غیر محفوظ مقام پر بھی بچھائی جاتی ہے اب بغدادی چٹائی کے حق مین مشائخ نے کہا کہ اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (جیسے مصری چٹائی ہے۔ اور ہندوستان کی سیتل پاٹی۔ م۔) کیونکہ انمین صنعت اپنی اصل پر غالب ہے اور واضح ہو کہ ہاتھ کاٹنا اُسی دروازے وغیرہ مین واجب ہے جو دیوار مین مرکب نہو اور جب ہی واجب ہے کہ ہلکا ہو جسکا اُٹھانا ایک شخص پر گران نہو کیونکہ بھاری کو چرانے کی رغبت نہین ہوتی ف ولیکن شروح جامع صغیر مین ہلکا وبھاری مین کوئی فرق وتفصیل نہین کی گئی کیونکہ بھاری کی بے رغبتی سے اُسکی مالیت مین نقصان نہین ہوتا ہے۔ ع۔ ولا قطع علی خائن ولا خائنۃ لقصور فی الحرز ولا منتہب ولا مختلس لانہ یجاہر بفعلہ کیف وقد قال النبی علیہ السلام لا قطع فی مختلس ولا منتہب ولا خائن۔ مرد خائن یا عورت خائنہ پر قطع نہین ہے کیونکہ حفاظت مین کمی ہوتی ہے اور منتہب ومختلس پر بھی قطع نہین ہے کیونکہ وہ علانیہ اپنا فعل کرتا ہے اور کیونکر قطع ہوگا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مختلس یا منتہب یا خائن پر قطع نہین ہے ف خائن وہ ہے کہ جسکو امانت دار سمجھکر اُسکی حفاظت مین کوئی چیز دیگئی حالانکہ اُسنے

Marfat.com

جسمین سے خیانت کرلی اور منتہب وہ شخص ہی کہ علانیہ بزبردستی کوئی چیز گھر مین سے لے لے اور مختلس وہ ہی کہ علانیہ گھر مین سے کوئی چیز اُچک لے بھاگے اور بلا خلاف ان لوگون پر قطع واجب نہین اور یہ حدیث مصنف نے ذکر کی اُسکو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا اور یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہی اور طبرانی معجم اوسط مین باسناد ثقات اسکو حدیث انس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس ودیعت رکھی یا وہ عاریت لے گیا پھر منکر ہوگیا تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا لیکن صحیح مسلم مین حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہی کہ ایک مخزومیہ عورت لوگون سے چیزین مانگ لیجاتی پھر انکار کرجاتی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا۔ رواہ عبدالرزاق لیکن یہ کسی راوی کا وہم ہی کیونکہ دوسرے ثقہ حافظ راویون نے اس روایت مین کہا کہ مخزومیہ عورت نے چوری کی اور یہی مسلم نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور یہی ابن ماجہ و ابوداؤد نے اور بخاری و بیہقی و حاکم و ترمذی نے بلفظ سرقہ روایت کیا علاوہ اُسکے شاید حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مین یہ مراد ہی کہ یہ عورت مستعار مانگنے مین مشہور تھی پھر جب اُسنے چوری کی تو ہاتھ کاٹنے کا حکم ہوا اور شیخ ابن دقیق العید نے کہا کہ یہ مخزومیہ عورت کا قصہ ایک ہی ہی۔ م ن ع۔ ولا قطع علی النباش وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف والشافعی رح علیہ القطع لقولہ علیہ السلام من نبش قطعناہ ولانہ مال متقوم محرز بحرز مثلہ فیقطع فیہ ولہما قولہ علیہ السلام لاقطع علی المختفی وہو النباش بلغۃ اہل المدینۃ ولان الشبہۃ تمکنت فی الملک لانہ لا ملک للمیت حقیقۃ ولا للوارث لتقدم حاجۃ المیت وقد تمکن الخلل فی المقصود وہو الانزجار لان الجنایۃ فی نفسہا نادرۃ الوجود وما رواہ غیر مرفوع او ہو محمول علی السیاسۃ وان کان القبر فی بیت مقفل فہو علی الخلاف فی الصحیح لما قلنا وکذا اذا سرق من تابوت فی القافلۃ وفیہ المیت لما بیناہ۔ اور نباش پر قطع نہین یعنے جو شخص قبر کھود کر کفن نکال لیجاتا ہی اُسپر قطع نہین اگرچہ کفن کی قیمت دس درم یا زیادہ ہو اور یہی امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہی اور امام ابو یوسف و شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسنے قبر کھودی (کفن چرایا) ہم اُسکا ہاتھ کاٹینگے اور اسلیے کہ کفن مال متقوم ہی اور ایسی جگہ محفوظ ہی جو ایسی چیز کے واسطے حفاظت کی جگہ ہی پس اُسکی چوری مین ہاتھ کاٹا جائیگا (اور حدیث مذکور بیہقی نے روایت کی ہی۔ع ت۔) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مختفی پر قطع نہین ہی اور اہل مدینہ کی زبان مین مختفی کفن چور کو کہتے ہین (لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی۔ ع۔) اور اسلیے کہ ملکیت مین شبہہ پیدا ہوگیا کیونکہ میت کے واسطے درحقیقت کوئی ملک نہین ہی اور میت کی حاجت مقدم ہونے کی وجہ سے وارث کی بھی ملک نہین ہی اور ہاتھ کاٹنے کا مقصود یعنی زجر ہونے مین خلل واقع ہوگیا کیونکہ ایسا جرم خود نادر الوجود ہی اور جو حدیث ابو یوسف و شافعی نے روایت کی وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہین ہی یعنی بلکہ صحابی کا قول ہی یا اگر حدیث ہو تو سیاست پر محمول ہی اور اگر قبر کسی مقفل کوٹھری مین ہو تو صحیح قول مین اسکا کفن چرانے مین بھی یہی اختلاف ہی بوجہ حدیث مذکور و دلیل قیاسی کے اسی طرح اگر کسی قافلہ کے ساتھ مین تابوت ہی جسمین میت ہی اُسکا کفن چرایا تو بھی یہی اختلاف ہی بوجہ دلیل مذکورۂ بالا ف۔ اور عینی نے کہا کہ امام کی دلیل پائی نہین گئی اور ابو یوسف و شافعی کی دلیل مرفوع قوی ہی۔ ع م۔ ولا یقطع السارق من بیت المال لانہ مال العامۃ وہو منہم ولا من مال للسارق فیہ شرکۃ لما قلنا۔ یعنے بیت المال مین سے چرایا تو اُسکا ہاتھ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عامہ مسلمانون کا مال ہی جنمین خود یہ چور بھی ہی اور اگر ایسے مال سے چرایا کہ جسمین چور کی شرکت ہی تو بھی بدلیل مذکورۂ بالا یہی حکم ہی۔ ومن لہ علی آخر دراہم فسرق منہ مثلہا لم یقطع لانہ استیفاء لحقہ والحال والمؤجل فیہ سواء استحسانا لان التاجیل لتاخیر المطالبۃ وکذا اذا سرق زیادۃ علی حقہ لانہ بمقدار حقہ یصیر شریکا فیہ۔ اور اگر ایک شخص پر دوسرے کے درم آتے ہین۔ دیکھو خالد پر بکر کے دو درم

آتے ہیں پھر زید نے خالد کے مال سے اپنے درہموں کے مثل پندرہ درم چرا لیے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ یہ اپنا حق حاصل کر لیا ہوا اور یہ حق خواہ فی الحال واجب الادا ہو یا میعادی ہو استحساناً دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ میعاد تو مطالبہ میں تاخیر کے لیے ہے اور اسی طرح اگر اپنے حق سے زیادہ چرا لے تو بھی قطع نہیں ہے کیونکہ مال مسروقہ میں وہ بقدر اپنے حق کے شریک ہو جائیگا ف‍ ـ یہ اُسوقت ہے کہ اپنے حق درہم کے مثل درہم چرائے ہوں۔ وان سرق منہ عروضا قطع لانہ لیس لہ ولایۃ الاستیفاء منہ الا بیعا بالتراضی وعن ابی یوسف رح انہ لایقطع لان لہ ان یاخذہ عند بعض العلماء قضاء من حقہ او رہنا من حقہ قلنا ہذا قول لایستند الی دلیل ظاہر فلایعتبر بدون اتصال الدعوے بہ حتی لو ادعی ذلک درئ عنہ الحد لانہ ظن فی موضع الخلاف ولو کان حقہ دراہم فسرق منہ دنانیر قیل یقطع لانہ لیس لہ حق الاخذ وقیل لایقطع لان النقود جنس واحد۔ اور اگر قرضخواہ نے قرضدار کا کوئی اسباب چرایا تو قطع ہے کیونکہ قرضخواہ کو اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی ولایت اُسکے اسباب سے نہیں ہے مگر جبکہ باہمی رضامندی سے بیع ہو اور ابی یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ بعضے علماء کے نزدیک قرضخواہ کو قرضدار کا اسباب لینا بعوض اپنے حق کے ادا یا رہن کے جائز ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ان بعض کا قول کسی دلیل ظاہری سے مستند نہیں ہے تو اسکا اعتبار نہوگا جبتک اسکے ساتھ دعوے متصل نہو حتی کہ اگر سارق نے ایسا دعوی کیا تو اُس سے حد دور کر دیجائیگی کیونکہ مقام اجتہاد میں یہ ایک ظن ہے اور اگر قرضخواہ کا حق درم ہوں اور اُسنے دینار چرائے تو بعض نے کہا کہ ہاتھ کاٹا جائے گیونکہ اُسکو لینے کا حق نہیں ہے اور بعض نے فرمایا کہ نہیں کیونکہ نقود ایک ہی جنس ہیں ف‍ ـ اور چاہیے کہ حل عوض میں ہاتھ نہ کاٹا جائے۔ ومن سرق عینا فقطع فیہا فردہا ثم عاد فسرقہا وہی بحالہا لم یقطع والقیاس ان یقطع وہو روایۃ عن ابی یوسف رح وہو قول الشافعی رح لقولہ علیہ السلام فان عاد فاقطعوہ من غیر فصل ولان الثانیۃ متکاملۃ کالاولی بل اقبح لتقدم الزاجر وصار کما اذا باعہ المالک من السارق ثم اشتراہ منہ ثم کانت السرقۃ ولنا ان القطع اوجب سقوط عصمۃ المحل علی ما یعرف من بعد ان شاء اللہ تعالی وبالرد الی المالک ان عادت حقیقۃ العصمۃ بقیت شبہۃ السقوط نظرا الی اتحاد الملک والمحل وقیام الموجب وہو القطع فیہ بخلاف ما ذکرہ لان الملک قد اختلف باختلاف سببہ ولان تکرار الجنایۃ منہ نادر لتحملہ مشقۃ الزاجر فیعری الاقامۃ عن المقصود وہو تقلیل الجنایۃ وصار کما اذا قذف المحدود فی القذف المقذوف الاول۔ اگر کسی نے کوئی مال عین چرایا پس اسکی چوری میں ہاتھ کاٹا گیا اور وہ مال مسروقہ اُسکے مالک کو واپس دیا گیا پھر دوبارہ اُسنے وہی مال چرایا حالانکہ وہ اپنے حال پر باقی ہے تو دوبارہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور قیاس یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جاوے اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے اور یہی قول شافعی (و مالک و احمد) ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر دوبارہ چرا وے تو اُسکا بایاں پاؤں کاٹو۔ رواہ الدارقطنی حالانکہ اسمیں کوئی تفصیل اس مال کی تغیر یا عدم تغیر کی نہیں ہے اور اسوجہ سے کہ دوسری چوری بھی پوری مثل پہلی کے ہے بلکہ اُس سے زیادہ قوی ہے کیونکہ اول مرتبہ اُسکو زجر ہو چکا تھا اور یہ واقعہ ایسا ہوا کہ جیسے مالک نے اس شخص کے ہاتھ اپنا مال عین فروخت کیا پھر مالک نے اُس سے خرید لیا پھر اس شخص نے وہ مال عین چرایا تو اسمیں قطع لازم ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قطع واقع ہونے سے مال مسروقہ کی عصمت جاتی رہتی ہے چنانچہ آیندہ انشاء اللہ تعالے معلوم ہوگا اور مالک کو واپس دینے سے اگرچہ حقیقی عصمت عود کر گئی یعنے وہ مال محترم ہو گیا لیکن عصمت ساقط ہونے کا شبہہ اس نظر سے باقی ہے کہ ملک اور محل ایک ہے اور سزاے قطع بھی ایک ہی ہے برخلاف صورت مذکورہ کے کہ وہاں ملک مختلف ہو گئی کیونکہ سبب مختلف ہو گیا اور ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے چور سے دوبارہ چوری کرنا نادر واقع ہوا کیونکہ ایک بار سزاے حد کی مشقت اُٹھا چکا ہے (اور جو امر نادر واقع ہو

اُسکے واسطے حد زجر نہیں قائم ہوتی) تو اب حد قائم کرنا اپنے فائدہ سے خالی ہے کیونکہ فائدہ یہ ہے کہ جرم میں کمی ہو اور یہ معاملہ ایسا ہوگیا کہ جیسے ایکسنے دوسرے کو زنا کی تہمت لگاکر حد قذف کی سزا اُٹھائی پھر اُسی کو تہمت لگائی جسکو پہلی بار تہمت لگائی تھی ف۔ حالانکہ دوبارہ اُسکو سزائے قذف نہیں دیجائیگی۔ قال فان تغیرت عن حالہا مثل ان یکون غزلا فسرقہ وقطع فردہ ثم نسج فعاد فسرقہ قطع لان العین قد تبدلت ولہذا یملکہ الغاصب بہ وہذا ہو علامۃ التبدل فی کل محل واذا تبدل انتفت الشبہۃ الناشیۃ من اتحاد المحل والقطع فیہ فوجب القطع ثانیا۔ اور اگر وہ مال عین اپنے حال سے متغیر ہوگیا ہو جسکو چرایا ہے مثلاً سوت چرایا اور سارق کا ہاتھ کاٹا گیا اور وہ واپس کیا گیا پھر کپڑا بننے کے بعد پھر چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال عین اپنی حالت سے متبدل ہوگیا اور اسی واسطے اگر کوئی شخص سوت غصب کرکے اُسکا کپڑا بناوے تو کپڑے کا مالک ہوکر سوت کا ضامن ہوتا ہے اور ہر جگہ تبدل کی یہی علامت ہے تو اتحاد محل واتحاد قطع سے جو اُسمیں شبہ پیدا ہوا تھا وہ جاتا رہا تو دوبارہ سزائے قطع واجب ہوئی۔

فصل۔ فی الحرز والاخذ منہ ومن سرق من ابویہ او ولدہ او ذی رحم محرم منہ لم یقطع فالاول وہو الولاد للبسوطۃ فی المال وفی الدخول فی الحرز والثانی للمعنی الثانی ولہذا اباح الشرع النظر الی مواضع الزینۃ الظاہرۃ منہا بخلاف الصدیقین لانہ عاداہ بالسرقۃ وفی الثانی خلاف الشافعی رح لانہ الحقہا بالقرابۃ البعیدۃ وقد بیناہ فی العتاق۔ یہ فصل حرز یعنی محفوظ جگہ اور اُسمیں سے لینے کے بیان میں ہے۔ اگر کسی نے اپنے والدین سے یا اپنے فرزند سے یا اپنے کسی ذی رحم محرم سے کوئی چیز چرائی تو قطع نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ والدین یا فرزند جنمیں پیدائشی قرابت ہے تو اُنمیں اول تو ایک دوسرے کا مال لینے میں گنجائش ہے اور دوم مکان محفوظ میں باہم آمدورفت رکھتے ہیں اور جو ذی رحم محرم ہیں تو اُنمیں دوسری بات پائی جاتی ہے یعنی باہم ایک دوسرے کے مکان محفوظ میں آتے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے شرع نے زینت کے اعضاء ظاہرہ کو دیکھنا ایسی محرمات عورتوں سے مباح کردیا ہے برخلاف دوستوں کے (کہ اگرچہ ایک دوسرے کی کوٹھری میں آویں لیکن چوری میں ہاتھ کاٹا جائیگا) کیونکہ چوری کرنے سے بجائے دوستی کے اُسنے عداوت کی پھر ذی رحم محرم قرابت میں امام شافعی کا اختلاف ہے کیونکہ شافعی نے قرابت محرمہ کو قرابت بعیدہ سے ملا دیا اور ہم اسکو کتاب العتاق میں بیان کرچکے ہیں۔ ولو سرق من بیت ذی رحم محرم متاع غیرہ ینبغی ان لا یقطع ولو سرق مالہ من بیت غیرہ یقطع۔ اور اگر اپنے ذی رحم محرم کی کوٹھری میں سے غیر کی متاع چرائی تو چاہیے کہ قطع نہ کیا جاوے اور اگر اپنے ذی رحم محرم کا مال کسی غیر کی کوٹھری میں سے چرایا تو چاہیے کہ قطع کیا جاوے۔ اعتبار اللحرز وعدمہ۔ باعتبار حرز وعدم حرز کے ف۔ یعنی ذی رحم محرم کی کوٹھری اس شخص کے واسطے حرز نہیں ہے کیونکہ وہاں جانے کی اسکو روک نہیں ہے اور غیر کی کوٹھری اسکے واسطے حرز ہے تو حرز میں سے جب اسنے مال لے لیا اگرچہ وہ اسکے ذی رحم محرم کا مال ہے تو قطع ہونا چاہیے۔ م۔ وان سرق من امہ من الرضاع قطع۔ اور اگر اسنے اپنی رضاعی ماں کی چیز چرائی تو قطع کیا جاوے ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف رح انہ لا یقطع لانہ یدخل علیہا من غیر استیذان وحشمۃ بخلاف الاخت من الرضاعۃ لانعدام ہذا المعنی فیہا عادۃ وجہ الظاہر انہ لا قرابۃ والمحرمیۃ بدونہا لا تحترم کما اذا ثبتت بالزنا والتقبیل عن شہوۃ واقرب من ذلک الاخت من الرضاعۃ وہذا لان الرضاع قلما یشتہر فلا انبسوطۃ تحرزا عن موقف التہمۃ بخلاف النسب اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ آدمی اپنی رضاعی ماں کے پاس بغیر اجازت واطلاع کے جاتا ہے بخلاف رضاعی بہن کے کیونکہ اُسکے پاس اسطرح چلے جانے کی عادت نہیں ہے لیکن اکثر علماء کا قول وہی ہے جو ظاہر الروایت میں مذکور ہوا) اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ باہم کوئی قرابت نہیں ہے اور بدون قرابت کے جو محرمیت ہوتی ہے اُسکا احترام نہیں ہوتا

Marfat.com

جیسے مثلاً کسی عورت سے زنا کیا یا شہوت سے اُسکا بوسہ لیا حتی کہ اُسکی ماں حرام ہوگئی تو اسمین احترام نہیں ہو اور اس سے زیادہ قریب اُسکی رضاعی بہن ہو کیونکہ باوجود حرمت رضاعت کے احترام ہونے سے اُسکے مال کی چوری کرنے مین ہاتھ کاٹنا بالاجماع واجب ہوتا ہو) اور اسکا بھید یہ ہو کہ رضاعت کم مشتہر ہوتی ہو تو موقع تہمت سے بچنے کے واسطے باہمی زیادہ انبساط نہیں ہوتا ہو بخلاف نسب کے **ف** کہ نسب تمام لوگون مین معروف ہوتا ہو لہٰذا باہمی انبساط مین کچھ تہمت نہیں ہوتی ہو۔ واذا سرق احد الزوجین من الآخر او العبد من سیدہ او من امرأۃ سیدہ او من زوج سیدتہ لم یقطع لوجود الاذن بالدخول عادۃ وان سرق احد الزوجین من حرز للآخر خاصۃ لایسکنان فیہ فکذلک الجواب عندنا خلافاً للشافعی رح لبسوطۃ بینہما فی الاموال عادۃ ودلالۃ وھو نظیر الخلاف فی الشہادۃ۔ اگر شوہر و زوجہ دونون مین سے کسی نے دوسرے سے چُرایا یعنے شوہر نے زوجہ سے یا زوجہ نے شوہر سے چُرایا یا غلام نے اپنے مولی سے یا اپنے مولی کی جورو سے یا مولات کے شوہر سے چُرایا تو قطع نہیں ہو کیونکہ مقام حرز مین آنے جانے کی اجازت بطور عادت جاری ہو اور اگر شوہر یا زوجہ کے واسطے کوئی کوٹھری حرز خاص ہو جسمین دونون نہ رہتے ہون یعنی وہ فقط شوہر یا فقط زوجہ کے واسطے ہو اور وہان سے دوسرے نے چُرایا تو بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہو کیونکہ شوہر و زوجہ مین از راہ عادت و دلالت کے مالی انبساط جاری ہو اور اسمین شافعی کا خلاف ہو اور یہ اُس اختلاف کی نظیر ہو جو گواہی مین ہو۔ **ف** عبد اللہ ابن عمرو الحضرمی نے آکر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ آپ میرے اس غلام کا ہاتھ کاٹیے کہ اسنے چوری کی ہو آپ نے فرمایا کہ کیا چوری کی ہو تو کہا کہ اسنے میری زوجہ کا ایک آئینہ ساٹھ درم قیمتی کا چُرایا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دے اس پر قطع واجب نہیں ہو تمہارے خادم نے تمہاری متاع چُرائی۔ رواہ مالک و الشافعی۔ اور ایسا ہی حضرت ابن مسعود سے مروی ہو اور کسی صحابی سے اسکے خلاف نہیں پایا جاتا تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہو۔ **ف**۔ ولو سرق المولی من مکاتبہ لم یقطع لان لہ فی اکسابہ حقا وکذلک السارق من المغنم لان لہ فیہ نصیبا وھو ماثور عن علی رض درءً وتعلیلا۔ اگر مالک نے اپنے مکاتب سے مال چُرایا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ اُسکا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہو اسی طرح اگر مال غنیمت مین سے کسی لشکری نے چُرایا تو قطع نہیں کیونکہ غنیمت مین اُسکا حصہ ہو اور یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ماثور ہو اور آپ نے یہی تعلیل بیان فرمائی اور حد دور کی **ف** یہ اثر عبد الرزاق نے اسطرح روایت کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس ایک شخص لایا گیا جسنے مال غنیمت مین سے ایک مغفر یعنے خود چُرایا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اُس مال مین اسکا حق ہو پھر اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا۔ ورواہ الدارقطنی۔ اور اسی کے مانند ابن ماجہ نے ابن عباس سے روایت کیا۔ قال والحرز علی نوعین حرز لمعنی فیہ کالبیوت والدور وحرز بالحافظ قال العبد الضعیف الحرز لابد منہ لان الاستسرار لایتحقق دونہ ثم ھو قد یکون بالمکان وھو المکان المعد لاحراز الامتعۃ کالدور والبیوت والصندوق والحانوت وقد یکون بالحافظ کمن جلس فی الطریق او فی المسجد وعندہ متاعہ فھو محرز بہ وقد قطع رسول اللہ علیہ السلام من سرق رداء صفوان من تحت رأسہ وھو نائم فی المسجد۔ واضح ہو کہ حرز یعنے مکان محفوظ دو طرح کا ہوتا ہو ایک وہ حرز جو اپنے معنی کی وجہ سے حرز ہو جیسے کوٹھریان و گھر۔ (و صندوق و دکان و خانہ و اصطبل) اور دوم وہ حرز جو نگاہبان کی وجہ سے ہو یعنے جس چیز پر کوئی شخص نگاہبان کر دیا گیا تو وہ حرز و حفاظت مین ہو اگرچہ میدان مین ہو۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ حرز ضروری چیز ہو کیونکہ خفیہ نکال لینا بدون اسکے نہیں ہوگا پھر حرز کبھی مکان کے ساتھ ہوتا ہو اور حرز وہ مکان ہوگا جو حفاظت متاع کے واسطے مہیا کیا گیا ہو جیسے گھر و کوٹھریان و صندوق و دوکان وغیرہ اور حرز کبھی حافظ کے ساتھ ہوتا ہو مثلاً جو شخص راستہ یا مسجد مین بیٹھ گیا اور اُسکے پاس اُسکا اسباب رکھا ہو تو یہ اسباب اُسکی وجہ سے حرز مین ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ و

اُس شخص کا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا جسنے صفوان کی چادر صفوان کے سر کے نیچے سے چُرائی تھی بحالیکہ صفوان مسجد مین سو رہا تھا ف۔ صاحب تنقیح نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہی اور اس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و احمد و حاکم وغیرہم نے روایت کیا اور حدیث یہ ہی کہ صفوان ابن امیہ سے کہا گیا کہ جو شخص ہجرت کرکے مدینہ نہ گیا وہ برباد ہوا پس صفوان نے کہ چھوڑ کر مدینہ کو ہجرت کی اور مسجد مین اپنی چادر سر کے نیچے رکھکر سو گئے پس ایک چور نے آکر انکی چادر لے لی مگر صفوان نے اُسکو پکڑ لیا اور اسکو لیکر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین حاضر ہوئے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکا ہاتھ کاٹے جانے کا حکم دیا تو صفوان نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین نے یہ نہین چاہا تھا اور مین نے یہ چادر اسکو صدقہ دی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو میرے پاس لانے سے پہلے ایسا کیون نہ کیا۔ رواہ مالک موصولا۔ اور ابن عبدالبر نے کہا کہ امام مالک کے جمہور اصحاب اسکو مرسل روایت کرتے ہین سوائے ابوعاصم النبیل و شبابہ بن سوار کے انہون نے موصول کیا اور نسائی کی حدیث مین ہی کہ یہ چادر تیس درہم کی تھی سخ۔ وفی المحرز بالمکان ولیعتبر الاحراز بالحافظ وھو الصحیح لانہ محرز بدونہ وھو البیت وان لم یکن لہ باب اوکان وھو مفتوح حتی یقطع السارق منہ لان البناء لقصد الاحراز الا انہ لا یجب القطع فیہ کما اخرج وال ید المالک بمجرد الاخذ فتتم السرقۃ ولا فرق بین ان یکون الحافظ مستیقظا اونائما والمتاع تحتہ او عندہ ھو الصحیح لانہ یعد النائم عند متاعہ حافظا لہ فی العادۃ وعلی ھذا لا یضمن المودع والمستعیر فیہ لانہ لیس بتضییع بخلاف ما اختارہ فی الفتاوی۔ اور جو چیز مکان کے اندر محفوظ ہو تو وہان نگاہبان کا احراز کچھ معتبر نہین ہی اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ وہ بدون نگاہبان کے گھر مین محفوظ ہی اگرچہ مکان کا دروازہ نہو یا ہو مگر کھلا ہوا ہو تو بھی حتے کہ اُسمین چورانے والے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لقصد احراز ہوتی ہی مگر ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ مکان سے باہر نکال لاوے کیونکہ باہر لانے سے پہلے مالک کا قبضہ قائم ہی بخلاف اس مال کے جو نگاہبان کے حرز مین ہو کہ اُسکو جیسے ہی چور نے لیا ویسے ہی ہاتھ کاٹنا واجب ہوگیا کیونکہ چور کے لیتے ہی مالک کا قبضہ زائل ہوگیا پس چوری پوری ہوگئی پھر واضح ہو کہ نگاہبان خواہ جاگتا ہو خواہ سوتا ہو اور متاع اُسکے نیچے ہو یا اُسکے پاس رکھی ہو کچھ فرق نہین ہی اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ جو شخص اپنے متاع کے پاس سوتا ہو تو عادت مین وہ اپنے مال کا محافظ شمار ہوتا ہی اور اس بناء پر جسکے پاس ودیعت رکھنے والا یا عاریت لینے والا ایسی صورت مین ضامن نہوگا یعنی جسکے پاس ودیعت یا عاریت ہی اگر وہ اپنے پاس رکھکر سو گیا اور مال چوری گیا تو ضامن نہوگا کیونکہ یہ ضائع کرنے مین شمار نہین ہی مگر فتاوی مین اسکے برخلاف اختیار کیا گیا ہی۔ ف۔ چنانچہ فتاوی ظہیریہ مین ہی کہ اگر ودیعت رکھنے والا کھڑا ہوا سو گیا اور ودیعت اُسنے اپنے سامنے رکھی ہی تو ضامن ہوگا اور اگر کروٹ سے سویا تو ضامن ہوگا اور یہ حکم حضر مین ہی اور اگر سفر مین ہو تو ضامن نہین ہی خواہ بیٹھے سووے خواہ کروٹ سے یا کسی اور طرح سے سخ۔ قال ومن سرق شیئا من حرز او من غیر حرز وصاحبہ عندہ یحفظہ قطع لانہ سرق مالا محرزا باحد الحرزین۔ جس شخص نے کوئی مال حرز یا غیر حرز سے چُرایا حالانکہ مال والا اسکے پاس موجود ہی اسکی حفاظت کرتا ہی تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا۔ کیونکہ اُسنے ایسے مال کو چُرایا جو دو طرح کے حرز مین سے ایک طرح کے حرز مین ہی ف۔ یعنی مال والے کا مال کے پاس ہونا بھی ایک قسم کا حرز ہی تو درحقیقت اسنے مال محرز چُرایا ہی لہذا قطع واجب ہی۔ ولا قطع علی من سرق مالا من حمام او من بیت اذن للناس فی دخولہ فیہ لوجود الاذن عادۃ او حقیقۃ فی الدخول فاختل الحرز ویدخل فی ذلک حوانیت التجار والخانات الا اذا سرق منہا لیلا لانہا بنیت لاحراز الاموال وانما الاذن یختص بالنہار اگر کسی نے حمام سے یا ایسے گھر سے جہان لوگون کو جانے کی اجازت دی گئی ہی کوئی مال چُرایا تو اُسپر قطع نہین ہی کیونکہ حمام مین ازراہ عادت جانے کی اجازت ہی اور گھر مین حقیقی اجازت ہی تو حرز مین خلل ہوگیا اور اسی قسم مین تاجرون کی دوکانین اور

اور سرائیں داخل ہیں لیکن اگر ان مقامات سے رات کو چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ عمارات بغرض حفاظت اموال بنائے گئے ہیں اور اجازت صرف دن ہی دن کے واسطے مخصوص ہے۔ ومن سرق من المسجد متاعا وصاحبہ عندہ قطع لانہ محرز بالحافظ لان المسجد ما بنی لاحراز الاموال فلم یکن المال محرزا بالمکان بخلاف الحمام والبیت الذی اذن للناس فی دخولہ حیث لا یقطع لانہ بنی للاحراز فکان المکان حرزا فلا یعتبر الاحراز بالحافظ۔ اور جس شخص نے مسجد سے کوئی متاع چرائی حالانکہ متاع کا مالک اُسکے پاس موجود ہے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ متاع اپنے نگاہبان کے حرز میں ہے اگرچہ مسجد کا حرز نہیں ہے کیونکہ مسجد کچھ مالوں کی حفاظت کے واسطے نہیں بنائی گئی ہے تو جگہ کی وجہ سے مال محرز نہوا بخلاف حمام اور اُس گھر کے جسمیں لوگوں کو جانے کی اجازت دی گئی ہے تو وہاں اگرچہ مالک موجود ہو تو ہاتھ نہ کاٹا جائیگا کیونکہ یہ مکان اسی واسطے بنائے گئے ہیں کہ مالوں کی حفاظت ہو تو مکان ہی حرز ہوا پس نگاہبان کی حفاظت کا اعتبار نہوگا۔ ولا قطع علی الضیف اذا سرق ممن اضافہ لان البیت لم یبق حرزا فی حقہ لکونہ ماذونا فی دخولہ ولانہ بمنزلۃ اہل الدار فیکون فعلہ خیانۃ لا سرقۃ۔ مہمان نے اگر میزبان کی کوئی چیز چورائی تو اُسپر قطع نہیں ہے یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے کیونکہ مہمان کے حق میں یہ مکان حرز نہیں رہا کیونکہ اُسکو مکان میں آنے کی اجازت ہوگئی اور اسلیئے کہ وہ بمنزلہ گھر والوں کے ہے تو اُسکا فعل خیانت ہوا اور سرقہ نہیں ہوا۔ ومن سرق سرقۃ فلم یخرجہا من الدار لم یقطع لان الدار کلہا حرز واحد فلا بد من الاخراج منہا ولان الدار وما فیہا فی ید صاحبہا معنی فیتمکن شبہۃ عدم الاخذ۔ جسنے کوئی چیز چرائی مگر اُسکو مکان سے باہر نہیں لایا تو اُسپر قطع نہیں ہے کیونکہ پورا مکان ایک ہی حرز ہے تو ضرور ہوا کہ مکان سے نکالے اور اس دلیل سے بھی کہ مکان مع اُس تمام اسباب کے جو مکان کے اندر ہے فی المعنی مکان والے کے قبضہ میں ہے گویا چور کے نہ لینے کا شبہہ پیدا ہوگیا ف۔ کیونکہ چور جبتک مکان کے اندر ہے تب تک مالک کا قبضہ قائم ہے اور شبہہ سے حد دور ہو جاتی ہے۔ فان کانت دار فیہا مقاصیر فاخرجہا من مقصورۃ الی الصحن الدار قطع لان کل مقصورۃ باعتبار ساکنہا حرز علی حدۃ وان اغار انسان من اہل المقاصیر علی مقصورۃ فسرق منہا قطع لما بینا۔ پس اگر بڑے احاطہ کے گھر میں چند مقصورہ ہوں یعنی حجرے و کوٹھریاں ہوں پس چور کسی مقصورہ سے مال کو نکال کر صحن میں لایا تو قطع لازم ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ باعتبار اپنے رہنے والے کے علیحدہ حرز ہے اور اگر ان مقصوروں کے رہنے والوں میں سے کسی مقصورہ والے نے دوسرے مقصورہ پر دانت لگا کر اُسمیں سے کچھ چورا لایا یعنی دس درم یا زیادہ کا مال چورایا تو قطع واجب ہوگا کیونکہ ہر مقصورہ اپنے رہنے والے کے واسطے علیحدہ حرز ہے۔ واذا نقب اللص البیت فدخل واخذ المال وناولہ آخر خارج البیت فلا قطع علیہما لان الاول لم یوجد منہ الاخراج لاعتراض ید معتبرۃ علی المال قبل خروجہ والثانی لم یوجد منہ ہتک الحرز فلم تتم السرقۃ من کل واحد وعن ابی یوسف رح ان اخرج الداخل یدہ وناولہا الخارج فالقطع علی الداخل وان ادخل الخارج یدہ فتناولہا من ید الداخل فعلیہما القطع وہی بناء علی مسألۃ تاتی بعد ہذا ان شاء اللہ تعالیٰ وان القاہ فی الطریق ثم خرج فاخذہ قطع وقال زفر لا یقطع لان الالقاء غیر موجب للقطع کما لو خرج ولم یأخذہ وکذا الاخذ من السکۃ کما لو اخذہ غیرہ ولنا ان الرمی حیلۃ یعتادہ السراق لتعذر الخروج مع المتاع او یتفرغ لقتال صاحب الدار او للفرار ولم تعترض علیہ ید معتبرۃ فاعتبر الکل فعلا واحدا فاذا خرج ولم یأخذہ فہو مضیع لا سارق۔ اگر چور کسی مکان میں سینڈھ لگا کر داخل ہو کر مال لیا اور دوسرے کو جو گھر کے باہر کھڑا ہے دیدیا تو دونوں میں سے کسی پر قطع واجب نہیں ہے کیونکہ گھسنے والے سے تو نکالنا نہیں پایا گیا کیونکہ اُسکے نکلنے سے پہلے مالک کا قبضہ معتبرہ موجود ہے اور جو باہر رہا اُس سے حرز توڑنا نہیں پایا گیا تو دونوں میں سے

Marfat.com

کسی سے سرقہ پیدا نہیں ہوا اور امام ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر گھسنے والے نے اپنا ہاتھ نکال کر باہر والے کو دیدیا
تو گھسنے والے پر قطع واجب ہی اور اگر باہر والے نے اپنا ہاتھ ڈال کر اندر والے کے ہاتھ سے لیا تو دونوں پر قطع واجب
ہی اور بر بنا اس مسئلہ کے جو اسکے بعد انشاء اللہ تعالے آتا ہی اور اگر گھسنے والے نے مال کو راہ میں ڈال دیا اور نکل کر
لے لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ باہر پھینکدینا موجب قطع نہیں ہی جیسے اگر نکل کر اُسنے
مال نہیں لیا تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور اسی طرح اگر کوچہ میں سے لے لیوے یعنی کوئی چور کوچہ میں سے مال چرا دے
تو بھی زفر کے نزدیک قطع نہیں ہی جیسے چور کے سوائے اگر دوسرا لیجا دے تو بالاتفاق قطع نہیں ہی اور ہماری دلیل یہ ہی
کہ مال پھینک دینا ایک حیلہ ہی جو چوروں کی عادت ہی کیونکہ متاع کے ساتھ نکلنا مشکل ہوتا ہی یا اس غرض سے کہ صاحب
مکان سے لڑنے کے واسطے فارغ ہو جاوے یا بھاگنے کے واسطے ہلکا ہو اور اسپر مالک کا قبضہ معتبرہ عارض نہیں ہی تو
چور کا پھینکنا اور نکل کر لینا ایک ہی فعل شمار ہوا پھر اگر نکل کر اُسنے مال نہ لیا تو وہ برباد کرنے والا ہی چور نہیں ہی۔ قال
وکذلک ان حملہ علی حمار فساقہ واخرجہ لان سیرہ مضاف الیہ لسوقہ۔ اور اسی طرح اگر متاع کو ایک گدھے پر لاد کر
اُسکو ہانکا اور باہر نکال لایا تو بھی قطع واجب ہی کیونکہ گدھے کی رفتار اسی کی طرف منسوب ہی کیونکہ یہی اُسکو ہانکتا تھا۔
واذا دخل الحرز جماعۃ فتولے بعضہم الاخذ قطعوا جمیعا قال العبد الضعیف رہ ہذا استحسان والقیاس
ان یقطع الحامل وحدہ وہو قول زفر رح لان الاخراج وجد منہ فتمت السرقۃ بہ ولنا ان الاخراج
من الکل معنی للمعاونۃ کما فی السرقۃ الکبرے وہذا لان المعتاد فیما بینہم ان یحمل البعض المتاع ویتشمر الباقون
للدفع فلو امتنع القطع ادی الے سد باب الحد۔ اگر مکان حرز میں ایک جماعت داخل ہوئی پھر مال لینے کا کام
انمیں سے بعض نے کیا تو قطع سب پر واجب ہی شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ استحسان ہی اور قیاس یہ ہی کہ فقط لینے والے کا
ہاتھ کاٹا جائے اور یہی زفر رح کا قول ہی کیونکہ مال باہر لانا اُسی کی طرف سے پایا گیا تو چوری اُسی کے ساتھ تمام ہوئی اور
ہماری دلیل استحسان یہ ہی کہ مال باہر لانا سبکی طرف سے پایا گیا کیونکہ باقی لوگ اُسکے معاون تھے تو فی المعنی سب نے نکالا
جیسے سرقہ کبری یعنے رہزنی میں ہوتا ہی جیسے اگر جماعت میں سے بعض نے رہزنی کی اور مال لیا تو رہزنی کی حد ان سب پر
واجب ہوتی ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ چوروں میں یہ عادت ہی کہ بعضے اسباب اُٹھاتے ہیں اور باقی لوگ مالک مکان
وغیرہ کی روک دور کرنے کو مستعد رہتے ہیں پس اگر سزاے قطع ممتنع ہو تو اسکا یہ نتیجہ ہو کہ سزا کا دروازہ بند ہو جاوے
ف۔ مشائخ نے فرمایا کہ سبکو سزا ہونا اُسی صورت میں ہی کہ مال نکالنے والا اس قابل ہو کہ جسکو سزاے قطع دیجاتی ہی
اور اگر وہ طفل یا مجنون ہو تو بالاتفاق اس جماعت پر قطع نہیں ہی اور اگر مال نکالنے والا بالغ ہی مگر اس جماعت میں کوئی
طفل یا مجنون بھی ہی تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس جماعت میں سے کسی پر قطع نہیں ہی کیونکہ شبہہ پیدا ہو گیا اور امام
ابو یوسف کے نزدیک سوائے طفل یا مجنون کے باقیوں پر قطع ہی۔ ع۔ ومن نقب البیت وادخل یدہ فیہ واخذ
شیئا لم یقطع وعن ابی یوسف رح فی الاملاء انہ یقطع لانہ اخرج المال من الحرز وہو المقصود فلا یشترط
الدخول فیہ کما اذا ادخل یدہ فی صندوق الصیرفی فاخرج الغطریفی ولنا ان ہتک الحرز یشترط فیہ الکمال
تحرزا عن شبہۃ العدم والکمال فے الدخول وقد امکن اعتبارہ والدخول ہو المعتاد بخلاف الصندوق
لان الممکن فیہ ادخال الید دون الدخول وبخلاف ما تقدم من حمل البعض المتاع لان ذلک ہو المعتاد۔
جسنے کوٹھری میں نقب لگا کر ہاتھ ڈال کر مال لے لیا تو قطع نہیں ہی اور ابو یوسف سے املاء میں روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا کیونکہ چور
سے اُسنے مال نکال لیا اور یہی مقصود تھا تو حرز میں داخل ہونا شرط نہ کیا جائیگا جیسے کسی صراف یا مہاجن کے صندوق میں ہاتھ

Marfat.com

ڈال کر روپیہ یا اشرفی نکال لے تو سرقہ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرز کے ہتک ہونے میں کمال شرط ہے یعنی پورا ہتک
ہو تاکہ نہونے کا شبہہ نرہے اور پورا ہونا اسی طرح ہے کہ حرز میں داخل ہو جاوے اور اسکا اعتبار کرنا ممکن ہے اور حرز میں متعاد یہی ہے
کہ اندر داخل ہو بخلاف صندوق کے کہ اُسمین ہاتھ ڈالنا ممکن ہے اور اندر داخل ہونے کی گنجائش نہین اور برخلاف مسئلہ سابق
کے کہ جب جماعت میں سے صرف بعض نے اسباب نکالا ہو کیونکہ وہان یہی عادت ہے۔ وان طر صرة خارجة من الكم لم
يقطع وان ادخل يده في الكم يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر
فلا يوجد هتك الحرز وفي الثاني الرباط من داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان
الطر حل الرباط ثم الاخذ في الوجهين ينعكس الجواب لانعكاس العلة وعن ابي يوسف رح انه يقطع على كل
حال لانه محرز اما بالكم او بصاحبه قلنا الحرز هو الكم لانه يعتمده وانما قصده قطع المسافة او الاستراحة فاشبه الجوالق
اگر طرار نے ایسی ہمیانی کاٹ لی جو آستین سے باہر تھی تو ہاتھ نہین کاٹا جائیگا اور اگر آستین میں ہاتھ ڈال کر کاٹنے تو ہاتھ کاٹا جائیگا
اسی طرح اگر گرہ سے باہر نکلی ہو تو قطع نہین اور اگر ہاتھ ڈالکر جیب یا گرہ سے کاٹے تو قطع ہے کیونکہ پہلی صورت میں [illegible]
باہر سے ہی تو ظاہر سے گرہ کاٹنا پایا جائیگا تو حرز کی ہتک نہین پائی گئی اور دوسری صورت میں بندھن [illegible]
لیکر لینا پایا گیا اور اگر بجائے گرہ کاٹنے کے دونون صورتون میں باہر یا بھیتر سے گرہ کھولکر مال لے لیا تو حکم برعکس ہو جائیگا [illegible]
علت برعکس ہو گئی یعنی اگر باہر سے گرہ کھولے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر اندر سے گرہ کھولے تو نہین کاٹا جائیگا [illegible]
سے روایت ہے کہ ہر حال میں ہاتھ کاٹا جائے کیونکہ مال یا تو آستین کے حرز میں ہے یا صاحب مال کی حفاظت میں ہے [illegible]
کہ حرز فقط آستین ہے کیونکہ مالک نے اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود اُسکا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے [illegible]
یعنی اُسنے اپنے آپ کو مال کا محافظ نہین کیا ہے تو یہ گون کے مشابہ ہو گیا ف حاصل یہ ہے کہ اُسنے ہمیانی آستین [illegible]
رکھی جو اُسی کی حفاظت پر اعتماد کیا اور خود دو حال سے خالی نہین یا تو کہین چلا جاتا ہے تب اُسکا مقصود یہ کہ مسافت طے [illegible]
اور اگر چلتا نہین ہے تو راحت مقصود ہے اور انسان کا مقصود ہی معتبر ہوتا ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر جانور پر گون [illegible]
پھر کسی نے گون پھاڑ کر مال نکال لیا تو ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ لادنے والے نے اُسکو حرز ٹھہرایا ہے اور اگر اُسنے [illegible]
جدا یا تو قطع نہین ہے کیونکہ گون کا محافظ نہین کیونکہ جانور ہانکنے یا کھینچنے والے کا مقصود یہ ہے کہ مسافت طے کرے اور گون کی محافظت
کرنا مقصود نہین ہے۔ ق ۔ وان سرق من القطار بعيرا او حملا لم يقطع لانه ليس بحرز مقصود فيتمكن شبهة العدم
وهذا لان السائق والقائد والراكب يقصدون قطع المسافة ونقل الامتعة دون الحفظ حتى لو كان مع الاحمال
من يتبعها للحفظ قالوا يقطع ۔ اور اگر قطار میں سے کوئی اونٹ باندھا ہوا بوجھ چورایا تو قطع نہین کیا جائیگا کیونکہ احراز بنا مقصود
نہین ہے تو احراز نہونے کا شبہہ پیدا ہو گیا اور یہ اسوجہ سے ہوا کہ جانورون کو ہانکنے والا یا آگے سے کھینچنے والا یا سوار صرف قطع مسافت
کا اور متاع منتقل کرنے کا قصد کرتا ہے اور حفاظت کا قصد نہین کرتا حتی کہ اگر ان گونون کے پیچھے کوئی انکا محافظ ہو تو مشائخ نے فرمایا
کہ چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا ۔ وان شق الحمل واخذ منه قطع لان الجوالق في مثل هذا حرز لانه يقصد بوضع الامتعة
فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز فيقطع ۔ اور اگر اُسنے بندھے گٹھے یا گون کو پھاڑ کر اُسمین سے مال لے لیا تو ہاتھ کاٹا
جائیگا کیونکہ جس صورت میں کہ محافظ نہو تو گون ہی حرز ہوتی ہے کیونکہ گون میں مال رکھنے سے یہی مقصود ہوتا ہے کہ اُسکی حفاظت ہو
جیسے ہمیانی کے واسطے آستین کا حکم ہے تو حرز میں سے لینا پایا گیا پس ہاتھ کاٹا جائیگا ۔ وان سرق جوالقا فيه متاع وصاحبه
يحفظه او نائم عليه قطع معناه اذا كان الجوالق في موضع هو ليس بحرز كالطريق ونحوه حتى يكون محرزا بالصاحب لكونه
مترصدا لحفظه وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة وكذا النوم بقرب منه

Marfat.com

علی ما اخترناہ من قبل و ذکر فی بعض النسخ و صاحبہ نائم علیہ او حیث یکون حافظا لہ و ہذا یؤکد ما قدمناہ من القول المختار۔ اور اگر کوئی گون چرائے کہ جسمین اسباب ہے اور اُسکا مالک اُسکی حفاظت کرتا ہے یا اُسپر سوتا ہے تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسکے معنی یہ ہین کہ گون ایسی جگہ پڑی تھی جو حرز نہین ہے جیسے راستہ وغیرہ حتی کہ یہ گون بوجہ اپنے مالک کے حرز مین ہوئی کیونکہ وہی اسکی حفاظت کرتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ معتبر حفاظت معتاد ہے اور گون کے پاس بیٹھنا یا اُسپر سونا عادت کی راہ سے حفاظت شمار کیا جاتا ہے اسی طرح گون کے قریب سونا بھی حفاظت ہے جیسا کہ ہم سابق مین اختیار کر چکے اور جامع صغیر کے بعض نسخون مین مذکور ہے کہ گون والا اُسپر سوتا ہو یا کہین اور سے اُسکی حفاظت کرتا ہو۔ھ۔ اور یہ عبارت ہمارے قول مختار کی تائید کرتی ہے۔ ف واضح ہو کہ یہان چند مسائل متفرقہ ضروری ہین اول یہ کہ اگر چور بغیر مارے مال مسروقہ کا اقرار نکرے تو کیا اُسکو مار کر پیٹنا جائز ہے یا نہین پس تتمیس و واقعات ابراہیمیہ مین ہے کہ اُسکو مارنے کا فتوی نہ دیا جائیگا اور بعض مشائخ نے فتوی دیا کہ اکراہ کے ساتھ چور کا اقرار صحیح ہے اور ذخیرہ مین ہے کہ بطور سیاست جائز ہے اور ہمارا اتفاق یہین ہے کہ ہمارے زمانہ مین اُسپر اعتماد جائز ہے۔ اگر قرضخواہ نے قرضدار کا مال چرا لیا پس اگر حقیقۃً ایک جنس ہو جیسے درم کے عوض درم چرا لیے تو بالاتفاق قطع نہین اور اگر دینار قرض ہے اور درم چرا لیے یا اسکے برعکس تو بھی قطع نہین یہی صحیح ہے اور شافعی رحمۃ اللہ نے کہا کہ اگر دوسری جنس کا مال چرایا تو بھی قطع نہین یا مجتبی مین کہا کہ اس قول مین زیادہ وسعت ہے تو ضرورت کے وقت اسی پر عمل کیا جائیگا جو جگہ ایک قسم کے مال کے واسطے حرز ہو وہ کل اقسام کے واسطے حرز ہے اور یہی مذہب ہے اور بعض نے کہا کہ ہر مال کا حرز اُسکے لائق ہے اگر چور نے ملک مین فساد پھیلایا تو امام کو اختیار ہے کہ بطور سیاست کے اُسکو قتل کردے اگر دس درم کھوٹے چرائے جنمین چاندی غالب ہے تو ظاہر الروایۃ مین قطع نہین اور یہی اصح ہے۔ العتابیہ۔ مال مسروقہ کا اندازہ ایسے دس درم سے کیا جائے جو کھرے کمیاب ہین اور تا کہ شک کی وجہ سے قطع واجب نہو اور یہی بعض کے نزدیک مختار ہے اگر ایک نے دس درم کا اندازہ کیا تو اُسکے اندازہ پر ہاتھ نہ کاٹا جائیگا بلکہ دو عامل ہون جنکو قیمت پہچاننے مین دخل ہے۔ التبیین۔ پھر دس درم سکہ ہونا چور کے حق مین معتبر ہے حتی کہ اگر ایک کوٹھری مین سے دس آدمیون کے مال سے ایک ایک درم چرایا تو ہاتھ کاٹا جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر حرز مختلف ہو تو نہین کاٹا جائیگا۔ البحر۔ اور ضرور ہے کہ حرز مین سے ایک بار نکال لایا ہو حتی کہ اگر دس درم سے کم ایک بار نکال لایا پھر گھسکر باقی نکال لایا تو قطع نہین ہے۔ النہر۔ اور ضرور ہے کہ ظاہر طور پر نکال لاوے حتی کہ اگر حرز مین موتی نگل گیا پھر باہر نکلا تو قطع نہین ہے کیونکہ اُسکے مثل ضامن ہوگا اور یہ انتظار نہ کیا جائیگا کہ وہ پاخانہ پھرے۔ البحر۔ م د۔

فصل فی کیفیۃ القطع و اثباتہ قال و یقطع یمین السارق من الزند و یحسم فالقطع لما تلوناہ من قبل و الیمین بقراءۃ عبد اللہ بن مسعود رضہ و من الزند لان الاسم یتناول الید الی الابط و ہذا المفصل اعنی الرسغ متیقن بہ کیف و قد صح ان النبی علیہ السلام امر بقطع ید السارق من الزند و الحسم لقولہ علیہ السلام فاقطعوہ و احسموہ و لانہ لو لم یحسم یفضی الی التلف و الحد زاجر لا متلف۔ یہ فصل قطع کی کیفیت اور اُسکے اثبات کے بیان مین ہے۔ شیخ نے کہا کہ چور کا دایان ہاتھ پہونچے کے جوڑ سے کاٹا جاوے اور تل دیا جاوے پس کاٹنا تو بدلیل اُس آیت کے جو ہم پہلے تلاوت کر چکے ہین اور دایان ہاتھ بدلیل قرأت عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہے اور پہونچے کے جوڑ سے کاٹنا اسواسطے کہ ہاتھ کا لفظ بغل تک شامل ہے اور یہ جوڑ یعنے پہونچے کا متیقن ہے اور کیونکر یہ نہو حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا کہ آپ نے پہونچے کے جوڑ سے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے اور رہا تل دینا تو بدلیل قول آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کہ اسکا ہاتھ کاٹو اور اُسکو تل دو اور اس دلیل سے کہ اگر تل نہ دیا جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچا دے حالانکہ حد فقط زجر کے واسطے ہوتی ہے تلف کرنے کے واسطے نہین ہوتی ہے۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالے نے فرمایا والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما الآیۃ جس سے معلوم ہوا کہ چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے پھر

Marfat.com

جتنے دیکھا کہ ہاتھ بغل تک شامل ہی جسمین تین جوڑ ہین پہونچا و کہنی و مونڈھا و لیکن پہونچے سے کم نہیں ہو سکتا کیونکہ اول تو یہ قدر یقینی ہی اور دوم یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اور اُنکے بعد برابر پہونچے سے ہاتھ کاٹنا متوارث چلا آتا ہی اور یہ بھی متوارث ہی کہ اُنھوں نے پہلے داہان ہاتھ کاٹا علاوہ اسکے حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرأت مین فاقطعوا ایمانہما واقع ہوا یعنے اُنکا داہان ہاتھ کاٹو۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ۔ پھر ہاتھ کاٹنے کے بعد اُسکو تپانا ہمارے نزدیک واجب ہی اور شافعی کے نزدیک مستحب ہی کما فی الفتح بلکہ حاکم و دارقطنی نے ابوہریرہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور لایا گیا جسنے شملہ چرایا تو آپ نے فرمایا کہ مین ایسا گمان نہیں کرتا کہ اسنے چرایا تو چور نے عرض کیا کہ کیون نہیں یا رسول اللہ بلکہ مین نے چرایا ہی تو آپ نے فرمایا کہ اسکو لیجاؤ اور قطع کرو پھر تپاؤ۔ رواہ البزار۔ اور ابن القطان نے اسکو صحیح کہا پس ہمارے نزدیک یہ حکم آپکا واجب ہی اور اسپر قرینہ یہ بھی ہی کہ اگر تپایا نہ جاوے تو ہلاکت تک نوبت پہونچیگی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہوتی ہی اسی واسطے اگر سخت گرمی یا سخت جاڑا ہو تو چور کو قید خانہ مین رکھتے ہین اور درمیانی موسم مین قطع کرتے ہین۔ م فتح

فان سرق ثانیا قطعت رجلہ الیسرے فان سرق ثالثا لم یقطع وخلد فی السجن حتی یتوب وہذا استحسان ویعزر ایضا ذکرہ المشائخ رح وقال الشافعی رح فی الثالث یقطع یدہ الیسرے وفی الرابعۃ یقطع رجلہ الیمنی لقولہ علیہ السلام من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ ویروی مفسرا کما ہو مذہبہ ولان الثالثۃ مثل الاولے فی کونہا جنایۃ بل فوقہا فتکون ادعی الے شرع الحد ولنا قول علی رض فیہ انی لاستحیی من اللہ تعالی ان لا ادع لہ یدا یاکل بہا ویستنجی بہا ورجلا یمشی علیہا وبہذا حاج بقیۃ الصحابۃ رض فحجہم فانعقد اجماعا ولانہ اہلاک معنی لما فیہ من تفویت جنس المنفعۃ والحد زاجر ولانہ نادر الوجود والزجر فیما یغلب بخلاف القصاص لانہ حق العبد فیستوفی ما امکن جبرا لحقہ والحدیث طعن فیہ الطحاوی رح او نحملہ علی السیاسۃ

پھر اگر چور نے دوبارہ چرایا تو اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاے پھر اگر اُسنے تیسری بار چرایا تو قطع نہیں ہی مگر برابر قید خانہ مین رکھا جائیگا یہانتک کہ توبہ کرے اور یہ حکم استحسان ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو تعزیر بھی دیجائیگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ تیسری بار مین اُسکا بایان ہاتھ کاٹا جاے اور چوتھی بار مین اُسکا داہان پاؤن کاٹا جاے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص چوری کرے اُسکو سزاے قطع دو پھر اگر دوبارہ کرے تو اُسکو سزاے قطع دو پھر اگر تیسری بار کرے تو اُسکو سزاے قطع دو رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث اُسی طرح تفسیر کے ساتھ روایت کی گئی ہی جیسا شافعی کا مذہب ہی۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی۔ اور اس دلیل سے کہ تیسری بار بھی جرم ہونے مین مثل پہلی بار کے بلکہ اُس سے بڑھکر ہی تو حد مشروع ہونے کے واسطے بدرجہ اولی مقتضی ہوگی اور ہماری دلیل حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہی کہ مجھکو اللہ تعالے سے شرم آتی ہی کہ مین اسکا ایک ہاتھ نہ چھوڑ دون کہ جس سے کھائے اور استنجا کرے اور ایک پاؤن نہ چھوڑ دون جسپر چلے۔ رواہ ابن ابی شیبہ ومحمد۔ اور جب بقیہ صحابہ نے اُنسے گفتگو کی تو آپنے اسی حجت سے اُنکو قائل کیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع منعقد ہوگیا اور اس دلیل سے کہ چارون ہاتھ پاؤن کاٹ ڈالنا مار ڈالنے کے معنی مین ہی کیونکہ ایسا کرنے مین جنس منفعت زائل کر دینا لازم آتا ہی حالانکہ حد صرف زجر کے واسطے ہی نہ ہلاک کے واسطے اور اس دلیل سے کہ دوبار سزا پاکر تیسری بار اور چوتھی بار چوری کرنا بہت نادر ہی حالانکہ زجر ایسے جرم مین ہوتا ہی جو اکثر پایا جاتا ہو برخلاف قصاص کے کہ وہ بندے کا حق ہی تو بندے کا حق پورا کرنے کے لیے جہانتک ممکن ہو قصاص لیا جائیگا یعنی اگر ظلم سے کسی کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو قصاص مین اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسیکا دوسرا ہاتھ کاٹا تو اسکا دوسرا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا پاؤن کاٹا جائیگا پھر اگر کسی کا پاؤن کاٹا تو اسکا دوسرا پاؤن کاٹا جائیگا کیونکہ جہانتک ممکن ہو مظلوم بندے کا قصاص لے لیا جائیگا) اور جس حدیث سے امام شافعی نے استدلال کیا

Marfat.com

اُسکے اسناد میں امام طحاوی نے طعن کیا ہو اور برتقدیر ثبوت ہم اسکو سیاست پر محمول کرتے ہیں ف۔ اور محمول کرنے کی وجہ یہ
واقع ہوئی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول اور صحابہ کا اجماع اسکے خلاف ہو اور یہ ممکن نہیں ہو سکتا کہ حضرت علی و باقی صحابہ خلاف حدیث پر
اجماع کریں حالانکہ پانچوین بار چور کو قتل کرنے کی روایت بالاتفاق سیاست پر محمول ہو اور واضح ہو کہ دوسری بار میں ہمارے
نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک ٹخنہ پر سے اُسکا پاؤن کاٹا جائے اور تیسری و چوتھی بار میں توبہ ظاہر کرے یا اُسپر صالح مسلمان
کے آثار ظاہر ہوں ع۔ اور شافعی نے حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک
چور کو لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کر دو پس لوگون نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع کر دو پس اُسکا ہاتھ
قطع کیا گیا پھر دوبارہ اسکو لایا گیا تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پھر صحابہ نے عرض کیا کہ یا حضرت اسنے تو صرف چوری کی ہو فرمایا کہ قطع
کرو پھر اسی طرح تیسری و چوتھی بار میں ہوا پھر اُسکو پانچوین بار چوری میں لائے تو فرمایا کہ اسکو قتل کرو پس ہمنے اُسکو قتل کر دیا
رواہ ابو داؤد۔ اور اسکے اسناد میں مصعب بن ثابت راوی ضعیف ہو اور نسائی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہو اور عبد اللہ بن
احمد و ابن معین و ابو حاتم و ابن سعد و دارقطنی و نسائی و یحیی القطان و ابن حبان سب نے ضعیف کہا ہو اور ابن عبد البر نے
کہا کہ حدیث قتل منکر ہو اسکی کچھ اصل نہیں ہو اور خطابی نے فرمایا کہ میں فقہا میں سے کسی کو نہیں جانتا ہوں جسنے چور کا خون مباح
کیا ہو اگرچہ وہ بارہا چوری کرے۔ اور نسائی نے فرمایا کہ میں اس باب میں کوئی حدیث صحیح نہیں جانتا ہوں اور امام مالک نے
قاسم ابن محمد سے روایت کی کہ عامل یمن نے چوری میں ایک شخص کا ہاتھ اور پاؤن کاٹا پھر وہ یمن سے مدینہ میں آکر حضرت
ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس اُترا اور شکایت کی کہ آپکے عامل یمن نے مجھپر ظلم کیا پھر وہ شخص رات میں نمازیں پڑھا کرتا تھا
پس حضرت صدیق نے فرمایا کہ تیری رات تو چور کی سی رات نہیں ہو پھر ایک روز اسماء بنت عمیس کا ایک زیور گم ہوا لوگ
اُسکو ڈھونڈھنے لگے اور یہ شخص بھی لوگون کے ساتھ ڈھونڈھتا جاتا اور کہتا کہ الٰہی جسنے ان لوگون کے یہان چوری کی اُسکو تنبیہ
عذاب میں گرفتار کر پھر لوگون نے وہ زیور ایک سنار کے پاس پایا جسنے کہا کہ مجھکو یہ ہاتھ پاؤن کٹا شخص دے گیا ہو پھر جب
اُسکو سامنے لیا گیا تو اُسپر لوگون نے گواہی دی یا اُسنے اقرار کیا پس حضرت صدیق نے اُسکا بایان ہاتھ کاٹ ڈالنے کا حکم دیا اور
فرمایا کہ واللہ اسنے جو بددعا اپنے اوپر کی ہو وہ اسکی چوری سے زیادہ مجھکو خوفناک معلوم ہوتی ہو۔ و رواہ عبد الرزاق و دارقطنی
و سعید بن منصور۔ ولیکن امام محمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ جس شخص نے اسماء بنت عمیس کا زیور چرایا تھا
اُسکا صرف دایان ہاتھ کٹا تھا پھر حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اُسکا بایان پاؤن کاٹنے کا حکم دیا لیکن عبد الرزاق نے باسناد
صحیح حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اسکے خلاف روایت کی ہو اور مترجم کہتا ہو کہ بہتر جواب یہ ہو کہ یہ واقعہ قبل اجماع کے واقع ہوا
کیونکہ اجماع صحابہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ہو جیساکہ روایت سعید بن منصور سے واضح
ہو اور یہ معلوم ہو چکا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اس بارہ میں صحیح اسناد سے نہیں پہونچی ہو پس اعتماد اجماع
صحابہ رضی اللہ عنہم پر ہو کہ اول چوری میں دایان ہاتھ کاٹا جائے اور دوسری چوری میں اُسکا بایان پاؤن کاٹا جاے چنانچہ
امام محمد نے کتاب الآثار میں روایت کی کہ حدثنا ابو حنیفہ عن عمرو ابن مرۃ عن عبد اللہ بن سلمۃ عن علی قال الخ۔ یعنی حضرت علی
کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جب کسی نے چوری کی تو میں اُسکا دایان ہاتھ کاٹونگا پھر اگر دوبارہ چوری کی تو اُسکا بایان پاؤن کاٹونگا
پھر اگر تیسری بار چوری کی تو اُسکو قیدخانہ میں ڈال دونگا یہانتک کہ اُسکی بھلائی بیان کیجاے یعنی اُسکی توبہ و صلاحیت بیان کیجاے
کیونکہ مجھے اللہ تعالیٰ سے شرم آتی ہو کہ اُسکو ایسا کر چھوڑون کہ اُسکے کوئی ہاتھ نہیں کہ جس سے کھائے یا استنجا کرے اور کوئی پاؤن
نہیں کہ اُسپر چلے۔ و رواہ الدارقطنی۔ اور ابن ابی شیبہ نے حاتم بن اسماعیل سے روایت کی کہ جعفر ابن محمد نے اپنے باپ
محمد باقر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ چور کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤن کاٹنے سے زیادہ نہیں فرماتے پھر اگر اسکے بعد وہ چوری کرتا

Marfat.com

تو فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہو کہ اسکو ایسا کر چھوڑوں کہ نماز کے واسطے طہارت نہیں کر سکتا ولیکن اسکو قید کرو۔ و رواہ البیہقی۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ حدیث مرسل ہو کیونکہ حضرت محمد باقرؒ نے یعنی محمد ابن علی ابن الحسین نے اپنے پردادا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین پایا ولیکن مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو اور ابو سعید المقبری نے روایت کی کہ مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت مین حاضر تھا کہ آپ کے حضور مین ایک چور ہاتھ اور پاؤن کٹا لایا گیا تو آپ نے اصحاب سے فرمایا کہ تم اسکے بارہ مین کیا حکم جانتے ہو انھون نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین اسکو سزا سے قطع دیجیے آپ نے فرمایا کہ اگر مین ایسا کرون تو گویا مین نے اسکو قتل کر دیا حالانکہ وہ قتل کا مستحق نہین ہو وہ کس چیز سے کھانا کھائیگا اور کس چیز سے نماز کا وضو کریگا اور کس چیز سے جنابت کا غسل کریگا اور کس چیز سے اپنی حاجت کے واسطے کھڑا ہوگا پھر اسکو چند روز قید خانہ مین محبوس کیا پھر اسکو نکلوا کر سخت درے مار کر چھوڑ دیا۔ رواہ سعید ابن منصور اور اسکی اسناد ضعیف ہو لیکن دوسری اسانید قوی سے اسکی تقویت ہوگئی۔ م ف ع ت۔ واذا کان السارق اشل الید الیسریٰ او اقطع او مقطوع الرجل الیمنیٰ لم یقطع لان فیہ تفویت جنس المنفعۃ بطشا او مشیا وکذا اذا کانت رجلہ الیمنیٰ شلاء لما قلنا وکذا ان کان ابہامہ الیسریٰ مقطوعۃ او شلاء او الاصبعان منہا سوی الابہام لان قوام البطش بالابہام فان کانت اصبع واحدۃ سوی الابہام مقطوعۃ او شلاء قطع لان فوت الواحدۃ لا یوجب خللا ظاہرا فی البطش بخلاف فوت الاصبعین لانہما ینزلان منزلۃ الابہام فی نقصان البطش۔ اگر چور کا بایان ہاتھ شل ہو یا کٹا ہو یا دایان پاؤن کٹا ہو تو اسکو سزا سے قطع نہین دیجائیگی یعنے چوری مین اسکو دایان ہاتھ کاٹنے یا بایان پاؤن کاٹنے کی سزا نہ دیجائیگی کیونکہ ایسا کرنے مین اسکے چلنے یا پکڑنے کی جنس منفعت زائل کرنا لازم آتا ہو اور اسی طرح اگر اسکا دایان پاؤن شل ہو تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ رفتار کی جنس منفعت زائل ہوگی اسی طرح اگر اسکے ہاتھ کا بایان انگوٹھا کٹا ہوا یا شل ہو یا سوائے انگوٹھے کے دو انگلیاں کٹی ہوئی یا شل ہون تو بھی یہی حکم ہو کیونکہ ٹھیک گرفت انگوٹھے سے ہوتی ہو اور اگر سوائے انگوٹھے کے ایک انگلی کٹی ہوئی یا شل ہو تو اسکو سزا سے قطع دیجائیگی یعنے دایان ہاتھ کاٹ دیا جائیگا کیونکہ بائیں کی ایک انگلی نہونے سے گرفت مین کوئی کھلا ہوا خلل نہین ہوتا ہو بخلاف اسکے جب دو انگلیاں نہون تو خلل ظاہر ہو کیونکہ گرفت کی قوت ناقص ہوجانے مین دو انگلیاں بمنزلہ انگوٹھے کے ہین ف۔ واضح ہو کہ حداد وہ شخص ہو جو حد جاری کرنے کے واسطے مقرر ہو اور حداد کی مزدوری اور تیل کی قیمت چور کے ذمہ ہو اور جو شخص گواہون کو لاوے اسکی اجرت بیت المال سے دیجائیگی اور بعض نے کہا کہ جیسے سرکشی کی اسپر واجب ہو یعنے مدعی و مدعا علیہ مین سے جس شخص پر ناحق ہونا ثابت ہو یہ خرچہ اسی کے ذمہ ہو اور یہی صحیح ہو س ق۔ اور بعض نے کہا کہ مدعی پر ہو اور یہی صحیح ہو۔ البزازیہ۔ بالجملہ جس تیل مین چور کا ہاتھ تلا جائیگا اور کاٹنے والے کی اجرت ہمارے نزدیک چور کے ذمہ ہو اور اگر گواہون سے چوری ثابت ہوجاوے تو گواہون کا خرچہ بنا بر روایت قاضی خان کے چور کے ذمہ اور بنا بر روایت بزازیہ کے مدعی کے ذمہ ہو۔ م۔ قال واذا قال الحاکم للحداد اقطع یمین ہذا فی سرقۃ سرقہا فقطع یسارہ عمدا او خطأ فلا شیء علیہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا شیء علیہ فی الخطاء ویضمن فی العمد۔ اگر حاکم نے حداد سے کہا کہ اس شخص کا دایان ہاتھ بوجہ ایک سرقہ کے جسکا یہ مرتکب ہوا ہو قطع کر دے پس حداد نے اسکا بایان ہاتھ عمدا یا خطا سے کاٹ دیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک حداد پر کچھ نہین ہو (ولیکن ادب کے طور پر تعزیر دیا جاوے اور یہی قول احمد ہو) اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر چوک گیا تو اسپر کچھ نہین ہو اور اگر عمدا ایسا کیا تو ضامن ہوگا ف۔ اور صحیح قول ابی حنیفہ ہو کہ حداد ضامن نہوگا۔ النہر کیونکہ اسنے بہتر عوض دیا اور اگر سوائے حداد کے کسی نے ایسا کیا تو وہ بھی اصح قول مین ضامن نہوگا۔ د۔ وقال زفر رح یضمن فی الخطاء ایضا وہو القیاس والمراد بالخطاء ہو الخطاء فی الاجتہاد اما الخطاء فی معرفۃ الیمین والیسار لا یجعل عفوا وقیل یجعل عذرا ایضا لہ انہ قطع یدا معصومۃ والخطاء فی حق العباد غیر موضوع فیضمنہا قلنا انہ اخطاء فی اجتہادہ

Marfat.com

اذ ليس في النص تعيين اليمين والخطأ في الاجتهاد موضوع ولهما انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل لانه
تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في المجتهدات وكان ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي
حنيفة رح انه اتلف واخلف من جنسه ما هو خير منه فلا يعد اتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع
وعلى هذا لو قطعه غير الحداد لا يضمن ايضا هو الصحيح ولو اخرج السارق يساره وقال هذه يميني لا يضمن بالاتفاق
لانه قطعه بامره ثم في العمد عنده عليه اي السارق ضمان المال لانه لم يقع حدا وفي الخطأ كذلك على هذه الطريقة
وعلى طريقة الاجتهاد لا يضمن ولا يقطع السارق الا ان يحضر المسروق منه فيطالب بالسرقة لان الخصومة شرط
لظهورها ولا فرق بين الشهادة والاقرار عندنا خلافا للشافعي رح في الاقرار لان الجناية على مال الغير
لا تظهر الا بخصومة وكذا اذا غاب عند القطع عندنا لان الاستيفاء من القضاء في باب الحدود - امام زفر رحمہ اللہ

نے کہا کہ چوک جانے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا اور یہی قیاس ہے اور یہاں چوک جانے سے یہ مراد ہے کہ وہ اجتہاد میں
چوک گیا یعنے وہ سمجھا کہ نص قرآنی میں ہاتھ کاٹنے سے مراد بایاں ہاتھ ہے اور اگر اُسنے دایاں ہاتھ کاٹا جانکر داہنے اور بائیں کی
پہچان میں خطا کی تو وہ معاف نہیں کیا جائیگا اور بعض نے کہا کہ معذور رکھا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایسا ہاتھ
کاٹ دیا جو بیگناہ محترم تھا اور بندوں کے حق میں خطا کرنا ساقط نہیں ہوتا پس وہ ہاتھ کا ضامن ہوگا یعنے اُسکی دیت ادا کرے
اور ہم کہتے ہیں کہ اُسنے اپنے اجتہاد میں خطا کی کیونکہ نص قرآنی میں داہنے ہاتھ کی تصریح نہیں ہے اور اجتہاد میں جو خطا واقع
ہو وہ شرعاً ساقط ہوتی ہے یعنے اسکا ضامن نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے ایک بیگناہ عضو کو ناحق کاٹا یعنے
عمداً کاٹا اور اجتہادی تاویل نہیں ہوسکتی کیونکہ اُسنے عمداً ظلم کیا تو عفو نہیں کیا جائیگا اگرچہ اجتہادی باتوں میں عفو ہوتا ہے پھر
یہاں قصاص واجب ہوتا لیکن شبہہ کی وجہ سے نہیں ہو یعنے شاید بایاں ہاتھ کاٹنا بھی جائز ہوا اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے
کہ اُسنے عضو تلف کیا اور بجائے اُسکے اسی جنس کا اُس سے بہتر چھوڑ دیا تو یہ تلف کرنے میں شمار نہیں ہوتا جیسے کسی شخص نے
دوسرے پر یہ گواہی دی کہ اسنے اپنا مال اتنی قیمت پر بیچا جو اُس مال کی قیمت ہے پھر اپنی گواہی سے پھر گیا تو وہ ضامن نہیں
ہوتا ہے وعلی ہذا اگر جلاد کے سوائے کسی دوسرے نے اسطرح قطع کیا تو بھی ضامن نہوگا یہی صحیح ہے اور اگر چور نے اپنا بایاں
ہاتھ نکال کر کہا کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو اُسکے کاٹنے سے بالاتفاق ضامن نہوگا کیونکہ جلاد نے چور کے حکم سے کاٹا ہے پھر عمداً
کاٹنے کی صورت میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی چور پر مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہے کیونکہ اُسکا بایاں ہاتھ کٹنے سے سزائے
سرقہ نہیں واقع ہوئی اور خطا سے کاٹنے کی صورت میں بھی اس طریقہ پر مال مسروقہ کا ضامن ہوگا یعنے چونکہ حد نہیں واقع ہوئی
تو مال مسروقہ کی ضمانت واجب ہوگی اور طریقہ اجتہاد پر ضامن نہوگا یعنے اگر جلاد نے اجتہاد میں خطا کی تو بایاں ہاتھ بجائے
داہنے کے بطور حد واقع ہوگا تو وہ مال مسروقہ کا ضامن نہوگا پھر واضح ہو کہ چور کا ہاتھ جب ہی کاٹا جائیگا کہ جسکا مال چورایا ہے
وہ حاضر ہو کر چوری کا مطالبہ کرے کیونکہ چوری ظاہر ہونے کے واسطے نالش شرط ہے خواہ چور نے خود اقرار کیا ہو یا اُسپر گواہ
قائم ہوئے ہوں ہمارے نزدیک کچھ فرق نہیں ہے لیکن اقرار کی صورت میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا کیونکہ غیر کے مال پر کوئی
جرم کرنا جب ہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خصومت و نالش کرے اور اسی طرح اگر ہاتھ کاٹے جانے کے وقت جسکا مال چورایا ہے وہ
غائب ہوگیا تو بھی ہمارے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ حدود کے باب میں حد کو پورا کردینا بھی حکم قضا میں داخل
ہے فقط۔ یعنی حکم قاضی اسوقت پورا ہوتا ہے جب حد پوری کرلیجائے لہذا اگر قطع کے وقت مدعی حاضر نہوا تو حکم قاضی
پورا نہوگا پس ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وللمستودع والغاصب وصاحب الربوا ان يقطعوا السارق منهم
ولرب الوديعة ان يقطعه ايضا وكذا المغصوب منه وقال زفر والشافعي رح لا يقطع بخصومة الغاصب

والمستودع وعلی ہذا الخلاف المستعیر والمستاجر والمضارب والمستبضع والقابض علی سوم الشراء والمرتہن وکل من لہ ید حافظۃ سوی المالک ویقطع بخصومۃ المالک فی السرقۃ من ہؤلاء الا ان الراہن انما یقطع بخصومتہ حال قیام الرہن بعد قضاء الدین لانہ لاحق لہ فی المطالبۃ بالعین بدونہ وللشافعی رحمہ اللہ بناء علی اصلہ اذ لاخصومۃ لہؤلاء فی الاسترداد عندہ وزفر رحمہ اللہ یقول ولایۃ الخصومۃ فی حق الاسترداد ضرورۃ الحفظ فلا تظہر فی حق القطع لان فیہ تفویت الصیانۃ ولنا ان السرقۃ موجبۃ للقطع فی نفسہا وقد ظہرت عند القاضی بحجۃ شرعیۃ وہی شہادۃ رجلین عقیب خصومۃ معتبرۃ مطلقا اذ الاعتبار لحاجتہم الی الاسترداد فیستوفی القطع والمقصود من الخصومۃ احیاء حقہ وسقوط العصمۃ ضرورۃ الاستیفاء فلم یعتبر ولا معتبر بشبہۃ موہومۃ الاعتراض کما اذا حضرت المالک وغاب المؤتمن فانہ یقطع بخصومتہ فی ظاہر الروایۃ وان کانت شبہۃ الاذن فی دخول الحرز ثابتۃ۔ مستودع اور غاصب اور سود والے کو یہ اختیار ہے کہ جو کوئی انکے پاس سے مال چرا دے اُسکا ہاتھ کٹوا دیں اور مالک ودیعت کو بھی اختیار ہے کہ اُسکا ہاتھ کٹوا دے اسی طرح مغصوب منہ کو بھی یہ اختیار ہے ف۔ مستودع وہ شخص ہے جسکے پاس ودیعت رکھی گئی ہو اور غاصب وہ شخص جسنے کسی کا مال غصب کیا ہو اور جسکا مال غصب کیا اسکو مغصوب منہ کہتے ہیں اور محیط میں فرمایا کہ صاحب سود سے شاید یہ مراد ہے کہ کسی نے دس درم کے عوض میں درم بیچے اور مشتری نے بیس درم پر قبضہ کر لیا حتی کہ بائع کی ملکیت و قبضہ نہیں رہا پھر جو یہ درم چرایا تو یہ بیع اگرچہ سود ہے مگر مشتری کو یہ اختیار ہے کہ چور کا ہاتھ کٹوا دے۔ ن۔ اور مستعیر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز عاریت لی ہو اور مستاجر وہ شخص جسنے کسی سے کوئی چیز کرایہ پر لی ہو اور مضارب وہ شخص کہ جسنے کسی کا مال نفع کی شرکت سے کار تجارت کے واسطے لیا ہو اور مستبضع وہ جسنے کسی کا مال بطور احسان کے تجارت کے واسطے لیا ہو کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مالک مال کو دیدیگا۔ پس اگر ان لوگوں کے پاس سے چور اوے تو چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا گر یہ لوگ نالش کریں اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ غاصب و مستودع کی نالش سے قطع نہیں کیا جائیگا اور یہی اختلاف مستعیر و مستاجر و مضارب و مستبضع اور مرتہن اور کسی چیز کو خریدنے کے طور پر قبضہ کرنے والے میں اور ہر ایسے شخص میں جسکا قبضہ حفاظتی سوائے مالک کے ہو یہ اختلاف جاری ہے اور اگر ان لوگوں سے چور نے چرایا تو اصلی مالک کی نالش سے بھی ہاتھ کاٹا جائیگا لیکن راہن کی نالش سے جب ہی کاٹا جائیگا کہ جب اداے قرضہ کے بعد مرتہن کے پاس مال مرہون باقی ہو کیونکہ بدون اداے قرضہ کے راہن کو مال مرہون کے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے شافعی کا یہ قول بربناء اپنی اس اصل کے ہے کہ اُنکے نزدیک ان لوگوں کو واپس لینے کے بارہ میں خصومت کا اختیار نہیں یعنی اگر مالک حاضر نہو تو جسکے پاس مال ہے اُس سے مال لینے میں یہ لوگ خصومت نہیں کرسکتے ہیں اور ہمارے نزدیک واپس لے سکتے ہیں و لیکن زفرؒ کہتے ہیں کہ واپس لینے میں خصومت کا اختیار بضرورت حفاظت ہے تو یہ اختیار چور کا ہاتھ کٹوانے کے حق میں ظاہر نہوگا کیونکہ ہاتھ کٹوانے میں اس مال کی عصمت و احترام زائل ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چوری بذات خود موجب سزاے قطع ہے اور چوری قاضی کے نزدیک شرعی حجت سے ثابت ہوگئی اور حجت یہ کہ دو گواہوں نے مطلقا خصومت معتبرہ کے بعد گواہی دی اسواسطے کہ اعتبار یہ ہے کہ ان لوگوں کو یہ مال مسروقہ واپس لینے کا اختیار ہے پس سرقہ ثابت ہوگیا تو چوری ثابت ہو جائیگی پس سزاے قطع بھی پوری کرلیجائیگی اور ان لوگوں کی خصومت کا مقصود یہ ہے کہ مالک کا حق قائم رکھا جاوے اور مال کی عصمت ساقط ہونا تو سزاے حد پوری کیجانے کی ضرورت سے ہے تو یہ سقوط معتبر نہوا اور ایسے شبہہ کا کچھ اعتبار نہیں جسکے پیش آنے کا وہم ہو جیسے مالک حاضر ہوا اور امانت دار غائب ہوا تو ظاہر الروایۃ میں مالک کی خصومت سے قطع لازم ہوگا اگرچہ یہ شبہہ موجود ہے کہ شاید امانت دار نے چور کو مکان محفوظ میں آنے کی اجازت دیدی ہو۔ وان قطع سارق بسرقۃ فسرقت منہ فلم یکن لہ ولا لرب السرقۃ ان یقطع السارق الثانی لان المال غیر متقوم فی حق السارق حتی لایجب علیہ الضمان بالہلاک فلم تنعقد موجبۃ فی نفسہا وللاول ولایۃ الخصومۃ فی الاسترداد فی روایۃ اذ الرد واجب علیہ

Marfat.com

اگر ایک چور نے مال چرایا جسکے عوض اُسکا ہاتھ کاٹا گیا پھر یہ مال اُس سے دوسرے شخص نے چرایا تو اول چور یا مالک کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے چور کا ہاتھ کٹوا دے کیونکہ اول چور کے حق میں یہ مال غیر متقوم ہو حتی کہ اگر تلف ہو جاوے تو اُس پر ضمان واجب نہیں ہو تو وہ اپنی ذات سے اس قابل نہیں کہ اسکی چوری موجب قطع ہو پھر ایک روایت میں پہلے چور کو یہ استحقاق ہو کہ دوسرے چور سے واپس دینے کی خصومت کرے کیونکہ یہ مال جب تک قائم ہو تو اصلی مالک کو واپس کرنا اُسپر واجب ہو۔ ولو سرق الثانی قبل ان یقطع الاول او بعد ما دری الحد بشبهة یقطع بخصومة الاول لان سقوط التقوم ضرورة القطع ولم یوجد فصار کالغاصب۔ اور اگر پہلے چور سے کسی شبہہ کی وجہ سے حد دور کی گئی یا ہنوز اُسکا ہاتھ نہیں کاٹا گیا تھا کہ مال مسروقہ اُسکے پاس سے دوسرے چور نے چرایا تو پہلے چور کے مطالبہ سے دوسرے کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ مال مسروقہ کی قیمت ساقط ہونا چوری سزاے قطع کی ضرورت سے تھا اور قطع ابھی پایا نہیں گیا تو پہلا چور مانند غاصب کے ہوگیا ف۔ اسکی توضیح یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے چوری کا بدلا و بال بھی ہاتھ کاٹنا قرار دیا تو مال مسروقہ کی ضمانت علاوہ ہاتھ کاٹے جانے کے چور پر واجب نہوگی تو یہ مال اُسکے لحاظ سے محض بے قیمت ہو مگر یہ جب ہی ہوگا کہ اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہو حالانکہ مسئلہ میں یہ معروض ہو کہ سزا سے پہلے دوسرے چور نے چرایا تو وہ قیمتی مال ہو اور چونکہ چور کے قبضہ میں تھا لہذا اُسکے مطالبہ سے دوسرے چور کو سزاے قطع دیجائیگی

ومن سرق سرقة فردها علی المالک قبل الارتفاع الی الحاکم لم یقطع وعن ابی یوسف رح انه یقطع اعتبارا بما اذا رده بعد المرافعة وجه الظاهر ان الخصومة شرط لظهور السرقة لان البینة انما جعلت حجة ضرورة قطع المنازعة وقد انقطعت الخصومة بخلاف ما بعد المرافعة لانتهاء الخصومة لحصول مقصودها فتبقی تقدیرا۔ جسنے کوئی مال چرایا پھر حاکم کے پاس مرافعہ ہونے سے پہلے وہ مالک کو واپس کر دیا تو ظاہر الروایۃ میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہو کہ کاٹا جائیگا جیسے مرافعہ حاکم کے بعد واپس کرنے میں ہاتھ کاٹا جاتا ہو اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہو کہ سرقہ ظاہر ہونے کے واسطے مطالبہ شرط یعنی حاکم کے پاس نالش ہو کیونکہ گواہی اسی واسطے حجت قرار دی گئی ہو کہ جھگڑا قطع ہو حالانکہ جھگڑا منقطع ہوگیا بخلاف اسکے جب بعد مرافعہ کے واپس کیا تو خصومت کا مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے خصومت تمام ہوگئی تو وہ تقدیرا باقی ہو ف۔ اور ظاہر الروایہ صحیح ہو کیونکہ حدیث صفوان ابن امیہ میں جب آپ نے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور صفوان نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ نہیں چاہا تھا کہ اسکا ہاتھ کاٹا جائے اور یہ چادر اسپر صدقہ ہو تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس لانے سے پہلے تو نے کیوں ایسا نہیں کیا پھر اُسکا ہاتھ کاٹا گیا اور یہ حدیث صحیح ہو جو متعدد طرق سے صحاح و سنن میں مروی ہو لیکن اگر صدقہ یا ہبہ پہلا ہو جاتا تو حد ساقط ہو جاتی چنانچہ فرمایا۔ واذا قضی علی رجل بالقطع فی سرقة فوهبت له لم یقطع معناه اذا سلمت الیه۔ اور اگر کسی شخص پر سرقہ کی بابت قطع کا حکم قاضی نے دیدیا پھر مالک نے مال مسروقہ اُسکو ہبہ کر دیا یعنی اُسکے سپرد بھی کر دیا تو ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ وکذلک اذا باعها المالک ایاه وقال زفر والشافعی یقطع وهو روایة عن ابی یوسف رح لان السرقة قد تمت انعقادا وظهورا وبهذا العارض لم یتبین قیام الملک وقت السرقة فلا شبهة ولنا ان الامضاء من القضاء فی هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستیفاء اذ القضاء للاظهار والقطع حق الله تعالی وهو ظاهر عنده واذا کان کذلک یشترط قیام الخصومة عند الاستیفاء وصار کما اذا ملکها منه قبل القضاء۔ اسی طرح اگر مالک نے مال مسروقہ کو چور کے ہاتھ فروخت کر دیا تو بھی قطع نہیں ہو اور زفر وشافعی ومالک واحمد نے کہا کہ قطع کیا جائیگا اور یہی ابو یوسف سے ایک روایت ہو کیونکہ سرقہ بلحاظ منعقد ہونے اور ظاہر ہونے کے پورا ہوگیا اور ہبہ و بیع پیدا ہونے سے چوری کے وقت ملک قائم ہونا ظاہر نہیں ہوا تو کچھ شبہہ نہیں ہوا یعنی شبہہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ باب حدود میں حد جاری کرنا بھی حکم قضا میں سے ہو کیونکہ حد پوری کر لینے کے بعد حکم قاضی سے استغنا ہوتا ہو کیونکہ حکم قاضی تو اظہار کے واسطے ہوتا ہو اور قطع کرنا حق الٰہی ہو اور قطع کا ظہور وقت قطع کے ہوتا ہو

Marfat.com

رہیں اگر قطع کو قضاء میں شامل نہ کریں تو خالی اظہار بیفائدہ ہو) اور جب یہ حال ہی تو قطع کے وقت تک خصومت قائم رہنا شرط ہی ورنہ ایسا ہوگیا جیسے حکم قاضی سے پہلے مالک نے مال سرقہ کو چور کے ملک میں دیدیا۔ قال وکذلک اذا انتقصت قیمتہا من النصاب یعنی قبل الاستیفاء بعد القضاء وعن محمد رح انہ یقطع وہو قول زفر والشافعی رح اعتبارا بالنقصان فی العین ولنا ان کمال النصاب لما کان شرطا یشترط قیامہ عند الامضاء لما ذکرنا بخلاف النقصان فی العین لانہ مضمون علیہ فکمل النصاب عینا ودینا کما اذا استہلک کلہ اما نقصان السعر غیر مضمون فافترقا۔ اسی طرح اگر مال مسروقہ کی قیمت دس درم سے کم ہوگئی یعنے حکم قاضی کے بعد قطع واقع ہونے سے پہلے گھٹ گئی تو بھی قطع نہیں ہی (اور نرخ اُسی جگہ کا معتبر ہی جہاں یہ واقعہ ہو۔ د۔) اور امام محمد سے ایک روایت ہی کہ قطع کیا جائیگا اور یہی قول زفر و شافعی کا ہی بقیاس نقصان عین کے یعنی جیسے مثلاً دس درم چور لئے پھر ایک درم کھوگیا یا ضائع ہوگیا تو قطع لازم رہتا ہی اسی طرح نرخ گھٹنے میں بھی لازم رہیگا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ دس درم نصاب پورا ہونا شرط ہی تو ہاتھ کاٹے جانے کے وقت تک نصاب قائم ہونا شرط ہی کیونکہ حد پوری کرنا بھی حکم قضاء میں سے ہی بخلاف نقصان عین کے کیونکہ وہ چور کے ذمہ بطور قرضہ واجب ہی تو کچھ عین اور کچھ دین ملکر نصاب پورا ہوگیا جیسے اگر چور نے پورا مال مسروقہ تلف کردیا تو قطع واجب رہتا ہی اور رہی نرخ کی کمی تو چور اُسکا ضامن نہیں ہوتا ہی تو جاتی رہی پس نرخ کی کمی میں اور عین مال مسروقہ ناقص ہونے میں فرق ظاہر ہوگیا۔ واذا ادعی السارق ان العین المسروقۃ ملکہ سقط القطع عنہ وان لم یقم بینۃ معناہ بعد ما شہد الشاہدان بالسرقۃ وقال الشافعی رح لا یسقط بمجرد الدعوی لانہ لا یعجز عنہ سارق فیؤدی الی سد باب الحد ولنا ان الشبہۃ دارئۃ وتتحقق بمجرد الدعوی للاحتمال ولا معتبر بما قال بدلیل صحۃ الرجوع بعد الاقرار۔ اگر چور نے دعوی کیا یہ مال مسروقہ میری ملک ہی تو اُسکے ذمہ سے قطع ساقط ہو جائیگا اگرچہ وہ اپنے دعوی پر گواہ نہ لاوے اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ دو گواہوں نے اُسپر چوری کی گواہی دی اُسکے بعد اُسنے ایسا دعوی کیا اور امام شافعی نے کہا کہ خالی دعوی سے حد ساقط نہوگی کیونکہ کوئی چور ایسا نہیں ہی جو اتنی بات کہدینے سے عاجز ہو تو یہ نتیجہ ہوگا کہ حد سرقہ کا دروازہ بند ہو جائے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ شبہہ سے حد ساقط ہو جاتی ہی اور خالی دعوی سے یہ شبہہ پیدا ہو جائیگا کیونکہ شاید دعوی سچا ہو اور جو کچھ شافعی نے فرمایا اُسکا اعتبار نہیں ہی کیونکہ بعد اقرار کے پھر جانا صحیح ہوتا ہی ف یعنی اگر بعد اقرار کے پھر جاے تو بالاتفاق حد ساقط ہو جاتی ہی حالانکہ کوئی چور اقرار سے پھرنے میں عاجز نہیں ہی یہی حال دعوی کرنے کا ہی اور واضح ہو کہ شافعی کا یہ قول بعض علما نے ذکر کیا ہی اور خود شافعی کی تصریح مانند قول ابوحنیفہ ہی اور یہی مذہب احمد میں راجح ہی۔ مع۔ واذا اقر رجلان بسرقۃ ثم قال احدہما ہو مالی لم یقطعا لان الرجوع عامل فی حق الراجع ومورث للشبہۃ فی حق الآخر لان السرقۃ تثبت باقرارہما علی الشرکۃ اگر دو شخصوں نے ایک چوری کا اقرار کیا پھر ایک نے کہا کہ یہ میرا مال ہی تو دونوں کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ پھرنے والے کے حق میں پھرنا کارگر ہی اور دوسرے کے حق میں شبہہ پیدا کرتا ہی کیونکہ سرقہ شرکت پر دونوں کے اقرار سے ثابت ہوا تھا۔ فان سرقا ثم غاب احدہما وشہد الشاہدان علی سرقتہما قطع الآخر فی قول ابی حنیفۃ رح الآخر وہو قولہما وکان یقول اولا لا یقطع لانہ لو حضر ربما یدعی الشبہۃ وجہ قولہ الآخر ان الغیبۃ تمنع ثبوت السرقۃ علی الغائب فیبقی معدوما والمعدوم لا یورث الشبہۃ ولا یعتبر توہم حدوث الشبہۃ علی ما مر۔ اگر دو شخصوں نے چوری کی اور ایک غائب ہوگیا اور دو گواہوں نے دونوں کی چوری پر گواہی دی تو امام ابوحنیفہ کے دوسرے قول میں دوسرے چور کو جو حاضر ہی سزا سے قطع دیجائیگی اور یہی صاحبین کا قول ہی اور امام ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ قطع نہیں ہی کیونکہ چور جو غائب ہی اگر حاضر ہوتا تو شاید کسی شبہہ کا دعوی کرتا پس دوسرے چور سے بھی حد ساقط ہو جاتی ہی پھر اس سے رجوع کرکے کہا کہ قطع واجب ہی اور اس قول کی وجہ یہ ہی کہ غائب کے

Marfat.com

روپوش ہونے سے اُسپر سرقہ ثابت ہوگا تو وہ کالعدم رہا اور معدوم کی ذات سے کوئی شبہ نہیں پیدا ہوتا پس موجود کو قطع کیا جائے اور رہا شبہہ کا وہم ہونا تو وہ معتبر نہیں ہی جیسا کہ پہلے گذرا - واذا اقر العبد المحجور علیہ بسرقۃ عشرۃ دراہم بعینہا قاطع یقطع وترد السرقۃ الی المسروق منہ وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح یقطع والعشرۃ للمولی وقال محمد رح لا یقطع والعشرۃ للمولی وہو قول زفر رح ومعنی ہذا اذا کذبہ المولی - اگر ایسے غلام نے جو تجارت سے ممنوع کردیا گیا ہی دس درم معین چرانے کا اقرار کیا تو اسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ مال مسروقہ جس سے چرایا ہی اُسکو واپس دیا جائیگا اور یہ ابو حنیفہ کا قول ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ قطع کیا جائے ولیکن یہ مال اسکے مولی کے واسطے ہی اور امام محمد نے کہا کہ قطع نہیں ہی اور یہ درم اُسکے مولی کے ہیں اور یہی زفر کا قول ہی اور اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ مولی اپنے غلام کے اقرار کو جھوٹا بتلاوے یعنی کہے کہ یہ مال میرا ہی اور یہ غلام اپنے اقرار سرقہ میں جھوٹا ہی ف - اور اگر یہ غلام ایسا ہو جسکو تجارت کی اجازت دیگئی ہی تو اُسکا اقرار صحیح ہی اور بالاتفاق ہاتھ کاٹا جائیگا اور اسی طرح اگر غلام محجور نے دس درم غیر معین چرانے کا اقرار کیا تو قطع کیا جائیگا ولو اقر بسرقۃ مال مستہلک قطعت یدہ ولو کان العبد ماذونا لہ یقطع فی الوجہین وقال زفر رح لا یقطع فی الوجوہ کلہا لان الاصل عندہ ان اقرار العبد علی نفسہ بالحدود والقصاص لا یصح لانہ یرد علی نفسہ وطرفہ وکل ذلک مال المولی والاقرار علی الغیر غیر مقبول الا ان الماذون لہ یؤاخذ بالضمان والمال لصحۃ اقرارہ بہ لکونہ علیہ مسلطا علیہ من جہتہ والمحجور علیہ لا یصح اقرارہ بالمال ایضا ونحن نقول یصح اقرارہ من حیث انہ آدمی ثم یتعدی الی المالیۃ فیصح من حیث انہ مال ولانہ لا تہمۃ فی ہذا الاقرار لما یشتمل علیہ من الاضرار ومثلہ مقبول علی الغیر لمحمد رح فی المحجور علیہ ان اقرارہ بالمال باطل ولہذا لا یصح منہ الاقرار بالغصب فیبقی مال المولی ولا قطع علی العبد فی سرقۃ مال المولی یؤیدہ ان المال اصل فیہا والقطع تابع حتی تسمع الخصومۃ فیہ بدون القطع ویثبت المال دفع وفی عکسہ لا تسمع ولا یثبت واذا بطل فیما ہو الاصل بطل فی التبع بخلاف الماذون لان اقرارہ بالمال الذی فی یدہ صحیح فیصح فی حق القطع تبعا ولابی یوسف رح انہ اقر بشیئین بالقطع وہو علی نفسہ فیصح علی ما ذکرناہ وبالمال وہو علی المولی فلا یصح فی حقہ فیہ والقطع یستحق بدونہ کما اذا قال الحر الثوب الذی فی یدی زید سرقتہ من عمرو وزید یقول ہو ثوبی یقطع ید المقر وان کان لا یصدق فی تعیین الثوب حتی لا یؤخذ من زید ولابی حنیفۃ رح ان الاقرار بالقطع قد صح منہ لما بینا فیصح بالمال بناء علیہ لان الاقرار یلاقی حالۃ البقاء والمال فی حالۃ البقاء تابع للقطع حتی تسقط عصمۃ المال باعتبارہ ویستوفی القطع بعد استہلاکہ بخلاف مسئلۃ الحر لان القطع انما تجب بالسرقۃ من المودع اما لا یجب بسرقۃ العبد مال الاولی فافترقا ولو صدقہ المولی یقطع فی الفصول کلہا لزوال المانع - اور اگر غلام محجور نے ایسے مال چرانے کا اقرار کیا جو اختیاری یا غیر اختیاری طور پر تلف ہوچکا تو اُسکا ہاتھ کاٹا جائیگا اور اگر یہ غلام ماذون ہو یعنے اُسکو تجارت کی اجازت ہو تو دونوں صورتوں میں ہاتھ کاٹا جائیگا یعنے خواہ مال معین ہو یا مال تلف شدہ ہو اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ سب صورتوں میں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا خواہ غلام محجور ہو یا ماذون ہو اور خواہ مال مسروقہ موجود ہو یا معدوم ہو کیونکہ زفر کے نزدیک اصل یہ ہی کہ غلام کا اپنی ذات پر حدود یا قصاص کا اقرار کرنا صحیح نہیں ہی کیونکہ یہ اقرار اُسکی جان پر یا اُسکے اعضاء پر واقع ہوتا ہی حالانکہ اسکی ذات یا اُسکے اعضاء سب اُسکے مولی کا مال ہی تو یہ اقرار اُسکے مولی کے مال پر ہوا اور ایسا اقرار جو غیر پر واقع ہو مقبول نہیں ہوتا ہی (حتی کہ اگر غلام اقرار کرے کہ میں فلاں شخص کا غلام ہوں یعنے مولی کے سوائے کسی دوسرے شخص کا غلام بتلاوے تو اقرار باطل ہوتا ہی - ن -) لیکن اتنی بات ہی کہ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی ہی وہ جب سرقہ کا اقرار کریگا پس اگر مال تلف شدہ ہو تو اُسکے

تاوان مین ماخوذ ہوگا اور اگر قائم ہو تو اُسکے واپس کرنے کے لیے ماخوذ ہوگا کیونکہ مال کی بابت اُسکا اقرار صحیح ہو کیونکہ وہ مولے کی طرف سے مالی تصرفات پر مسلط ہو اور غلام مجور کا اقرار مال کی بابت بھی صحیح نہین ہو اور ہم کہتے ہین کہ غلام کا اقرار اس راہ سے صحیح ہو کہ وہ بھی ایک آدمی ہو پھر یہ اقرار جانب مال متعدی ہوتا ہو تو اس راہ سے صحیح ہوگا کہ وہ مال ہو اور اسیلیے کہ اس اقرار مین کوئی تہمت بھی نہین ہو کیونکہ اس اقرار مین اُسکا ضرر شامل ہو اور ایسا اقرار دوسرے پر بھی مقبول ہوتا ہو اور امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ جو غلام مجور ہو اُسکا مالی اقرار باطل ہو اسی وجہ سے اُسکی طرف سے غصب کا اقرار صحیح نہین ہو (مثلاً مولے کے یہان کسی مال کو کہے یہ مین نے فلان شخص کا غصب کرلیا ہو تو صحیح نہین ہو) پس مولے کا مال باقی رہیگا تو یہ مال اُسکے مولی کا مال رہیگا اور چونکہ اسی مال کے چورانے کا اقرار کرتا تھا تو قطع نہین کیونکہ مولے کے مال چورانے مین غلام پر قطع واجب نہین ہوتا اور اس کلام کی تائید یہ ہو کہ سرقہ مین مال اصل ہو اور قطع اُسکی تبع ہو حتی کہ جہان قطع نہین ہوسکتا وہان بھی مالی خصومت کی سماعت ہوتی ہو اور بدون قطع کے مال ثابت ہوتا ہو اور اگر اسکے برعکس ہو یعنی مال کا دعوی نہو بلکہ قطع کا مطالبہ ہو تو نالش کی سماعت نہوگی اور ثبوت نہوگا تو مسئلہ کی جس صورت مین کہ اصل ہی باطل ہو یعنی مال ہی ثبوت نہو تو جو چیز تابع ہو یعنے قطع وہ بھی باطل ہوگی بخلاف ایسے غلام کے جسکو تجارت کی اجازت ہو کیونکہ ماذون کے قبضہ مین جو مال ہو اُسکی بابت اُسکا اقرار صحیح ہو تو تابع یعنے قطع کے حق مین بھی یہ اقرار صحیح ہوگا اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہو کہ غلام نے دو باتون کا اقرار کیا اول تو سزاے قطع کا حالانکہ یہ اقرار اُسکی ذات پر پڑتا ہو جیسا کہ ہم ذکر کر چکے اور دوم مال کا اور یہ اقرار اُسکے مولی پر پڑتا ہو تو مولی کے حق مین صحیح نہوگا اور ہاتھ کاٹنے کا استحقاق بدون مال کے ہوتا ہو مثلاً ایک آزاد نے کہا کہ یہ کپڑا جو زید کے ہاتھ مین ہو مین نے اسکو خالد سے چورایا ہو اور زید کہتا ہو کہ یہ میرا کپڑا ہو تو اس اقراری چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اگرچہ اس کپڑے کی بابت اُسکے قول کی تصدیق نہوگی حتی کہ وہ زید کے پاس سے نہین لیا جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ سرقہ مین ہاتھ کاٹا جانا اصل ہو اور مال اُسکے تبع ہو حتی کہ اگر چور نے مال تلف کردیا ہو تو قطع کے بعد وہ ضامن نہین ہوتا ہو۔) پس غلام کی طرف سے قطع کا اقرار صحیح ہوچکا کیونکہ وہ آدمی ہو تو اسی بنا پر مال کا اقرار بھی صحیح ہو کیونکہ اقرار اُسی حالت سے متصل ہوتا ہو جو باقی ہو اور باقی ہونیکی حالت مین مال تابع اور قطع اصل ہو حتی کہ قطع کے اعتبار پر مال کی عصمت جاتی رہتی ہو اور اگر چور نے اسکو تلف کردیا ہو تو بھی سزاے قطع پوری کرلیجاتی ہو اور بخلاف مسئلہ آزاد کے یعنی وہ غلام کے مسئلہ کی نظیر نہین ہو کیونکہ امانت دار کے پاس سے مال چورلے پر بھی قطع واجب ہوتا ہو اور اگر غلام اپنے مولی کا مال چوراوے تو قطع واجب نہین ہوتا ہو پس دونون مین فرق ہوگیا ہان اگر مولی نے ان صورتون مین تصدیق کرلی یعنے کہا کہ یہ میرا مال نہین بلکہ اسنے چورایا ہو تو سب صورتون مین غلام کا ہاتھ کاٹا جائیگا کیونکہ جو روک تھی وہ باقی نہین رہی۔ قال واذا قطع السارق والعين قائمة في يده ردت الى صاحبها لبقائها على ملكه وان كانت مستهلكة لم يضمن وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك وهو رواية ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رح وهو المشهور وروى الحسن عنه انه يضمن بالاستهلاك وقال الشافعي رح يضمن فيهما لانهما حقان قد اختلف سبباهما فلا يمتنعان فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم او شرب خمر مملوكة للذمي ولنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع للشبهة وما يؤدي الى انتفائه فهو المنتفي ولان المحل لا يبقى معصوما حقا للعبد اذ لو بقي لكان مباحا في نفسه فينتفي القطع للشبهة فيصير محرما حقا للشرع كالميتة ولا ضمان فيه الا ان العصمة لا يظهر سقوطها في

حق الاستہلاک لانہ فعل آخر غیر السرقۃ ولا ضرورۃ فی حقہ وکذا الشبہۃ تعتبر فیما ہو السبب دون غیرہ وجہ
المشہور ان الاستہلاک اتمام المقصود فیعتبر الشبہۃ فیہ وکذا یظہر سقوط العصمۃ فی حق الضمان لانہ من
ضرورات سقوطہا فی حق الہلاک لانتفاء المماثلۃ - اگر چور کا ہاتھ کاٹا گیا حالانکہ مال مسروقہ اُسکے ہاتھ مین موجود ہی تو بالاجماع
علماء وہ اپنے مالک کو واپس دیا جائیگا کیونکہ وہ اپنے مالک کی ملک پر باقی ہی اور اگر مال مسروقہ کسی طرح تلف کیا گیا ہو تو چور
ضامن نہوگا اور کسی طرح تلف ہونے کے معنی دونون صورتون کو شامل ہین خواہ چور نے تلف کیا ہو یا وہ تلف ہوگیا ہو اور
یہی ابو یوسف نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا اور یہی مشہور ہی اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی کہ تلف کر ڈالنے کی صورت
مین چور ضامن ہوگا اور شافعی نے فرمایا کہ دونون صورتون مین ضامن ہوگا کیونکہ قطع اور ضمان دو حق ہین جنکے سبب مختلف
ہین تو ایک کی وجہ سے دوسرا ممتنع نہوگا پس ہاتھ کاٹنا تو حق شرع ہی اور اُسکا سبب یہ ہی کہ چوری کرنا جس سے منع کیا گیا تھا
اُس سے وہ باز نہین رہا اور تاوان بندہ کا حق ہی اور اُسکا سبب یہ کہ پرایا مال لے لیا تو ایسا ہوگیا جیسے حرم مین کسی کی ملک
کا صید تلف کر دیا یا ذمی کے ملک کی شراب پی لی (یعنے شراب پینا ایک جرم ہی اور ذمی کی ملک تلف کرنا دوسرا جرم ہی جیسے حرم مین
صید کو قتل کرنا ایک جرم ہی اور غیر کی ملک کو تلف کرنا دوسرا جرم ہی) اور ہماری دلیل یہ حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی
کہ چور پر اُسکا دایان ہاتھ کاٹے جانے کے بعد تاوان نہین ہی - رواہ النسائی والطبرانی - اور اِس دلیل سے بھی کہ تاوان
واجب ہونا ہاتھ کاٹے جانے کے منافی ہی کیونکہ چور تاوان ادا کرکے مال مسروقہ کا اُسی وقت سے مالک ہو جائیگا جسوقت اُسنے
لی ہی تو لازم آئیگا کہ اُسکا لینا اپنی ملک کو لینا تھا تو ہاتھ کاٹنا بوجہ شبہہ کے دور ہو جائیگا حالانکہ جس بات سے ایسا لازم آوے
وہ خود دور ہوگی یعنے ہاتھ کاٹنا تو قطعاً متحقق ہوا اور اگر ہم ضمان واجب کرین تو باطل ہوا جاتا ہی پس ضمان واجب کرنا خود
باطل ہی اور اِس دلیل سے بھی کہ مال مسروقہ بوجہ حق بندہ کے اب مال معصوم ومحترم نہین باقی رہا کیونکہ اگر محترم باقی رہے تو
وہ بذات خود مباح ہوگا یعنے جو چیز بندہ کا حق پیدا ہو جانے سے حرام ہو جاتی ہی وہ در اصل مباح ہوا کرتی ہی پس اگر ہم اُسکو
ذاتی مباح کہین تو شبہہ کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا باطل ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہی تو بندہ کے حق سے محترم نہوئی بلکہ شرعی حق سے
حرام ہوئی جیسے مردار جانور ہوتا ہی اور جو چیز بحق شرع حرام ہو اُسکی بابت تاوان نہین ہوتا ہی رہا یہ کہ تلف کرنے مین ضامن
نہوگا تو اُسکی وجہ یہ ہی کہ تلف کر دینے کی صورت مین اُسکا احترام ساقط ہونا ظاہر نہین ہوتا ہی کیونکہ تلف کرنا چوری کے سوائے
دوسرا فعل ہی اور اِس فعل کی بابت کوئی ضرورت نہین ہی یعنے ہاتھ کاٹنے کی ضرورت سے چوری کرنے تک حرمت ساقط تھی
اور تلف کر دینے مین عصمت ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہین اور اسی طرح تلف کرنے مین شبہہ کا بھی اعتبار ضرور نہین کیونکہ
شبہہ کا اعتبار تو سبب یعنی صرف سرقہ تک رہتا ہی اور سوائے سبب کے تجاوز نہین کرتا (لیکن یہ توجیہ اُس روایت کی ہی کہ
تلف کر دینے کی صورت مین چور ضامن ہی حالانکہ مشہور روایت یہ ہی کہ ضامن نہین ہی) اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہی کہ مال
مسروقہ کو تلف کرنا چوری کا مقصود پورا کرتا ہوتا ہی تو اسمین شبہہ معتبر ہوگا اور اسی طرح تاوان کے حق مین بھی عصمت ساقط
ہونا معتبر ہوگا کیونکہ تلف ہونے کے ساتھ سقوط عصمت ضرور ہی اور تلف کرنے مین بھی تلف ہونا موجود ہی کیونکہ مال مسروقہ مین
اور تاوان مین یکسان ہونے کے معنی نادر ہین **ف** پس اگر وہ مال محترم ہو تو تلف ہو جانے کی صورت مین بھی محترم
ہوگا حالانکہ ایسا نہین ہی تو تلف ہونے اور تلف کرنے دونون حالتون مین وہ مال محترم نہین ہی پس تاوان واجب نہوگا
قال ومن سرق سرقات فقطع فی احدہا فہو لجمیعہا ولا یضمن شیئا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یضمن کلہا
الا التی قطع لہا ومعنی المسألۃ اذا حضر احدہم فان حضروا جمیعا وقطعت یدہ لخصومتہم لا یضمن شیئا بالاتفاق
فی السرقات کلہا لہما ان الحاضر لیس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومۃ لتظہر السرقۃ من الغائبین فلم

Marfat.com

يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة ولان الواجب بالكل قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي اما الوجوب بالجناية فاذا استوفى فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه يرجع نفعه الى الكل فيقع عن الكل وعلى هذا الخلاف اذا كانت النصب كلها لواحد فخاصم في البعض جسنے کئی چوریاں کیں پھر ایک کی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا تو یہ سزا ان سب کے واسطے ہوگی اسمیں اتفاق ہی پھر امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ کسی مال مسروقہ کا ضامن نہوگا اور صاحبین نے کہا کہ کل سرقات کا ضامن ہوگا سوائے اُس سرقہ کے کہ جسکی بابت اُسکا ہاتھ کاٹا گیا ہی اور مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ یہ اختلاف اُس صورت مین ہی کہ جنکے مال چوری ہوئے ہین اُنمین سے ایک ہی حاضر ہوا تو وہ صاحبین کے نزدیک باقیون کے مال کا ضامن ہی اور اگر سب حاضر ہوے اور اُنکی خصومت پر چور کا ہاتھ کاٹا گیا تو بالاتفاق جملہ سرقات مین کسی کا ضامن نہوگا پھر اختلافی صورت مین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جو مالک مال حاضر ہی وہ غائب کی طرف سے نائب نہین ہی حالانکہ خصومت کا ہونا چوری ظاہر ہونے کے واسطے ضرور ہی تو جو لوگ غائب ہین اُنکی طرف سے سرقہ ظاہر نہین ہوا تو چور کا ہاتھ کاٹا جانا اُنکے سرقات کے واسطے نہین ہوا پس اُنکے اموال محترم رہے یعنی اُنکا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ جملہ سرقات کی طرف سے ایک ہی قطع بحق الٰہی واجب ہی کیونکہ حدود مین تداخل ہو جاتا ہی اور نالش اسواسطے شرط ہی کہ قاضی کے نزدیک سرقہ ظاہر ہوا اور رہا ہاتھ کاٹا جانا تو وہ بوجہ جرم کے ہی پھر جب ایکبار ہاتھ کاٹ لیا گیا تو کل سزا جو واجب ہی تھی وہ پوری کر دی گئی ہی کیا نہین دیکھتے ہو کہ اس سزا کا نفع کل کو پہونچیگا یعنی چور کو جملہ سرقات سے زجر ہو جائیگا پس یہ سزا کل کی طرف سے واقع ہوئی یعنی پھر وہ کسی سرقہ کا ضامن نہوگا اسی طرح اگر ہر بار کا مال مسروقہ جو دس درم سے کم نہین ہی سب ایک ہی شخص کی ملک ہون پھر اُسنے کسی ایک بار کے سرقہ کا مطالبہ کر کے ہاتھ کٹوایا تو بھی ایسا ہی اختلاف ہی یعنی صاحبین کے نزدیک سوائے اس ایک بار کے جسکی بابت ہاتھ کاٹا گیا ہی باقی چوریون کا ضامن ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک کسی کا ضامن نہین ہی۔

باب ما يحدث السارق في السرقة

یہ باب اُن صورتون کے بیان مین ہی جو مال سرقہ مین چور نے تغیر کیا ہو۔ ومن سرق ثوبا فشقه في الدار بنصفين ثم اخرجه وهو يساوي عشرة دراهم قطع وعن ابي يوسف رح انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك المضمون وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا فيه خيار للبائع ولهما ان الاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وانما الملك يثبت ضرورة اداء الضمان كيلا يجتمع البدلان في ملك واحد ومثله لا يورث الشبهة كنفس الاخذ وكما اذا سرق البائع معيبا باعه بخلاف ما ذكر لان البيع موضوع لافادة الملك وهذا الخلاف فيما اذا اختار تضمين النقصان واخذ الثوب فان اختار تضمين القيمة وترك الثوب عليه لا يقطع بالاتفاق لانه ملكه مستندا الى وقت الاخذ فصار كما اذا ملكه بالهبة فاورث شبهة وهذا كله اذا كان النقصان فاحشا فان كان يسيرا يقطع بالاتفاق لانعدام سبب الملك اذ ليس له اختيار تضمين كل القيمة۔ جسنے ایک کپڑا چرایا پھر گھر ہی کے اندر اُسکے دو ٹکڑے کر کے باہر نکال لیا حالانکہ وہ دس درم کا ہوتا ہی تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور ابو یوسف سے ایک روایت ہی کہ نہین کاٹا جائیگا کیونکہ چور کا اسمین ایک سبب ملکیت کا پیدا ہو گیا یعنی اسنے پھاڑ کر دو ٹکڑے کر دیے پس اسطرح پھاڑنے سے اُسپر قیمت واجب ہوئی اور کپڑے کا خود مالک ہو گیا اور ایسا ہو گیا جیسے مشتری نے وہ مبیع چرائی جسمین بائع نے اپنے واسطے خیار رکھا تھا یعنی تین دن کے اندر خواہ بیع پوری کریگا یا نہین حالانکہ ایسی صورت مین مشتری کا ہاتھ بوجہ سبب ملک کے نہین کاٹا جاتا اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ مال کو لے لینا تاوان واجب ہونے کا سبب ہی لیکن ملک حاصل ہونے کا سبب نہین ہی

Marfat.com

اور ملکیت اس ضرورت سے ثابت ہو جاتی ہے کہ اُسنے تاوان ادا کر دیا تاکہ وہ شے اور اُسکا تاوان دونوں ایک ہی شخص کی ملک
میں جمع نہو جاوین پس ایسا لینا جو موجب ضمان ہو سزا سے سزا مین کوئی شبہہ نہیں پیدا کرتا ہے جیسے خالی لے لینا موجب شبہہ
نہیں ہے اور جیسے بائع نے کوئی عیب دار چیز بدون علم مشتری کے فروخت کرنے کے بعد مشتری کے پاس سے چرائی تو بائع کا ہاتھ
کاٹا جاتا ہے حالانکہ عیب کی وجہ سے وہ واپسی کے قابل تھی بخلاف خیار بائع کی صورت کے جو ابو یوسف نے ذکر فرمائی ہے وہ شبہہ
پیدا کرتی ہے اسواسطے کہ بیع ایسی چیز رکھی گئی ہے جس سے ملک حاصل ہو یعنی بیع سے مشتری کی ملکیت حاصل ہو گئی اگرچہ ابھی نافذ
نہیں ہے جبر واضح ہو کہ یہ اختلاف اسی صورت مین ہے کہ کپڑے کے مالک نے چور سے پھاڑنے کا نقصان لینا اور اپنا کپڑا لینا
اختیار کیا ہو اور اگر اُسنے چاہا کہ قیمت لیکر کپڑا چور کے پاس چھوڑ دے تو بالاتفاق ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا کیونکہ تاوان دینے
سے وہ لینے کے وقت سے کپڑے کا مالک ہو گیا تو ایسا ہو گیا جیسے ہبہ کی وجہ سے کپڑے کا مالک ہوا پس ایک شبہہ پیدا ہو گیا تو
حد دور ہو جائیگی اور یہ سب اُس صورت مین ہے کہ چور نے نقصان فاحش کر دیا ہو اور اگر تھوڑا نقصان کیا تو بالاتفاق ہاتھ
کاٹا جائیگا کیونکہ ملکیت کا سبب نہ رہا کیونکہ اُسکو پوری قیمت تاوان دینے کا اختیار نہیں ہے۔ **وان سرق شاة فذبحها
ثم اخرجها لم يقطع لان السرقة تمت على اللحم ولا قطع فيه**۔ اگر کوئی بکری چرا کر اُسکو ذبح کیا پھر اُسکو باہر لایا تو قطع
نہیں ہے کیونکہ چوری پوری ہوئی اسوقت کہ جب بکری گوشت ہو چکی اور گوشت چرانے مین قطع نہیں ہے۔ **ومن سرق
ذهبا او فضة يجب فيه القطع فصنعه دراهم او دنانير قطع فيه ويرد الدراهم والدنانير الى المسروق منه و
هذا عند ابى حنيفة رح وقالا لا سبيل للمسروق منه عليهما واصله فى الغصب فهذه صنعة متقومة عندهما خلافا له
ثم وجوب الحد لا يشكل على قوله لانه لا يملكه وقيل على قولهما لا يجب لانه ملكه قبل القطع وقيل يجب لانه صار
بالصنعة شيئا آخر فلم يملك عينه**۔ اگر کسی نے سونا یا چاندی ایسا چرایا جسمین قطع واجب ہے پھر اُسکے درم یا دینار بنا لیے
تو اسمین ہاتھ کاٹا جائیگا اور یہ درم و دینار جسکا مال چرایا ہے اُسکو واپس دیجائینگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے
کہا کہ مسروق منہ کو درم و دینار لینے کی کوئی راہ نہیں ہے اور اس مسئلہ کی اصل کتاب الغصب مین ہے پس صاحبین کے نزدیک
درم و دینار بنانے کی صنعت خود قیمتی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں ہے پھر امام کے قول پر سزا سے قطع واجب ہونے مین
کوئی مشکل نہیں کیونکہ چور اس مال مسروقہ کا مالک نہو جائیگا رہا صاحبین کے قول پر بعض نے کہا کہ سزاے قطع واجب نہوگی کیونکہ
قطع سے پہلے درم و دینار بنا ڈالنے سے وہ مال مسروقہ کا مالک ہو گیا اور بعض نے کہا کہ قطع واجب ہو گا کیونکہ ساخت کی وجہ
سے وہ دوسری چیز ہو گئی تو وہ بعینہ مال مسروقہ کا مالک نہوا۔ **فان سرق ثوبا فصبغه احمر قطع ولم يؤخذ منه الثوب
ولم يضمن قيمة الثوب وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسف رح وقال محمد رح يؤخذ منه الثوب ويعطى ما زاد الصبغ
فيه اعتبارا بالغصب والجامع بينهما كون الثوب اصلا قائما وكون الصبغ تابعا ولهما ان الصبغ قائم صورة و
معنى حتى لو اراد اخذه مصبوغا يضمن ما زاد الصبغ فيه وحق المالك فى الثوب قائم صورة لا معنى الا ترى انه غير
مضمون على السارق بالهلاك فرجحنا جانب السارق بخلاف الغصب لان حق كل واحد منهما قائم صورة ومعنى
فاستويا من هذا الوجه فرجحنا جانب المالك لما ذكرنا**۔ اگر ایک کپڑا چرا کر اُسکو سُرخ رنگا تو ہاتھ کاٹا جائیگا اور اُس سے
کپڑا نہیں لیا جائیگا اور وہ کپڑے کی قیمت کا بھی ضامن نہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ کپڑا
اُس سے لے لیا جائیگا اور رنگ سے جو کچھ زیادتی ہوئی ہے وہ دیدی جائیگی اور یہ غصب پر قیاس ہے یعنی جیسے غاصب نے
غصب کا کپڑا سُرخ رنگا تو کپڑا مغصوب منہ کو دیا جائیگا اور رنگنے سے جو کچھ زیادتی ہوئی وہ غاصب کو دی جائیگی اور ان
دونوں مین علت جامع یہ ہے کہ کپڑا جو اصل ہے وہ قائم ہے اور رنگ اُسکا تابع ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ رنگ بھی

Marfat.com

ومد ... ہلکم ہی حتی کہ اگر رنگا ہوا لینا چاہا تو جو کچھ رنگ سے زیادتی ہوئی اُسکا ضامن ہوگا اور مالک کا حق کپڑے میں بحال قائم ہی لیکن مبنی نہین قائم ہی کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر وہ چور کے پاس سے تلف ہو جائے تو چور اُسکا ضامن نہوگا پس ہمنے چور و مالک میں سے چور کا پلہ بھاری سمجھا برخلاف غصب کے کیونکہ دونون میں سے ہر ایک کا حق بظاہر و بمعنی قائم ہی تو اس راہ سے غاصب و مالک دونون برابر ہوگئے مگر چونکہ کپڑا اصل ہی لہذا ہمنے مالک کا پلہ بھاری جانا۔ وان صبغہ اسود اخذ منہ فی المذہبین یعنی عند ابی حنیفۃ و محمد رح و عند ابی یوسف رح ہذا و الاول سواء لان السواد زیادۃ عندہ کالحمرۃ و عند محمد رح زیادۃ ایضا کالحمرۃ ولکنہ لا یقطع حق المالک و عند ابی حنیفۃ رح السواد نقصان فلا یوجب انقطاع حق المالک۔ اور اگر چور نے یہ کپڑا سیاہ رنگا یا تو دو اماموں کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا یعنی امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُس سے لے لیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگنے اور سُرخ رنگنے کی دونون صورتین یکسان ہین کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک سیاہ رنگ بھی مثل سُرخی کے کپڑے مین زیادتی ہی اور امام محمد کے نزدیک بھی اگرچہ سیاہی مثل سُرخی کے زیادتی ہی لیکن رنگ تابع ہونے کی وجہ سے کپڑے سے مالک کا حق منقطع نہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک سیاہی ایک نقصان ہی تو مالک کا حق منقطع نہین کر سکتا ف۔ اور محققین نے کہا کہ یہ امام اور صاحبین کا اختلاف نہین ہی بلکہ اپنے اپنے زمانہ کی حالت ہی کیونکہ امام کے زمانہ مین بنو امیہ کی سلطنت مین سُرخ رنگ کی قدر تھی اور سیاہی ایک قسم کا عیب شمار ہوتا تھا پھر صاحبین کے زمانہ مین عباسیہ کی سلطنت مین سیاہ رنگ کی قدر ہوگئی لہذا یہ اختلاف بحسب زمانہ ہی۔ م۔

باب قطع الطریق

یہ باب رہزنوں کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ رہزنی کے چند شرائط ہین۔ اول یہ کہ رہزن وہ لوگ ہونگے جنکو ایسی شوکت و قوت حاصل جو کہ راہ چلنے والے اُنکا مقابلہ نکر سکین اور وہ لوگ رہزنی کرین خواہ ہتھیار سے یا لاٹھیون یا پتھر وغیرہ سے دوم یہ کہ رہزنی کا مقام شہر سے باہر دور ہو اور شیخ طحاوی مین کہا کہ سفر کی مقدار ہو۔ سوم یہ کہ ایسا واقعہ دار الاسلام مین واقع ہو چہارم یہ کہ جو کچھ اُنھون نے مال لیا وہ اسقدر ہو جسپر سزائے سرقہ لازم آتی ہی اور یہی شافعی و احمد کا قول ہی اور امام مالک نے کہا کہ اسقدر مال ہونا شرط نہین ہی اور پنجم یہ کہ سب رہزن راہ گیروں کے اجنبی ہون حتی کہ اگر رہزنون مین سے کوئی شخص اہل مال کا ذو رحم محرم ہو یا طفل یا مجنون ہو تو رہزنون پر سزائے قطع واجب نہوگی اور ششم یہ کہ رہزن لوگ توبہ کرنے سے پہلے پکڑے جاوین حتی کہ اگر توبہ کے بعد گرفتار ہوئے تو اُنسے حد ساقط ہو جائیگی۔ ع۔ اور اللہ تعالے نے فرمایا انما جزاء الذین یحاربون اللہ و رسولہ و یسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم و ارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض یعنی جو لوگ اللہ تعالے و اُسکے رسول سے لڑائی کرین اور ملک مین فساد پھیلاوین اُنکی سزا یہی ہی کہ قتل کیے جاوین یا سولی دیئے جاوین یا اُنکے ہاتھ و پاؤن مختلف طرف سے کاٹے جاوین یا زمین سے دور کیے جاوین الخ یہ رہزنون کے بارہ مین ہی اور اُنکا واقعہ یہ تھا کہ کچھ دیہاتی لوگ عرینہ کے آکر مسلمان بنے پھر آب و ہوائے مدینہ اُنکے مزاج کے موافق نہوئی اور بخار آنے لگا اور پیٹ بڑھ گئے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکو حکم دیا کہ جہان زکوٰۃ کے اونٹ رہا کرتے ہین وہان جا کر اونٹون کا دودھ اور پیشاب پیین پس یہ لوگ وہان گئے اور ایسا ہی کیا پھر جب اچھے ہو گئے تو اسلام سے پھر گئے اور چرواہون کو بُری طرح سے قتل کر کے تمام گلہ ہانک لے چلے پس جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو خبر ہوئی تو آپ نے اُنکے پیچھے آدمی روانہ کیے پس وہ گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے اُنمین سے ہر ایک کا دایان ہاتھ اور بایان پاؤن کٹوا کر اور اُنکی آنکھون میں

Marfat.com

سولی بھیر کر اور ایک روایت میں ہے کہ کیلین ٹھوک کر مقام حرہ میں ڈلوا دیا جہاں ایڑیاں رگڑ کر مر گئے کذا فی الصحاح بعض علماء نے کہا کہ آنکھوں میں کیل ٹھوکنا اسوجہ سے تھا کہ ان لوگوں نے چرواہوں کی بھی آنکھوں میں جل کے کانٹے چبھو کر ٹکڑے ٹکڑے کیا تھا پھر اللہ تعالے نے یہ آیت نازل فرمائی اور ابن عباس سے روایت ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے آیت کی یہ تفسیر بیان کی کہ جسنے قتل کیا اور مال نہ لیا ہو وہ قتل کیا جائے اور جسنے قتل کیا اور مال بھی لیا ہو وہ سولی دیا جائے اور جسنے صرف مال لیا و قتل نہیں کیا تو اُسکا داہنی طرف کا ہاتھ اور بائیں طرف کا پاؤں کاٹا جائے اور جسنے قتل نہیں کیا اور مال نہیں لیا بلکہ دھمکایا تو وہ زمین سے نفی کیا جائے اور مترجم نے اردو تفسیر جامع میں توضیح سے تفسیر کر دی ہے پھر اسمیں اختلاف ہے کہ زمین سے نفی کرنے کے کیا معنی ہیں پس شافعی و احمد اور ایک جماعت کے نزدیک یہ غرض ہے کہ اس ملک سے دوسرے ملک میں نکال دیے جائیں لیکن مخفی نہیں کہ دار الاسلام کے دوسرے ملک میں فساد پھیلاوینگے لیکن شاید یہ مراد ہو کہ اکیلے اکیلے متفرق کر دیے جاویں اور امام ابو حنیفہ و ایک جماعت کے نزدیک یہ مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالدیے جائیں کیونکہ اسطرح وہ ملک سے نادر ہو جائینگے اور ملک اُنکے فساد سے پاک ہو جائیگا۔ قال وان اخرج جماعۃ ممتنعین او واحد یقدر علی الامتناع فقصدوا قطع الطریق فاخذوا قبل ان یاخذوا مالا ویقتلوا نفسا حبسھم الامام حتی یحدثوا توبۃ وان اخذوا مال مسلم او ذمی والماخوذ اذا قسم علی جماعتھم اصاب کل واحد منھم عشرۃ دراھم فصاعدا او ماتبلغ قیمتہ ذلک قطع الامام ایدیھم وارجلھم من خلاف وان قتلوا ولم یاخذوا مالا قتلھم الامام حدا والاصل فیہ قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ والمراد منہ واللہ اعلم التوزیع علی الاحوال وھی اربعۃ ھذہ الثلثۃ المذکورۃ والرابعۃ نذکرھا ان شاء اللہ تعالے ولان الجنایات تتفاوت علی الاحوال فاللائق تغلظ الحکم بتغلظھا اما الحبس فی الاولی فلانہ المراد بالنفی المذکور لانہ نفی عن وجہ الارض بدفع شرھم عن اھلھا ویعزرون ایضا لمباشرتھم منکر الاخافۃ وشرط القدرۃ علی الامتناع لان المحاربۃ لاتتحقق الا بالمنعۃ والحالۃ الثانیۃ کما بیناھا لما تلوناہ وشرط ان یکون الماخوذ مال مسلم او ذمی لیکون العصمۃ مؤبدۃ ولھذا لو قطع الطریق علی المستامن لایجب القطع وشرط کمال النصاب فی حق کل واحد کیلا یستباح طرفہ الا بتناولہ مالہ خطر والمراد قطع الید الیمنی والرجل الیسری کیلا یؤدی الی تفویت جنس المنفعۃ والحالۃ الثالثۃ کما بیناھا لما تلوناہ۔ اگر ایک جماعت جنکو امتناع کی قدرت ہے یا ایک ہی شخص جسکو امتناع کی قدرت ہے یعنی اپنے مقابل کا صدمہ دفع کر سکتے ہیں رہزنی کا قصد کر کے نکلے پھر قبل اسکے کہ کسی کا مال لیں یا کسیکو قتل کریں خود گرفتار کر لیے گئے تو امام اسلام انکو قید رکھے یہانتک کہ یہ لوگ توبہ کریں اور اگر ان لوگوں نے کسی مسلمان یا ذمی کا مال لے لیا اور یہ مال اسقدر ہے کہ اگر اس جماعت پر تقسیم کیا جاے تو ہر ایک کو دس درم یا زیادہ پہونچتا ہے یا ایسی چیز ہے کہ جسکی قیمت اسقدر پہونچتی ہے تو امام ان لوگوں کے داہنے ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹے اور اگر ان لوگوں نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ لیا ہو تو امام انکو قصاص میں قتل کر ڈالے (اور اگر مال بھی لیا اور قتل بھی کیا ہو تو یہ چوتھی صورت آگے آتی ہے) اور اصل اس باب میں قولہ تعالے انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ الآیۃ ہے (اسمیں چار سزائیں بیان فرمائیں یا قتل یا سولی یا ہاتھ پاؤں کا کاٹنا یا زمین سے نفی کرنا۔) اور مراد اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ چار حالتوں میں چار قسم کی سزا یعنی ہر حالت کے مناسب ایک قسم کی سزا ہے پس تین حالتیں تو یہی ہیں جو اوپر ذکر ہوئیں اور چوتھی حالت کو ہم انشاء اللہ تعالے آگے ذکر کرینگے پس ہر ایک حالت کے موافق اُسکی سزا مذکور ہوئی اور اس دلیل سے کہ سزائیں باعتبار گناہوں کے متفاوت ہوتی ہیں پس بھاری جرم میں بھاری سزا لائق ہے پس جرم اول میں محبوس کرنے کی سزا اسواسطے کہ آیت میں جو زمین سے نفی کرنا مذکور ہے اُس سے یہی مراد ہے کہ قید خانہ میں ڈالے جاویں کیونکہ یہی روے زمین سے

Marfat.com

کرنا ہے کہ ان لوگون کا شر اہل ملک سے دور ہوگا اور رہزنون کو تعزیر بھی دیجائیگی کہ اُنھون نے ڈرانے کا فعل ممنوع کیا ہے پھر شیخ قدوری
نے رہزنون کے واسطے قدرت امتناع شرط کی ہے کیونکہ جبتک یہ قدرت نہو تب تک رہزنی نہین ہوسکتی ہے اور حالت دوم یعنی جبکہ
مال لیا اور قتل نہین کیا تو اُسکا حکم وہی ہے جو ہمنے اوپر بیان کیا دلیل اُس آیت سے جو ہم اوپر تلاوت کرچکے اور اسمین شیخ قدوری
نے یہ شرط لگائی کہ مال کسی مسلمان یا ذمی کا ہو یہ اسواسطے کہ مال کی عصمت دائمی ہو لہذا اگر حربی امان لیکر آیا اور اُسپر رہزنی
کی تو قطع واجب نہین ہے اور شیخ قدوری نے کمتر دس درم کا نصاب پورا ہونا بھی ہر ایک رہزن کے حق مین شرط کیا تاکہ اُسکا
ہاتھ پاؤن مباح نہو مگر جب ہی کہ وہ کوئی قدر وقیمت کی چیز لیوے اور مراد یہ کہ دایان ہاتھ کاٹا جائے و بایان پاؤن کاٹا جاوے
تاکہ ایسا نہو کہ جنس منفعت جاتی رہے اور تیسری صورت وہ ہے جو ہم اوپر بیان کرچکے اور دلیل اُسکی وہی آیت ہے۔ ویقتلون
حدا حتی لو عفا الاولیاء عنہم لا یلتفت الی عفوہم لانہ حق الشرع والرابعۃ اذا قتلوا واخذوا المال فالامام
بالخیار ان شاء قطع ایدیہم وارجلہم من خلاف وقتلہم او صلبہم وان شاء قتلہم وان شاء صلبہم وقال محمد رح
یقتل او یصلب ولا یقطع لانہ جنایۃ واحدۃ فلا یوجب حدین ولان ما دون النفس یدخل فی النفس فی باب الحد کحد السرقۃ
والرجم ولہما ان ہذہ عقوبۃ واحدۃ تغلظت لتغلظ سببہا وہو تفویت الامن علی التناہی بالقتل واخذ
المال ولہذا کان قطع الید والرجل معا فی الکبری حدا واحدا وان کانا فی الصغری حدین والتداخل
فی الحدود لا فی حد واحد ثم ذکر فی الکتاب التخییر بین الصلب وترکہ وہو ظاہر الروایۃ وعن ابی یوسف
انہ لا یترکہ لانہ منصوص علیہ والمقصود التشہیر لیعتبر بہ غیرہ ونحن نقول اصل التشہیر بالقتل والمبالغۃ فی الصلب
فیخیر فیہ ثم۔ اور قاتل رہزن بطور سزاے حد کے قتل کیے جائینگے حتی کہ اگر مقتولین کے اولیاء انکو عفو کردین تو انکے عفو کرنے پر
کچھ لحاظ نہ کیا جائیگا اور اسپر امامون کا اجماع ہے کیونکہ یہ حق شرعی ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر رہزنون نے لوگون کو قتل
کیا اور مال لے لیے تو امام کو اختیار ہے کہ چاہے اُنکے داہنے ہاتھ اور بائین پاؤن کاٹے اور قتل کرے یا سولی دے اور اگر چاہے
تو صرف اُنکو قتل کردے اور اگر چاہے تو صرف انکو سولی دے اور امام محمد نے کہا کہ قتل کرے یا سولی دے اور ہاتھ پاؤن نہین
کاٹ سکتا کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہے تو اُسپر دو حدین لازم نہونگی اور اسلیے کہ قتل نفس کی سزا مین اس سے کم سزا داخل ہوجاتی ہے
یعنے باب الحدود مین اگر ایک شخص پر قتل ہونا لازم ہوا اور مثلاً ہاتھ کاٹا جانا بھی لازم ہوا تو یہ قتل کی سزا مین داخل ہوکر صرف
قتل کیا جائیگا جیسے اگر کسی پر چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹنا واجب ہوا اور زنا کی وجہ سے رجم واجب ہوا تو صرف رجم کردیا
جائیگا اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ پاؤن کاٹ کر قتل کرنا یا سولی دینا ایک ہی سزا شمار کی گئی ہے جو بوجہ سخت
جرم کے سزا سخت ہوگئی ہے اور سخت جرم یہ ہے کہ اُسنے قتل کرکے اور مال لے کے انتہا درجہ پر امن کھو دیا اور اسی وجہ سے رہزنی
مین ہاتھ اور پاؤن کا ایک ساتھ کاٹنا ایک ہی سزاے حد ہے اگرچہ سرقہ مین یہ دو حدین ہین اور باب حدود مین تداخل ہوکر
کئی حدین جمع ہونے مین ہوتا ہے اور ایک ہی حد مین نہین ہوسکتا پھر قدوری نے کتاب مین ذکر کیا کہ اُسکو سولی دینے یا
نہ دینے مین اختیار ہے اور ظاہر الروایۃ یہی ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ سولی دینے کو نہ چھوڑے کیونکہ وہ نص قرآنی مین
وارد ہے اور اس سے مقصود یہ ہے کہ اُسکی شہرت دیجاوے تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو اور ہم کہتے ہین کہ اصلی شہرت
دینا قتل سے ہے اور سولی دینے مین شہرت کی زیادتی ہے پس امام اُسمین مختار ہے پھر قدوری نے فرمایا۔ قال ویصلب حیا
ویبعج بطنہ برمح الی ان یموت ومثلہ عن الکرخی رح وعن الطحاوی رح انہ یقتل ثم یصلب توقیا عن المثلۃ
وجہ الاول وہو الاصح ان الصلب علی ہذا الوجہ ابلغ فی الردع وہو المقصود بہ۔ کہ ایسے رہزن کو زندہ سولی پر
چڑھایا جاوے اور ایک نیزے سے اُسکا پیٹ شق کردیا جائے یہانتک کہ وہ مرجاوے اور اسکے مثل کرخی سے مروی ہے اور طحاوی سے

روایت ہے کہ قتل کرکے تب سولی دیا جاوے تاکہ مُثلہ کرنے سے بچاؤ ہو اور روایت اول اصح ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسطرح سولی
دینے مین زیادہ خوفناک عبرت ہے اور یہی اس سزا کا مقصود ہے۔ قال ولا یصلب اکثر من ثلثة ایام لانه یتغیر بعدها
فیتاذی الناس به وعن ابی یوسف رح انه یترک علی خشبة حتی یتقطع ویسقط لیعتبر به غیره قلنا حصل الاعتبار بما
ذکرناه والنهایة غیر مطلوبة - اور سولی پر تین دن سے زیادہ نہ چھوڑا جاوے کیونکہ وہ بعد تین دن کے بگڑ جائیگا تو اسکی بدبو
سے لوگون کو اذیت ہوگی اور ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ وہ سولی پر چھوڑ دیا جائے یہانتک کہ ٹکڑے ٹکڑے ہوکر گر پڑے
تاکہ دوسرون کو اس سے عبرت ہو ہم کہتے ہین کہ تین دن رکھنے سے عبرت حاصل ہوگئی اور نہایت درجہ مطلوب نہین ہے۔ قال
واذا قتل القاطع فلا ضمان علیه فی مال اخذه اعتبارا بالسرقة الصغری وقد بیناه - اگر رہزن قتل کیا گیا تو جو مال
اُسنے لیا ہے اُسکا تاوان اُسپر واجب نہین ہے اور یہ سرقہ صغری پر قیاس ہے اور ہم اسکو بیان کر چکے - فان باشر القتل
احدهم اجری الحد علیهم باجمعهم لانه جزاء المحاربة وهی تتحقق بان یکون البعض ردءا للبعض حتی اذا زلت اقدامهم
انحازوا الیهم وانما الشرط القتل من واحد منهم وقد تحقق - اگر رہزنون مین سے قتل کا ارتکاب ایک نے کیا ہو تو سزاے
قتل ان سبھون پر جاری کیجائیگی کیونکہ یہ تو سزاے محاربہ ہے اور محاربہ یون بھی ہوتا ہے کہ بعضے ردء ہون اور بعضے اُنکی مدد پر ہون
حتی کہ اگر لڑنے والون کے قدم اُکھڑین تو اپنے مددگارون مین پناہ لین اور شرط یہی ہے کہ انھین سے کسی سے قتل پایا جاے
اور یہ پایا گیا - قال والقتل وان کان بعصا او بحجر او بسیف فهو سواء لانه یقع قطعا للطریق بقطع المارة - اور
قتل کرنا خواہ لاٹھی سے ہو یا پتھر سے ہو یا تلوار سے ہو سب برابر ہین کیونکہ راہگیرون کی راہ مارنے سے رہزنی متحقق ہو جائیگی
وان لم یقتل القاطع ولم یاخذ مالا وقد جرح اقتص منه فیما فیه القصاص واخذ الارش منه فیما فیه الارش وذلک
الی الاولیاء لانه لا حد فی هذه الجنایة فظهر حق العبد وهو ما ذکرناه فیستوفیه الولی - اور اگر رہزن نے کسی کو قتل
نہین کیا اور نہ مال لیا ہو ولیکن مجروح کیا ہے تو جن زخمون مین بدلا لیا جاتا ہے اُسمین بدلا لیا جائیگا اور جنمین مالی جرمانہ
لیا جاتا ہے اُسمین جرمانہ لیا جائیگا اور یہ حق مجروح کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ اس جرم مین سزاے حد نہین ہے تو بندہ کا حق
ظاہر ہوا یعنے بدلا یا جرمانہ لینا اور اسکو حاصل کرنے کا حق اولیاء کو ہوتا ہے ف۔ یعنی اگر مثلاً رہزن نے کان کاٹ لیا ہو تو
اسکے بدلے رہزن کا کان کاٹا جائیگا اور اگر ران زخمی کردی تو اُسپر جرمانہ لیا جائیگا - وان اخذ مالا ثم جرح قطعت یده
ورجله وبطلت الجراحات لانه لما وجب الحد حقا لله سقطت عصمة النفس حقا للعبد کما یسقط عصمة المال
اور اگر رہزن نے مال لے لیا پھر مجروح کیا ہو تو اُسکا داہنا ہاتھ و بایان پاؤن کاٹا جائیگا اور زخمون کا عوض باطل ہوگیا کیونکہ جب
حق الٰہی کے واسطے حد واجب ہوئی تو نفس کی عصمت ساقط ہوگئی جیسے مال کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے - وان اخذ بعد
ما تاب وقد قتل عمداً فان شاء الاولیاء قتلوه وان شاؤا عفوا عنه - لان الحد فی هذه الجنایة لا یقام بعد التوبة
للاستثناء المذکور فی النص ولان التوبة تتوقف علی رد المال ولا قطع فی مثله فظهر حق العبد فی النفس والمال
حتی یستوفی الولی القصاص او یعفو ویجب الضمان اذا هلک فی یده او استهلکه - اور اگر رہزن بعد توبہ کرنے
کے پکڑا گیا حالانکہ اُسنے عمداً قتل کیا ہے تو اولیاء مقتول کو اختیار ہے چاہین تو رہزن کو قصاص مین قتل کرین اور چاہین اُسکو عفو
کرین کیونکہ رہزنی مین بعد توبہ کرنے کے سزاے حد نہین قائم کیجاتی ہے کیونکہ نص قرآنی مین استثناء ہے اور اسلیے کہ توبہ صحیح ہونا
تو مال پھیر دینے پر ہے اور ایسی صورت مین سزاے قطع نہین ہے تو بندہ کا حق نفس و مال مین ظاہر ہوا تو ولی قصاص کو اختیار
ہوا کہ چاہے قصاص حاصل کرے یا معاف کرے اور اگر رہزن نے مال تلف کیا یا تلف ہوگیا ہو تو اُسپر ضمان واجب ہوگی - وان کان
من القطاع صبی او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع علیه سقط الحد عن الباقین فالمذکور فی الصبی والمجنون قول

Marfat.com

ابی حنیفۃ وزفر رح وعن ابی یوسف رح انہ لو باشر العقلاء یحد الباقون وعلی ہذا السرقۃ الصغری لہ ان المباشر
اصل والردء تابع ولا خلل فی مباشرۃ العاقل ولا اعتبار بالخلل فی التبع وفی عکسہ ینعکس المعنی والحکم ولہما انہ جنایۃ
واحدۃ قامت بالکل فاذا لم یقع فعل بعضہم موجبا کان فعل الباقین بعض العلۃ وبہ لا یثبت الحکم فصار کالخاطی
مع العامد واما ذو الرحم المحرم فقد قیل تاویلہ اذا کان المال مشترکا بین المقطوع علیہم والاصح انہ مطلق لان الجنایۃ
واحدۃ علی ما ذکرناہ فالامتناع فی حق البعض یوجب الامتناع فی حق الباقین بخلاف ما اذا کان فیہم مستامن
لان الامتناع فی حقہ لخلل فی العصمۃ وہو یخصہ اما ہہنا الامتناع لخلل فی الحرز والقافلۃ حرز واحد۔ اور اگر رہزنون
مین کوئی طفل یا مجنون ہو یا جن پر رہزنی کی گئی انکا کوئی ذو رحم محرم ہو تو باقی رہزنون سے بھی حد ساقط ہو جائیگی پس جاننا
چاہیے کہ طفل ومجنون کے بارہ مین ابوحنیفہ وزفر کا قول مذکور ہی اور ابویوسف سے روایت ہی کہ اگر رہزنی کا ارتکاب اہل عقل
نے کیا ہو تو سوائے طفل ومجنون کے باقیون کو سزائے حد دیجائیگی اور یہی سرقہ صغری مین حکم ہی اس دلیل سے کہ جو شخص مرتکب
ہوا وہ اصل ہی اور جو مددگار ہوا وہ تابع ہی اور عاقل کے ارتکاب مین کچھ خلل نہین اور تابع یعنی طفل ومجنون مین خلل ہونے
کا اعتبار نہین پس اگر تابع سے حد ساقط ہو تو اصل ارتکاب والون سے ساقط نہوگی اور اگر اسکے برعکس ہو تو معنی وحکم برعکس
ہو جائیگا یعنی اگر تابع مین خلل نہو اور اصل ارتکاب کرنے والون مین خلل ہو تو حد ساقط ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ وزفر رح کی
دلیل یہ ہی کہ یہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو سب کے ساتھ قائم ہوا ہی تو جب انمین سے بعض کا فعل موجب حد نہوا یعنی پوری
علت نہوا تو باقیون کا فعل تھوڑی علت رہگیا اور جزو علت موجود ہونے سے حکم ثابت نہین ہوتا ہی تو ایسا ہوگیا جیسے عمداً
ایک قتل کرنے والے کے ساتھ مین ایک خطا کا شریک ہو گیا یعنی مثلاً ایک شخص نے عمداً آدمی سمجھکر تیر مارا اور دوسرے
نے اُسکو شکار سمجھکر تیر مارا جس سے وہ مرگیا تو عمداً مارنے والا بھی قصاص سے چھوٹ جائیگا رہا یہ کہ رہزنون مین راہ والون
کا کوئی ذو رحم محرم ہو تو شیخ جصاص رازی نے کہا کہ اسکی تاویل یہ ہی کہ جنپر رہزنی واقع ہوئی اُنکے مال باہم مشترک ہون
تب رہزنون سے حد ساقط ہوگی اور اصح یہ ہی کہ مشترک ہو یا نہو ہر حال مین حد ساقط ہی کیونکہ رہزنی ایک ہی جرم ہی جو انسب
رہزنون کی ذات سے قائم ہوا ہی پس اگر بعض کے حق مین حد ممتنع ہوئی تو باقیون کے حق مین بھی ممتنع ہونا لازم ہوا بخلاف
اسکے اگر مسافرون مین کوئی حربی امان لیکر داخل ہوا ہو تو اسکے حق مین رہزنون سے سزائے حد ساقط ہونا اس وجہ سے ہی کہ
اسکے خون حرام ہونے مین خلل ہی اور یہ اسی مستامن کے ساتھ خاص ہی اور رہا اس مقام پر تو یہ ممتنع ہونا اس وجہ سے ہی کہ حرز
مین خلل ہی حالانکہ پورا قافلہ ایک ہی حرز ہی۔ واذا سقط الحد صار القتل الی الاولیاء لظہور حق العبد علی ما ذکرناہ
فان شاؤا قتلوا وان شاؤا عفوا واذا قطع بعض القافلۃ الطریق علی البعض لم یجب الحد لان الحرز واحد
فصارت القافلۃ کدار واحدۃ۔ اور جب حد ساقط ہوگئی تو قصاص کا حق اولیاء کو حاصل ہوا کیونکہ جب حق الٰہی نہین رہا
تو بندون کا حق ظاہر ہوا پس اولیاء کو اختیار ہی چاہین قتل کرین اور چاہین عفو کرین اور اگر ایک قافلہ مین بعض نے بعض پر
رہزنی کی تو رہزنون کی حد واجب نہوگی کیونکہ حرز واحد ہی تو پورا قافلہ مثل ایک گھر کے ہوگیا۔ ومن قطع الطریق لیلا
او نہارا فی المصر او بین الکوفۃ والحیرۃ فلیس بقاطع الطریق استحسانا وفی القیاس یکون قاطع الطریق وہو
قول الشافعی رح لوجودہ حقیقۃ وعن ابی یوسف رح انہ یجب الحد اذا کان خارج المصر وان کان بقربہ لانہ لا یلحقہ
الغوث وعنہ ان قاتلوا نہارا بالسلاح او لیلا بہ او بالخشب فہم قطاع الطریق لان السلاح لا یلبث والغوث
یبطئ باللیالی ونحن نقول ان قطع الطریق بقطع المارۃ ولا یتحقق ذلک فی المصر ویقرب منہ لان الظاہر لحوق
الغوث الا انہم یؤخذون برد المال ایصالا للحق الی المستحق ویؤدبون ویحبسون لارتکابہم الجنایۃ ولو قتلوا

Marfat.com

فالامر فیہ الی الاولیاء لما بینا۔ اگر شہر میں یا کوفہ اور حیرہ کے درمیان جنمین ایک میل کا فاصلہ تو رات یا دن میں رہزنی کی تو استحسانا یہ رہزن نہیں ہی اور قیاس مقتضی یہ ہی کہ رہزن ہو اور یہی شافعی کا قول ہی کیونکہ درحقیقت رہزنی پائی گئی اور ابی یوسف سے روایت ہی کہ جب شہر سے باہر رہزنی کرے تو سزاے قطع واجب ہوگی اگرچہ شہر سے نزدیک ہو کیونکہ اسکی فریاد پر مدد نہیں پہونچ سکتی ہی اور ابی یوسف سے یہ بھی روایت ہی کہ اگر دن میں ہتھیار سے لڑائی کی یا رات میں ہتھیار یا لاٹھیون سے لڑائی کی تو یہ لوگ رہزن ہونگے کیونکہ ہتھیار میں اتنی دیر نہیں ہوتی کہ مددگار پہونچے اور رات کو مددگار پہونچنے مین دیر ہوتی ہی اور ہم کہتے ہین کہ رہزنی مسافرون کی راہ مارنے سے ہوتی ہی اور یہ بات شہر میں یا شہر کے قریب نہیں ہوسکتی اسلیے کہ بظاہر یہان مددگار پہونچ جائیگا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے میں مجرمون کو مال واپس کرنے کے لیے گرفتار کیا جائیگا ولیکن شہر کے پاس ایسا کرنے مین مجرمون کو مال واپس کرلے کے لیے گرفتار کیا جائیگا تاکہ مال اپنے مالکون کو پہونچ جائین اور مجرمون کو تعزیر دیجائیگی اور قید خانہ مین رکھے جائینگے کیونکہ وہ جرم کے مرتکب ہوئے ہین اور اگر انھون نے کسی کو قتل کیا ہو تو مقتول کے اولیا کو اختیار ہی کہ چاہے قصاص لے یا عفو کرے ف۔ لیکن فتوی ابو یوسف کے قول پر ہی۔ ش ع۔ ومن خنق رجلا حتی قتلہ فالدیۃ علی عاقلتہ عند ابی حنیفۃ رح وہی مسألۃ القتل بالمثقل وستبین فی باب الدیات ان شاء اللہ تعالے وان خنق فی المصر غیر مرۃ قتل بہ لانہ صار ساعیا فی الارض بالفساد فیدفع شرہ بالقتل واللہ اعلم۔ اگر کسی دوسرے کا گلا گھونٹ کر اسکو مار ڈالا تو ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی اور یہ بھاری چیز سے مار ڈالنے کا مسئلہ ہی اور ہم اسکو باب الدیات مین انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے اور اگر اس شخص نے شہر کے اندر بارہا گلا گھونٹا ہو تو قتل کر دیا جائے کیونکہ وہ ملک مین فساد پھیلانے والا ہوگیا تو قتل کرکے اسکا شر دور کیا جائے۔ واللہ تعالے اعلم۔

کتاب السیر

یہ کتاب سیر کے بیان میں ہی۔ السیر جمع سیرۃ وہی الطریقۃ فی الامور وفی الشرع تختص بسیر النبی علیہ السلام فی مغازیہ۔ سیر جمع سیرۃ کی ہی اور وہ کامون مین ایک طریقہ کو کہتے ہین اور شرع مین مختص وہ طریقہ ہی جو آنحضرت صلے اللہ وسلم نے اپنے جہاد مین برتاؤ کیا ف۔ اور شرع مین جہاد یہ ہی کہ دین حق کی جانب بلانا اور جو قبول نکرے اُس سے قتال کرنا ش د۔ اور ظاہر یہ ہی کہ سوائے عرب کے جو شخص مطیع ہونے و جزیہ دینے پر بھی راضی نہو اُس سے قتال کرنا م۔ اور اُسکی تعریف یہ ہی کہ فی سبیل اللہ قتال کرنے مین اپنی وسعت صرف کردے خواہ اسطرح کہ خود قتال کا مرتکب ہو یا غازیون کی مدد کرے خواہ مال سے یا رائے دینے سے یا انکی جمعیت بڑھانے سے یا دوسرے وجوہ سے۔ ابن الکمال۔ اور جہاد کے تابع رباط ہی اور رباط یہ ہی کہ سرحد اسلام پر جسکے بعد دار الکفر ہی قیام کرے یہی مختار ہی۔ و۔ اور جہاد کی فضیلت بہت بڑی ہی اور کیون نہو کہ آدمی بہت مشقت اُٹھاکر اللہ تعالی کی رضامندی چاہنے کو اپنی جان و مال فدا کرتا ہی پھر اس سے بھی زیادہ مشکل یہ ہی کہ اپنے نفس کو برابر ظاہر و باطن مین خوشی و کسل ہر حالت مین اللہ تعالے کی طاعت پر قائم رکھے اسی واسطے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک جہاد سے لوٹتے وقت فرمایا کہ ہم چھوٹے جہاد سے بڑے جہاد کی طرف لوٹے اسی واسطے حدیث عبد اللہ ابن مسعود مین ہی کہ مین نے عرض کیا یا رسول اللہ اعمال مین سے کون افضل ہی فرمایا کہ نماز کو اپنے وقت پر پڑھنا مین نے عرض کیا کہ پھر تو فرمایا کہ والدین کی فرمانبرداری کرنا مین نے عرض کیا کہ پھر فرمایا کہ اللہ تعالے کی راہ مین جہاد کرنا اور اگر مین آپ سے زیادہ پوچھتا تو

Marfat.com

زیادہ ارشاد فرماتے۔ رواہ البخاری۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا
کہ کون کام افضل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی اور اُسکے رسولون پر سچا یقین دلیین لانا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ اللہ تعالی
کی راہ مین جہاد کرنا عرض کیا گیا کہ پھر کون عمل ہی فرمایا کہ حج مبرور۔ رواہ البخاری ومسلم اور معنی یہ ہین کہ اللہ تعالے ورسول
پر ایمان لانا نماز وروزہ وزکوٰۃ کو شامل تھا لیئے جب سچا یقین کیا تو اُس سے نماز ترک کرنا ممکن نہین ہی لہذا حدیث معاذ
رضی اللہ عنہ مین وارد ہی کہ آپ نے قسم کے ساتھ بعد نماز فریضہ کے جہاد فی سبیل اللہ کو قرار دیا۔ رواہ الترمذی اور واضح ہو کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم جو جہاد کرتے تھے وہ نماز وفرائض کے بخوبی پابند تھے لہذا
حدیث عمران ابن حصین مین آیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاد کی صف مین آدمی کا کھڑا ہونا اُسکے ساٹھ برس
عبادت سے افضل ہی۔ رواہ الحاکم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے وقت مین جہاد ایک امر اہم اور فرض عین تھا
یہانتک کہ مکہ فتح ہوگیا اسی واسطے حدیث ابی ہریرہ مین وارد ہی کہ پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ کون عمل ہی کہ جہاد کی برابری کرے
فرمایا کہ تم اسکو نہین کرسکوگے بس کئی بار عرض کیا گیا اور آپ ہر بار یہی ارشاد فرماتے تھے پھر فرمایا کہ مجاہد فی سبیل اللہ کی مثال
ایسے شخص سے ہی جو برابر روزہ رکھے اور رات بھر نماز مین قائم رہے کسی وقت نماز اور روزہ مین فتور نکرے یہانتک کہ مجاہد
واپس آوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابوہریرہ کی حدیث ہے کہ جسنے اللہ تعالی پر ایمان لاکر اور اُسکے وعدون کی تصدیق
کرکے اپنا گھوڑا اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیا تو اُسکا دانہ پانی سے سیراب ہونا اور لید اور پیشاب کرنا قیامت کے روز اُسکے
اعمال خیر کی میزان مین ہوگا۔ رواہ البخاری۔ اور جہاد کے تابع رباط بھی ہی اور اسکی فضیلت مین بہت سی حدیثین ہین چنانچہ
حدیث سلمان رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ اللہ کی راہ مین ایک روز کا رباط کرنا ایک ماہ کے
روزے اور شب بیداری سے بہتر ہی اور اگر اس حالت مین مرگیا تو جو اعمال خیر کرتا تھا وہ برابر جاری رکھے جائینگے اور اُسپر اُسکا
رزق جاری رہیگا اور وہ فتنون سے محفوظ ہوگیا۔ رواہ مسلم۔ اور وہ قیامت کے روز شہید اُٹھایا جائیگا۔ الطبرانی۔ اور قیامت
کے فزع اکبر سے محفوظ ہوا۔ ابن ماجہ والطبرانی۔ وحدیث ابی اُمامہ مین ہی کہ رباط کی ایک نماز پانچ سو نمازون کے برابر ہی
اور اُسکے ایک دینار یا درم کا خرچ کرنا سات سو اشرفیان صدقہ کرنے سے بہتر ہی۔ بعث۔ قال الجہاد فرض علی الکفایۃ
اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین اما الفرضیۃ فلقولہ تعالے فاقتلوا المشرکین کافۃ کما
یقاتلونکم کافۃ ولقولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیامۃ واراد بہ فرضا باقیا وہو فرض علی الکفایۃ لانہ ما
فرض لعینہ اذ ہو افساد فی نفسہ وانما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض
سقط عن الباقین کصلوۃ الجنازۃ ورد السلام۔ جہاد فرض کفایہ ہی یعنی اگر بعضون نے جہاد قائم کیا تو باقیون سے
فرضیت ساقط ہوگئی پس فرض ہونے کی دلیل یہ قول الٰہی عزوجل ہی فاقتلوا المشرکین کافۃ الآیۃ یعنی مشرکون سے قتال کرو
سب کے سب جیسے مشرکین تمسے سب کے سب قتال کرتے ہین۔ اور دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم الجہاد ماض الخ
یعنی جہاد برابر قیامت تک جاری ہی۔ اس سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہین کہ لوگ جہاد کرتے رہینگے بلکہ مراد یہ کہ
جہاد تا قیامت ایک فریضہ باقیہ ہی یعنی کبھی منسوخ نہین ہوا۔ اور یہ فرض کفایہ ہی کیونکہ جہاد بالذات فرض نہین ہوا اسواسطے
کہ وہ بذات خود افساد ہی اور فرض اسواسطے ہوا کہ دین الٰہی عزوجل کو عزت ہو اور بندون سے شرک وفساد کا فتنہ دور
ہو تو جب یہ مقصود بعض لوگون سے حاصل ہوگیا تو باقیون کے ذمہ سے فرضیت ساقط ہوگئی جیسے نماز جنازہ اور جواب سلام
میں ہی ف۔ چنانچہ اگر ایک جماعت نے ایک جنازہ پر نماز پڑھ دی تو باقیون سے ساقط ہی اور اگر مجلس مین سے کسی نے
سلام کرنے والے کو جواب دیدیا تو باقیون سے فرضیت ساقط ہوگئی اور اگر کسی نے نماز جنازہ نہ پڑھی یا جواب سلام نہ دیا تو

سب کے سب گنہگار ہونگے اسی طرح جہاد کا جو مقصود ہے یعنی ملک سے فساد بد افعالی و فتنہ شرک و کفر دور کر کے اللہ تعالیٰ
کی توحید و عمل قائم کرنا اگر یہ بعض کی ہمت سے حاصل ہو گیا تو باقیون سے ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوئی گروہ جہاد قائم نکرے تو
سب گنہگار ہونگے اور ظاہر یہ کہ اس ملک والے سب گنہگار ہونگے۔ در مختار مین نقل کیا کہ تجھے یہ وہم نہو کہ اگر اہل شام نے
جہاد قائم کیا تو اہل ہندوستان سے اسکی فرضیت ساقط ہو گئی بلکہ جو لوگ اہل کفر سے بہت قریب ہون انپر فرض ہوا پھر انکی
نسبت دور پھر ان سے دور حتی کہ اگر قریب والون سے کفایت نہو تو انکے بعد والون پر قائم کرنا اور شرکت فرض ہے حتی کہ تمام
مکلفین مسلمانون کی ضرورت پڑے تو سب کی ذات پر مثل روزہ نماز کے فرض ہو جائیگا۔ اور لکھا کہ اگر غلام و عورتین قائم
کرین اور کفایت ہو تو کافی ہے۔ الحاصل فرض کفایہ یہی ہے کہ بعض قائم کرین تو باقیون سے فرضیت ساقط ہو جاوے۔ فان
لم یقم بہ احد اثم جمیع الناس بترکہ۔ پھر اگر کسی فریق نے جہاد قائم نکیا تو سب کے سب اسکے ترک سے گنہگار ہونگے۔ لان
الوجوب علی الکل۔ اسواسطے کہ واجب ہونا تو سب پر ہے ف۔ یعنی فرض کفایہ کے یہ معنی ہوتے ہین کہ سب پر
فرض ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر بعض نے ادا کیا تو باقیون سے گناہ ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ ثواب خاصکر انھین کو ملتا ہے جنھون
نے قائم کیا ہے تو جب کسی نے قائم نکیا تو سب ترک فرض کے گنہگار ہونگے۔ ولان فی اشتغال الکل بہ قطع مادۃ الجہاد
من الکراع والسلاح فیجب علی الکفایۃ۔ اور اس دلیل سے فرض کفایہ ہے کہ اگر سب ہی لوگ جہاد کرنے مین مشغول
ہو جاوین تو جہاد کا اسباب یعنی گھوڑے و ہتھیار منقطع ہو جاوین تو بطور کفایہ واجب ہے ف۔ یعنی اگر سب کے سب
جہاد مین مشغول ہون تو کوئی ہتھیار بنانے والا نہین ہے اور نہ گھوڑون کی نسل قائم ہو لہذا فرض کفایہ ہے لیکن مخفی نہین کہ جو
لوگ جہاد کے واسطے ہتھیار بناوین یا گھوڑون کی نسل بڑھاوین یا زراعت کر کے رسد پہونچاوین سب جہاد مین شامل
ہین ہم۔ علاوہ اسکے ہر ایک پر فرض عین ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ شہرون سے سب لوگ ایکبارگی نکل جائین بلکہ کبھی
ایک گروہ جاوے اور کبھی دوسرا گروہ جاوے تو معاش کا معاملہ معطل نہین ہو سکتا پھر یہ سب اُسوقت ہے کہ سب کی پکار
بطور عام نہو مثلاً دشمنون نے مسلمانون کے کسی ملک پر ہجوم کیا تو وہان کے ہر شخص پر جہاد فرض عین ہے خواہ پکارنے والا عادل
ہو یا فاسق ہو پس اس شہر کے سب لوگون پر واجب ہوگا کہ جا کر جہاد مین شریک ہون اور اگر یہ لوگ دشمن کو دفع کرنے
کے واسطے کافی نہون تو انکے قریب والون پر بھی فرض ہو جائیگا اور اگر وہ بھی کافی نہون تو اُنکے پاس والون پر بھی فرض
ہو جائیگا اور اسی طرح ہوگا یہانتک کہ تمام مشرق و مغرب کے مسلمانون پر فرض ہو جائیگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے جہاد
مین جانے کا قصد کیا مگر اس سبب سے بیٹھ رہا کہ لوگ نہین جاتے ہین یا سلطان نہین جاتا ہے یا اُسنے منع کر دیا ہے تو وہ شخص
گنہگار نہین ہوگا۔ مف۔ بالجملہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ الا ان یکون النفیر عاما فحینئذ یصیر من فروض الاعیان لقولہ تعالیٰ
انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ لیکن اگر پکار بطور عام ہو جاوے تو اسوقت مین جہاد فرض عین ہو جائیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا انفروا خفافا وثقالا الآیۃ۔ یعنی روانہ ہو تم لوگ خواہ ہلکے ہو یا بھاری ہو ف۔ یعنی سوار ہو یا پیدل ہو خواہ فقیر ہو
یا تونگر ہو بالجملہ جب سب کی پکار بطور عام ہو تو با جماع فرض عین ہو جاتا ہے اور اسمین بیمار و بوڑھے بھی جاوین تاکہ کثرت سے شکوہ
پر خوف ہو۔ وقال فی الجامع الصغیر الجہاد واجب الا ان المسلمین فی سعۃ حتی یحتاج الیہم فاول ہذا الکلام
اشارۃ الی الوجوب علی الکفایۃ وآخرہ الی النفیر العام وہذا لان المقصود عند ذلک لا یتحصل الا باقامۃ
الکل فیفترض علی الکل۔ اور جامع صغیر مین فرمایا کہ جہاد واجب ہے لیکن مسلمانون کو گنجائش ہے یہانتک کہ انکی ضرورت
پیش آوے ج۔ پس اس کلام کا اول جملہ تو فرض کفایہ ہونے کا اشارہ ہے اور آخری جملہ نفیر عام کی طرف اشارہ ہے اور اسکی
وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت مین مقصود نہین حاصل ہوگا مگر جب ہی کہ سب لوگ جہاد قائم کرین تو سب پر فرض عین ہو جائیگا ف۔ ہم

Marfat.com

پھر جن لوگون کو نفیر عام پہونچے اُنپر فرض عین ہوگیا پس اگر یہ لوگ کافی ہون تو باقیون پر ابھی فرض کفایہ رہیگا پھر اگر پاس
کے ملکون کے اہل اسلام کی ضرورت پڑے اور اُنکو نفیر پہونچے تو اُنپر بھی فرض عین ہو جائیگا اسی طرح مشرق و مغرب کے تمام
مسلمانون پر فرض ہو جائیگا الذخیرہ۔ وقتال الکفار واجب وان لم یبدؤ اللعمومات۔ اور کافرون سے قتال کرنا
واجب ہے اگرچہ کافر لوگ پیش قدمی نکرین کیونکہ آیات واحادیث عام ہین ف یعنی نصوص سے یہ حکم نکلتا ہے کہ کافرون پر
جہاد کرو تاکہ اللہ تعالے کا کلمہ بلند ہو اور عدل قائم ہو اور فساد شرک وکفر وظلم دور ہو خواہ کفار پیش قدمی کرین یا نہ کرین۔ و
لایجب الجہاد علی الصبی لان الصبی مظنۃ المرحمۃ ولا عبد ولا امراۃ لتقدم حق المولے والزوج ولا اعمی ولا مقعد
ولا اقطع لعجزہم۔ اور طفل پر جہاد واجب نہین ہوتا کیونکہ وہ محل رحمت ہے اور غلام و زوجہ پر بھی واجب نہین ہوتا
کیونکہ غلام کے مولے کا حق اور زوجہ کے شوہر کا حق مقدم ہے اور اندھے ولنگڑے اور پاؤن کٹے پر بھی واجب نہین ہوتا کیونکہ
یہ لوگ عاجز ہین ف اور اگر مولی نے یا شوہر نے غلام یا زوجہ کو اجازت دیدی تو چاہیے کہ فرض کفایہ ہو جاے۔ ت
اور قرضدار پر بغیر اجازت قرضخواہ کے واجب نہین ہے اور اگر قرضدار کی اجازت سے کوئی کفیل ہو اور خواہ کفیل مال ہو یا
جان ہو تو اُس سے اجازت لینا بھی شرط ہے۔ ہ۔ اور یہ اُسوقت کہ قرضہ فی الحال ہو اور اگر میعادی ہو تو جانا جائز ہے بشرطیکہ
میعاد سے پہلے واپس آنا معلوم ہو۔ الذخیرہ۔ اور ایسے عالم پر بھی واجب نہین ہے کہ اُس سے بڑھکر دوسرا نہو۔ السراجیہ۔
اور جس شخص کے والدین یا ایک زندہ ہو تو بغیر اُنکی اجازت کے فرض نہین ہے جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث عبداللہ ابن
عمرو اور ابوداؤد کی حدیث ابن مسعود مین مصرح ہے اور بدون اجازت والدین کے کوئی سفر جسمین خطر ہو حلال نہین ہے اور
بے خطر حلال ہے جیسے طلب علم کے واسطے جانا۔ م ہ۔ فان ہجم العدو علی بلد وجب علی جمیع الناس الدفع تخرج
المراۃ بغیر اذن زوجہا والعبد بغیر اذن المولی لانہ صار فرض عین وملک الیمین ورق النکاح لا یظہر فی حق
فروض الاعیان کما فی الصلوۃ والصوم بخلاف ما قبل النفیر لان بغیرہما مقنعا فلا ضرورۃ الی ابطال حق المولے
والزوج۔ پھر اگر دشمن نے کسی ملک پر ہجوم کیا تو تمام لوگون پر اُسکا دفع کرنا واجب ہے حتی کہ زوجہ بغیر اجازت اپنے شوہر کے
اور غلام بغیر اجازت اپنے آقا کے نکلینگے۔ (اور شوہر وغیرہ منع کرنے سے گناہگار ہوگا۔ الذخیرہ) کیونکہ جہاد فرض عین ہوگیا اور
ملک رقبہ وملک نکاح کا اثر فرض عین مین ظاہر نہین ہوتا ہے جیسے فرض نماز وروزہ رمضان مین کسیکو ممانعت کا حق نہین بخلاف
اسکے جبتک نفیر عام نہین ہے بیشک مولے وشوہر کا حق مقدم ہے کیونکہ بغیر غلام و عورت کے کفایت ہو جاتی ہے تو مولے وشوہر کا
حق باطل کرنے کی ضرورت نہین ہے ف اور واضح ہو کہ جہاد فرض ہونے کے واسطے ایک قید دیگر ہے یعنی آدمی کو استطاعت
ہو تو ناتمام مریض پر نکلنا واجب نہین ہے اور ہتھیارون پر قادر ہونا بھی ضرور ہے اور اگر ایک شخص جانے کہ لڑے تو مارا جائیگا اور
نہ لڑے تو قید ہوگا تو اُسکو قتال واجب نہین ہے۔ ش د۔ ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فیٔ لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ
الیہ لان مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بان یقوی بعضہم بعضا لان فیہ دفع الضرر
الاعلی بالحاق الادنی یؤیدہ ان النبی علیہ السلام اخذ دروعا من صفوان وعمر رض کان یغزی الاعزب عن
ذی الحلیلۃ ویعطی الشاخص فرس القاعد۔ اور جہاد کے عوض کچھ مال لینا مکروہ ہے جبتک مسلمانون کے بیت المال مین
مال ہو کیونکہ یہ مزدوری کے مشابہ ہے اور کوئی ضرورت بھی نہین آتی ہے کیونکہ بیت المال اسی واسطے ہے کہ مسلمانون کے حوادث
مین کام آوے پھر اگر بیت المال مین کچھ نہو تو کچھ مضائقہ نہین کہ بعضے بعضون کو قوت دین کیونکہ ایسا کرنے مین تھوڑا ضرر اُٹھاکر
بڑا ضرر یعنے کافرون کا ضرر دور کرنا ہوتا ہے اور اسکی تائید یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ حنین مین صفوان سے
چند زرہین لین تخریج رواہ ابوداؤد والنسائی واحمد۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ زوجہ والے مرد کی طرف سے بغیر زوجہ والے کو

بھیجے اور جو شخص جہاد مین جانے کے قابل نہ تھا اُسکا گھوڑا جہاد مین جانے والے کو دیتے تھے - رواہ ابن ابی شیبہ ف

اور حدیث عبداللہ ابن عمرو رضی اللہ عنہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غازی کے واسطے اپنا ثواب ہی اور مال سے اُسکی مدد کرنے والے کو اپنے مال اور غازی دونون کا ثواب ہی - رواہ ابوداؤد - اور جعل سے یہان مراد یہ ہی کہ غازیون کے واسطے لوگون سے مال لینا تاکہ اُنکو قوت حاصل ہو اور شیخ ابن الہمام نے کہا کہ امام المسلمین لوگون کو حکم کرے کہ لینے بعضون کو زاد راہ و گھوڑے ہتھیار سے مدد دین -

باب کیفیۃ القتال

یہ باب قتال کی کیفیت کے بیان مین ہی - واذا دخل المسلمون دار الحرب فحاصروا مدینۃ او حصنا دعوہم الی الاسلام لما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام ما قاتل قوما حتی دعاہم الی الاسلام - اور جب اہل اسلام دار الحرب مین داخل ہو کر کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرین تو کافرون کو اسلام کی جانب بلاوین کیونکہ ابن عباس سے روایت ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم سے قتال نہین کیا یہانتک کہ اُنکو اسلام کی جانب بلایا - رواہ عبدالرزاق والحاکم بسند صحیح - ت فان اجابوا کفوا عن قتالہم لحصول المقصود وقد قال صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ الحدیث پھر اگر کافرون نے دعوت اسلام کو قبول کر لیا تو اُنکے قتال سے باز رہین کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی کہ مجھے حکم دیا گیا کہ لوگون سے قتال کرون یہانتک کہ وہ لوگ لا الہ الا اللہ کہین ف - اور میرے رسول ہونے کا اقرار کرین اور جو کچھ مین لایا ہون اُسکو مانین پس جسنے لا الہ الا اللہ کہا اُسنے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا مگر بحق اسلام اور اُسکا حساب اللہ تعالی پر ہی - بخاری و مسلم - وان امتنعوا دعوہم الی اداء الجزیۃ بہ امر رسول اللہ علیہ السلام امراء الجیوش ولانہ احد ما ینتہی بہ القتال علی ما نطق بہ النص وہذا فی حق من یقبل منہ الجزیۃ ومن لا یقبل منہم الا الاسلام قال اللہ تعالے تقاتلونہم او یسلمون - اور اگر کافرون نے اسلام سے انکار کیا تو اُنکو جزیہ دینے کی طرف بلاوین کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لشکرون کے سردارون کو یہی حکم فرمایا اور اسلیے کہ موافق نص کے جن چیزون سے قتال ختم ہوتا ہی یہ بھی ایک چیز ہی اور یہ حکم ایسے کافرون کے حق مین ہی جنسے جزیہ قبول ہوگا اور جن لوگون سے جزیہ قبول نہین کیا جاتا ہی جیسے مرتد لوگ اور عرب کے بت پرست لوگ تو اُنکو قبول جزیہ کی دعوت کرنا بیفائدہ ہی کیونکہ انسے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا تقاتلونہم او یسلمون ف - یعنی تم لوگ اُنسے قتال کروگے یہانتک کہ وے مسلمان ہو جاوین اور حدیث بریدہ مین ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر یا غازیون کی جماعت پر کسیکو سردار کرتے تو اُسکو اپنی ذاتی معاملہ مین اللہ تعالے سے تقوی رکھنے کی اور اپنے ساتھی مسلمانون سے بھلائی کرنیکی وصیت فرماتے پھر کہتے کہ جہاد کرو اللہ تعالی کے نام پر اللہ تعالے کی راہ مین قتال کرو جسنے اللہ تعالی سے کفر کیا جہاد کرو اور خیانت یا غدر مت کرو اور کفار مقتولون کو مثلہ مت کرو یعنی مقتول کے ہاتھ پاؤن ناک کان وغیرہ مت کاٹو اور کسی بچہ کو قتل مت کرو اور جب تو اپنے مشرک دشمنون سے بھڑے تو اُنکو تین باتون مین سے ایک بات کی طرف دعوت کر الخ یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین موجود ہی اور حدیث مین ہی کہ مین جزیرہ عرب سے یہود و نصاری کو نکال دونگا یہانتک کہ اسمین سوائے مسلمان کے کسیکو نہین چھوڑونگا رواہ مسلم و احمد و ترمذی - فان بذلوہا فلہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین لقول علی رض انما بذلوا الجزیۃ لیکون دماؤہم کدمائنا واموالہم کاموالنا والمراد بالبذل القبول وکذا المراد بالاعطاء المذکور فیہ فی القرآن واللہ اعلم - اور اگر کافرون نے جزیہ دینا قبول کیا تو اُنکے واسطے وہی انصاف ہوگا جو مسلمانون کے واسطے ہی اور انصاف سے وہی باتین

Marfat.com

ہوگا جو مسلمانون پر ہوتا ہی کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کافرون نے اسواسطے جزیہ دیا کہ اُنکے خون مثل ہمارے خون کے اور اُنکے مال مثل ہمارے مالون کے محفوظ ہون۔ رواہ الشافعی والدارقطنی۔ اور اسکی اسناد ضعیف ہی اور صحیحین کی حدیث ابوہریرہ وغیرہ سے یہ معنی ثابت ہین۔ **ولا یجوز ان یقاتل من لم تبلغہ الدعوۃ الی الاسلام الا ان یدعوہ لقولہ علیہ السلام فی وصیۃ امراء الاجناد فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ ولانہم بالدعوۃ یعلمون انا نقاتلہم علی الدین لا علی سلب الاموال وسبی الذراری فلعلہم یجیبون فنکفی مؤنۃ القتال ولو قاتلہم قبل الدعوۃ اثم للنہی ولا غرامۃ لعدم العاصم وہو الدین او الاحراز بالدار فصار کقتل النسوان والصبیان۔** اور جائز نہین ہی کہ ایسے کافر سے قتال کیا جائے جسکو دعوت اسلام نہین پہونچی ہی مگر آنکہ پہلے اُسکو دعوت کرلے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سرداران لشکر کو وصیت مین فرمایا کہ پہلے اُنکو لا الہ الا اللہ کی دعوت کرو یعنے کلمہ توحید کی گواہی دین۔ اور اس دلیل سے کہ وہ لوگ دعوت اسلام کی وجہ سے آگاہ ہو جائینگے کہ ہم لوگ اُنسے دین پر لڑتے ہین اور اُنکے اموال چھین لینے کے اور اُنکے اہل و عیال قید کرنے کے واسطے نہین لڑتے ہین پس امید ہی کہ وہ لوگ قبول کرلین تو لڑائی کی مشقت بچ جاوے اور اگر دعوت اسلام سے پہلے اُن لوگون سے قتال کیا تو بوجہ مخالفت کے گنہگار ہوگا ولیکن اُنکے خونون کا ضامن نہوگا کیونکہ کوئی چیز موجب عصمت نہین ہی یعنے دین اسلام یا دار الاسلام کی حفاظت نہین ہی تو ایسا ہوگیا جیسے حملہ کرنے مین کافرون کی عورتین یا بچے قتل ہو جاوین۔ **ویستحب ان یدعو من بلغتہ الدعوۃ مبالغۃ فی الانذار ولا یجب ذلک لانہ صح ان النبی علیہ السلام اغار علی بنی المصطلق وہم غارون وعہد الی اسامۃ رض ان یغیر علی ابنی صباحا ثم یحرق والغارۃ لا تکون بدعوۃ۔** اور جن کفار کو دعوۃ اسلام پہونچ چکی ہی اُنکو بھی قتال سے پہلے دعوت کرلینا مستحب ہی تاکہ انذار مین مبالغہ ہو اور یہ بات واجب نہین ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر چھاپا مارا حالانکہ وے غافل تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسامہ بن زید سے عہد کردیا تھا کہ فلسطین کے موضع ابنیٰ پر صبح کو چھاپا مارے پھر موضع جلادے۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ۔ اور چھاپا مارنا دعوت کے ساتھ نہین ہوتا ہی۔ ف۔ اور اس زمانہ مین اسلام اگرچہ مشرق و مغرب مین مشتہر ہوگیا ہی تاہم بعضے ملک ایسے ہین جنکو اسلام کا شعور نہین ہی اور اگر اسلام پہونچ گیا لیکن اُنکو جزیہ کا حال معلوم نہین ہی تو قتال نکرنا چاہیے یہانتک کہ جزیہ کی طرف بلاوے۔ لیکن اگر اُنکو بلاکر استحباب دعوت اسلام کرنے مین غالب گمان سے ضرر معلوم ہو مثلاً وہ لوگ اپنا سامان مہیا کرلین یا قلعہ کو درست کرلین تو اسکو ترک کرے۔ م ع۔ **قال فان ابوا ذلک استعانوا باللہ علیہم وحاربوہم لقولہ علیہ السلام فی حدیث سلیمان بن بریدۃ فان ابوا ذلک فادعہم الی اعطاء الجزیۃ الی ان قال فان ابوہا فاستعن باللہ علیہم وقاتلہم ولانہ تعالی ہو الناصر لاولیائہ والمدمر علی اعدائہ فیستعان بہ فی کل الامور۔** پھر اگر جزیہ دینے سے بھی انکار کیا تو اہل اسلام اللہ عزوجل سے استعانت چاہین اور کفار سے قتال کرین کیونکہ حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ اگر لا الہ الا اللہ کی گواہی دینے سے انکار کرین تو اُنکو جزیہ ادا کرنے کی دعوت کر یہانتک کہ فرمایا پھر اگر ادائے جزیہ سے بھی انکار کرین تو اُنکے اوپر اللہ تعالی سے استعانت طلب کر اور اُنسے قتال کر۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ اور اس دلیل سے بھی استعانت چاہیے کہ اللہ تعالی ہی اپنے اولیاء کو فتح دینے والا اور اپنے اعدا کو ہلاک کرنیوالا ہی تو جملہ امور مین اُسی سے استعانت چاہی جائیگی۔ **ونصبوا علیہم المجانیق کما نصب رسول اللہ علیہ السلام علی الطائف وحرقوہم لانہ علیہ السلام احرق البویرۃ۔** اور کفار پر منجنیق قائم کرین جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف پر قائم کی تھی اور اُنکو جلادین کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بویرہ کو جلادیا۔ ف۔ منجنیق ایک آلہ جنگ ہوتا ہی جس سے قلعون پر پتھر مارتے تھے اور اس زمانہ مین توپون کی وجہ سے بیکار و متروک ہی لیکن حدیث اس امر کی دلیل ہی

Marfat.com

کر تو ہین مارنا بھی جائز ہی اور بویرہ کے جلانے کی حدیث یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہود و بنی نضیر کے درختان خرما جلا دیے اور کاٹ ڈالے اور انھین کا نام بویرہ تھا۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ اور اس سے یہ نہین نکلا کہ خود کفار کا جلانا جائز ہی لیکن اُنکے فساد دور کرنے کے واسطے مثل قتل کے اُنکا جلانا بھی جائز ہی۔ قال وارسلوا علیہم الماء وقطعوا اشجارہم وافسدوا زروعہم لان فی جمیع ذلک الحاق الکبت والغیظ بہم وکسر شوکتہم وتفریق جمعہم فیکون مشروعا اور کافرون پر پانی رواں کر دین یعنے اگر موقع پاوین تو انکو غرق کر دین اور اُنکے درخت کاٹ ڈالین اور اُنکی کھیتیان خراب کر دین کیونکہ ان سب باتون مین کافرون پر خواری اور غم دلانا اور اُنکی شوکت توڑنا اور اُنکی جماعت متفرق کرنا حاصل ہی تو یہ ہر ایک فعل مشروع ہوگا ف۔ اور اگر غالب گمان سے اسلام کی فتح معلوم ہو تو بیجا درختون کا کاٹنا اور کھیتی برباد کرنا مکروہ ہی۔ مت۔ ولا باس برمیہم وان کان فیہم مسلم اسیر او تاجر لان فی الرمی دفع الضرر العام بالذب عن بیضۃ الاسلام وقتل الاسیر والتاجر ضرر خاص ولانہ قلما یخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتبارہ لانسد بابہ۔ اور کافرون پر پتھر برسانے مین کچھ مضائقہ نہین ہی اگرچہ اُنکے درمیان مسلمان قیدی یا تاجر ہو کیونکہ پتھرون سے مارنے مین مجمع اسلام سے ضرر عام دور ہوتا ہی اور مسلمان قیدی یا تاجر کا مر جانا ایک شخص کا ضرر ہی اور اس دلیل سے کہ کمتر ایسا ہوتا ہی کہ کوئی قلعہ کسی مسلمان سے خالی ہوتا ہی پس اگر مسلمان کا لحاظ کرکے ایسا کرنا ممنوع ہو تو جہاد کا دروازہ بند ہو جاوے ف۔ وعلی ہذا اگر کافرون کے قلعہ مین چند مسلمان خواہ قیدی یا تاجر کسی طرح ہون تو قلعہ کے اندر توپون سے گولے اُتارنا بھی جائز ہی لیکن نیت کافرون کے قتل کی ہو اگرچہ مسلمان مارے جاوین۔ وان تترسوا بصبیان المسلمین او بالاساری لم یکفوا عن رمیہم لما بینا ویقصدون بالرمی الکفار لانہ ان تعذر التمییز فعلا فلقد امکن قصدا والطاعۃ بحسب الطاقۃ وما اصابوا منہم لا دیۃ علیہم ولا کفارۃ لان الجہاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض بخلاف حالۃ المخمصۃ لانہ لا یمتنع مخافۃ الضمان لما فیہ من احیاء نفسہ اما الجہاد فمبنی علی اتلاف النفس فیمتنع حذر الضمان۔ اگر کافرون نے مسلمانون کے بچون یا مسلمان قیدیون کو اپنے آگے ڈھال بنایا تو بھی مجاہدین انکو تیر یا پتھر مارنے سے نہ رکین کیونکہ مسلمانون کا عام ضرر دور کرنے کے واسطے ان قیدیون یا بچون کا ضرر برداشت کیا جائیگا اور مجاہدین پتھرون یا تیرون کے مارنے مین کافرون کی نیت کرین کیونکہ اگر مارنے مین مسلمان وکافرون کا امتیاز نہین کر سکتے ہین تو نیت مین یہ امتیاز کرنا ممکن ہی اور فرمانبرداری اسی قدر واجب ہوتی ہی جہانتک بندہ کی وسعت مین ہو اور انکی مار سے جو صدمہ مسلمانون کے بچون یا قیدیون کو پہونچے انپر کوئی دیت واجب نہوگی اور کفارہ قتل بھی واجب نہوگا کیونکہ جہاد تو فرض ہی اور فرائض ادا کرنے کا لگاؤ تاوان سے نہین ہوتا بخلاف حالت مخمصہ کے کیونکہ مخمصہ مین تاوان کے خوف سے باز نہ رہیگا اسلیے کہ اسمین اپنی جان کا زندہ رکھنا ہوتا ہی اور رہا جہاد تو وہ کافرون کی جان تلف کرنے پر مبنی ہی پس تاوان کے خوف سے باز رہیگا ف۔ توضیح یہ ہی کہ اگر بھوک سے آدمی کی حالت مخمصہ کی ہو پہنچے یعنے اگر نہ کھاوے تو مر جانے کا خوف ہی اور اُسوقت کچھ میسر نہین ہی سوائے غیر کے کھانے کے تو اسپر واجب ہی کہ غیر کا کھانا بقدر ضرورت کھاوے مگر جو کچھ کھایا اسکا ضامن ہوگا تو باوجود فرض ہونے کے تاوان لازم آیا اسی طرح اس مقام پر بھی باوجودیکہ جہاد فرض ہی اگر مجاہدین کے تیر یا پتھر یا بندوق یا تلوار سے کوئی مسلمان قیدی یا مسلمانون کا بچہ جسکو کافرون نے اپنے آگے ڈھال بنایا تھا مارا گیا تو چاہیے کہ اُسوقت کافرون کو مغلوب کرنے کے واسطے مارنا جائز ہو و لیکن مسلمان مقتول کے عوض دیت یا کفارہ قتل لازم ہو مگر مصنف رحمہ اللہ نے دونون صورتون مین فرق بیان کیا کہ مخمصہ کی صورت مین اسوجہ سے تاوان برداشت کریگا کہ خود اسکی جان بچی ہی اور جہاد کی صورت مین تاوان نہین برداشت کریگا کیونکہ جہاد تو کافرون کو ہلاک کرنا ہی پس اگر کافرون کے ہلاک کرنے پر دیت یا کفارہ قتل لازم آوے تو وہ جہاد سے پرہیز کریگا پس جہاد مسدود ہو جائیگا حالانکہ ہر قلعہ کے اندر کوئی نہ کوئی

Marfat.com

مسلمان موجود ہوتا ہی تو کافر ہمیشہ اُسکو اپنے آگے کر لینگے تاکہ مجاہدین اپنے جہاد و حملہ سے باز رہیں اور اسمیں اسلام کے واسطے ضرر عام ہی حالانکہ قطعاً ضرر عام کو شرع نے جائز نہیں رکھا اور یہ اسی جہت سے لازم آیا تھا کہ مجاہدین پر دیت لازم ہو تو ثابت ہوا کہ دیت لازم نہیں ہوتی ہی۔م۔ اور واضح ہو کہ دار الکفر میں قرآن مجید یا عورتوں کا لیجانا اس خوف سے منع ہی کہ وہ کافروں کے قبضہ میں آجاویں اور ہتک حرمت ہو۔ قال ولا باس باخراج النساء والمصاحف مع المسلمین اذا کان عسکرا عظیما یومن علیہ لان الغالب ہو السلامۃ والغالب کالمتحقق ویکرہ اخراج ذلک فی سریۃ لا یومن علیہا لان فیہ تعریضہن علی الضیاع والفضیحۃ وتعریض المصاحف علی الاستخفاف فانہم یستخفون بہا مغائظۃ للمسلمین وہو التاویل الصحیح لقولہ علیہ السلام لا تسافروا بالقرآن فی ارض العدو ولو دخل مسلم الیہم بامان لا باس بان یحمل معہ المصحف اذا کانوا قوما یوفون بالعہد لان الظاہر عدم التعرض والعجائز یخرجن فی العسکر العظیم لاقامۃ عمل یلیق بہن کالطبخ والسقی والمداواۃ فاما الشواب فمقامہن فی البیوت ادفع للفتنۃ ولا یباشرن القتال لانہ یستدل بہ علی ضعف المسلمین الا عند الضرورۃ ولا یستحب اخراجہن للمباضعۃ والخدمۃ فان کانوا لا بد مخرجین فبالاماء دون الحرائر۔ اگر مجاہدین کا لشکر عظیم ہو جسپر خوف نہ کیا جائے تو عورتوں اور مصاحف مجید کے ساتھ لیجانے میں مضائقہ نہیں ہی کیونکہ غالب حالت سلامتی کی ہی اور غالب کا حکم مثل متحقق کے ہی اور اگر لشکر صغیر ہو جسکو سریہ کہتے ہیں تو عورتوں اور مصاحف کا لیجانا مکروہ ہی جبکہ لشکر پر خوف ہی اور اسکی وجہ یہ ہی کہ عورتوں کو لیجانے میں اُنکے ضائع اور فضیحت کرنے کا سامنا کرنا ہی اور مصاحف کو لیجانے میں اُنکی حقارت ہی کیونکہ کفار جب اُنپر قابو پاوینگے تو مسلمانوں کو جلانے کے لیے اُنکی حقارت کرینگے اور حدیث میں جو وارد ہوا کہ دشمنوں کے ملک میں قرآن کے ساتھ سفر مت کرو۔ کما رواہ البخاری ومسلم۔ تو اسکی تاویل صحیح یہی ہی کہ اُنکی حقارت کا خوف ہی اور اگر کوئی مسلمان امان لیکر کافروں کے یہاں گیا تو اُسکو اپنے ساتھ مصحف مجید لیجانے میں مضائقہ نہیں ہی بشرطیکہ یہ کفار ایسی قوم ہوں کہ اپنا عہد پورا کرتے ہیں کیونکہ ظاہر ہی وہ تعرض نہیں کرینگے اور بوڑھی عورتیں لشکر عظیم کے ساتھ جاویں تاکہ کھانا پکانا اور پانی پلانا و مریضوں و زخمیوں کا علاج کرنا اور اسکے مانند کام کریں۔ کما فی حدیث انس رواہ ابوداؤد۔ اور رہیں جوان عورتیں تو اُنکا اپنے گھروں میں ٹھہرنا لازم ہی کہ اسمیں فتنہ زیادہ تر دور ہوگا اور عورتیں قتال نکریں کیونکہ اس سے مسلمانوں کا ضعف ظاہر ہوگا اور ہاں اگر ضرورت ہو تو مضائقہ نہیں ہی اور اگر مجاہدین اپنی بیبیوں کو بغرض جماع و خدمت کے ساتھ لیجائیں تو یہ بھی بہتر نہیں ہی اور اگر خواہ مخواہ لیجانا ہی ضرور ہو تو باندیوں کو لیجائیں نہ آزادوں کو۔ ف ــــ اور اصح یہ ہی کہ بوڑھی عورتوں کا بھی لیجانا جائز نہیں ہی۔ الذخیرہ۔ اور مصحف مجید کے مانند ہر ایسی کتاب کا لیجانا ممنوع ہی جسکی تعظیم واجب ہو جیسے کتب حدیث و فقہ۔ ت۔ اور اگر امام نے کسی شہر کو فتح کیا اور اسمیں کوئی مسلمان یا ذمی ہی جو خاص طور پر نہیں پہچانا گیا ہی تو اُنمیں سے کسی کا قتل کرنا جائز نہیں ہی اور اگر ان لوگوں میں سے کوئی شخص باہر نکل گیا تو باقیوں کا قتل جائز ہی۔ مع۔ ولا تقاتل المرأۃ الا باذن زوجہا ولا العبد الا باذن سیدہ لما بینا الا ان یہجم العدو علی بلد للضرورۃ۔ اور کوئی عورت قتال نکرے مگر اپنے شوہر کی اجازت سے اور کوئی غلام قتال نکرے مگر اپنے مولی کی اجازت سے کیونکہ بغیر ضرورت کے شوہر و مولی کا حق مقدم ہے لیکن اگر کسی شہر پر دشمن ہجوم کریں تب بوجہ ضرورت کے بلا اجازت جائز ہی۔ ف ــــ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ سفر میں بہتر ساتھی چار عدد ہیں اور چھوٹے لشکروں میں بہتر لشکر چار سو ہیں اور بڑا لشکر چار ہزار بہتر ہے اور جب بارہ ہزار ہوں تو کمی کی وجہ سے مغلوب نہونگے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور کمتر سریہ تین عدد ہیں اور ابو حنیفہ سے روایت ہی کہ کم عدد میں

وینبغی للمسلمین ان لا یغدروا ولا یغلوا ولا یمثلوا لقولہ علیہ السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والغلول السرقۃ من المغنم والغدر الخیانۃ ونقض العہد والمثلۃ المرویۃ فی قصۃ العرنیین منسوخۃ بالنہی المتاخر کذا المنقول۔ اور مسلمانوں کو چاہیے کہ غدر نہ کریں اور غلول نہ کریں اور مثلہ نہ کریں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غلول نہ کیجیو اور غدر نہ کیجیو اور مثلہ نہ کیجیو۔ کما فی حدیث مسلم وغیرہ۔ اور مال غنیمت سے چوری کرنا غلول ہے اور عہد توڑنا اور خیانت کرنا غدر ہے اور مقتول کی ناک کان وغیرہ کاٹ کر شکل بگاڑنا مثلہ ہے اور عرنیہ والوں کے حال میں جو مثلہ مروی ہے وہ اسکے پیچھے ممانعت سے منسوخ ہے یہی منقول ہوا ہے ف۔ عرنیہ والوں کا قصہ ہم سابق میں نقل کر چکے ہیں کہ عرینہ کے چند لوگ آکر مسلمان ہوئے اور مدینہ میں بیمار ہو گئے تو آپ نے انکو زکوۃ کے اونٹوں میں بھیجا کہ انکا دودھ اور پیشاب پئیں پھر جب اچھے ہو گئے تو چرواہوں کو قتل کر کے گلہ ہانک لے گئے مگر گرفتار کر کے لائے گئے پس آپ نے انکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا اور انکی آنکھوں میں سلائی پھیرنے کا حکم دیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ اور حضرت انس نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکے بعد کوئی خطبہ نہیں پڑھا مگر ضرور اسمیں مثلہ سے منع کیا۔ رواہ البیہقی۔ اور صحیح کی بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ عرنیہ والوں نے چرواہوں کی آنکھیں جول کے کانٹوں سے پھوڑی تھیں تو انکے قصاص میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بطریق مقاصہ کے عرنیہ والوں کی آنکھیں پھوڑیں اور ابن سعد نے بھی یہی روایت کی ہے اور ابن ابی شیبہ نے عمران ابن حصین سے روایت کی کہ بعد اسکے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہر ایک خطبہ میں ہمکو صدقہ پر آمادگی دلاتے اور مثلہ سے منع فرماتے تھے اور بیہقی نے معرفت میں کہا کہ عرنیہ والوں کا واقعہ یا تو منسوخ ہے جیسا کہ قتادہ و ابن سیرین سے مروی ہے اور یہی شافعی کا قول ہے یا عرنیہ والوں کو مثلہ کرنا چرواہوں کا عوض تھا میں کہتا ہوں کہ وجہ یہی ہے کہ مثلہ بیشک سے ممنوع ہے اور عرنیہ والوں سے قصاص لیا گیا تھا۔ ولا یقتلوا امرأۃ ولا صبیا ولا شیخا فانیا ولا مقعدا ولا اعمی لان المبیح للقتل عندنا ہو الحراب ولا یتحقق منہم ولہذا لا یقتل یابس الشق والمقطوع الیمنی والمقطوع یدہ ورجلہ من خلاف والشافعی یخالفنا فی الشیخ والمقعد والاعمی لان المبیح عندہ الکفر والحجۃ علیہ ما بینا وقد صح ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل الصبیان والذراری وحین رای رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأۃ مقتولۃ قال ہاہ ما کانت ہذہ تقاتل فلم قتلت۔ اور مسلمانوں پر واجب ہے کسی عورت کو یا طفل کو یا شیخ فانی کو یا لنگڑے یا اندھے کو قتل نہ کریں کیونکہ لڑائی ہمارے نزدیک قتل کو مباح کرنے والی ہے اور ان لوگوں سے لڑائی متحقق نہیں ہو سکتی اسی واسطے جسکا ایک جانب کا دھڑ خشک ہو یا دایاں ہاتھ کٹا ہو یا ایک طرف کا ہاتھ اور دوسری طرف کا پاؤں کٹا ہو وہ بھی قتل نہیں کیا جائیگا اور شافعی رحمہ اللہ شیخ فانی و لنگڑے و اندھے میں اس وجہ سے خلاف کرتے ہیں کہ انکے نزدیک قتل مباح کرنے والا کفر ہے اور حجت انپر وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے اور حدیث میں ثابت ہوا کہ آپ نے بچوں اور عورتوں کے قتل سے منع کیا اور ایکدفعہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو مقتول دیکھکر فرمایا کہ ہا یہ عورت تو نہیں لڑتی تھی پھر کیوں قتل کی گئی ف۔ اور شافعی کے دوسرے قول میں شیخ فانی اور اندھے و لنگڑے اور ہاتھ پاؤں کٹے نہیں قتل کیے جائینگے اور یہی مالک و احمد کا قول ہے۔ کما فی الوجیز۔ اور عورتوں اور بچوں کے قتل سے ممانعت کی حدیث صحیح بخاری ومسلم میں ہے اور عورت کے قتل کی حدیث عبدالرزاق و ابو داؤد ونسائی نے روایت کی ہے اور صحیحین میں ہے کہ آپ نے بعض جہاد میں ایک عورت کو مقتول دیکھکر عورتوں اور بچوں کے قتل سے انکار فرمایا اور یہی حدیث طبرانی و ابن حبان و احمد و ابن ماجہ میں مذکور ہیں بالجملہ عورتوں اور بچوں کے قتل ممنوع ہونے پر اجماع ہے اور واضح ہو کہ مراد اس سے یہ ہے کہ قصد و امتیاز کر کے عورت و بچہ کو قتل نہ کرے اور جس صورت میں امتیاز ممکن نہیں ہے جیسے قلعہ پر دھاوا کرنے میں یا مشرکوں پر چھاپہ مارنے میں تو کچھ مواخذہ نہیں ہے کہ

Marfat.com

بچے یا عورتین قتل ہو جائین چنانچہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث صعب ابن جثامہ مین مذکور ہو پھر شیخ فانی سے مراد وہ بوڑھا مرد ہی جو قتال نہین کر سکتا اور صفین بھڑ جانے کے وقت چلاکر دلیری نہین دلاتا اور نہ حیلہ و تدبیر کر سکتا ہی اور نہ فنون جنگ مین صاحب رائے ہی ورنہ قتل کیا جائیگا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درید ابن صمہ کو جو ایک سو بیس برس کا تھا قتل کر دیا کیونکہ وہ فنون جنگ مین ہوشیار و صاحب رائے تھا و اجلا ان لوگون کا قتل اُسی وقت تک نہین جائز ہی کہ انسے ضرر نہو ورنہ استثنا فرمایا۔ قال الا ان یکون احد ہولاء ممن لہ رای فی الحراب او تکون المرأۃ ملکۃ لتعدے ضررہا الی العباد وکذا یقتل من قاتل من ہولاء دفعا لشرہ ولان القتال مبیح حقیقۃ ولا یقتلوا مجنونا لانہ غیر مخاطب الا ان یقاتل فیقتل دفعا لشرہ غیر ان الصبی والمجنون یقتلان ما داما یقاتلان وغیرہما لا باس بقتلہ بعد الاسر لانہ من اہل العقاب لتوجہ الخطاب نحوہ وان کان یجن ویفیق فہو فی حال افاقتہ کالصحیح یعنی اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص لڑائی مین رائے و تدبیر رکھتا ہو یا عورت ملکہ ہو تو اُسکو قتل کرنا جائز ہی کیونکہ اُسکا ضرر بندون پر پہونچتا ہی اور اسی طرح اگر ان لوگون مین سے کوئی شخص قتال کرے تو وہ بھی قتل کیا جائیگا تاکہ اُسکا ضرر دور ہو اور اسلیے کہ قتال در حقیقت اُسکا قتل مباح کرتا ہی (اسی طرح جو راہب اپنی صومعہ یا گرجا گھر مین ہو اور لوگون سے ملتا نہو اُسکا قتل بھی نہین جائز ہی) اور مسلمانون کو چاہیے کہ مجنون کو قتل نکرین کیونکہ اُسکو شریعت کا خطاب نہین ہی لیکن اگر وہ لڑائی کرے تو قتل کر دیا جائیگا تاکہ ضرر دور ہو لیکن ائمہ اربعہ کے نزدیک طفل و مجنون کا قتل کرنا اُسی وقت تک جائز ہی کہ جبتک یہ دونون لڑتے رہین لیکن بعد قید کر لینے کے اُنکو قتل نہین جائز ہی اور باقیون کے قتل مین بعد قید کے مضائقہ نہین ہی کیونکہ یہ لوگ اہل عقاب سے ہین کیونکہ عقل و بلوغ کی وجہ سے انپر حکم الٰہی متوجہ ہو چکا ہی اور اگر وہ کبھی مجنون اور کبھی اچھا ہو جاتا ہو تو وہ افاقت کی حالت مین مثل تندرست کے ہی۔ ویکرہ ان یبتدئ اباہ من المشرکین فیقتلہ لقولہ تعالی وصاحبہما فی الدنیا معروفا ولانہ یجب علیہ احیاؤہ بالانفاق فینا قضہ الاطلاق فی افنائہ۔ اور مشرکون مین سے اپنے باپ کو پیش قدمی کرکے قتل کرنا مکروہ ہی کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا وصاحبہما فی الدنیا معروفا یعنی دنیا مین والدین کے ساتھ اچھی طور پر زندگی بسر کر (یعنی اگر باپ مشرکون کے ساتھ ہو کر مسلمانون سے قتال کرنے آیا اور بیٹا مجاہدین مین ہی تو یہان بھلائی یہی ہی کہ اپنی طرف سے پیش قدمی کرکے باپ کو قتل نکرے) اور اس دلیل سے کہ بیٹے پر واجب ہوتا ہی کہ نفقہ دیکر باپ کو زندہ رکھے تو اُسکو مار ڈالنے کی مطلقاً اجازت ہونا اسکے منافی ہوگا۔ فان ادرکہ امتنع علیہ حتی یقتلہ غیرہ لان المقصود یحصل بغیرہ من غیر اقتحامہ المأثم وان قصد الاب قتلہ بحیث لا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ لا باس بہ لان مقصودہ الدفع الا تری انہ لو شہر الاب المسلم سیفہ علی ابنہ ولا یمکنہ دفعہ الا بقتلہ یقتلہ لما بینا فہذا اولی۔ پھر اگر باپ نے بیٹے کو پایا یعنی لڑائی مین دونون کا مقابلہ ہو گیا (مت۔ یا یہ معنی کہ بیٹے نے باپ کو پایا) تو اُسکو روک رکھے یہانتک کہ دوسرا شخص اُسکو قتل کر دے (یعنے باپ چاہتا ہی کہ اُسکو قتل کر ڈالے ولیکن بیٹے کو یہ قدرت ہی کہ اپنے آپ کو بچاکر باپ کو قتل کر دے تو بیٹے کو چاہیے کہ سوائے قتل کے دوسرے طور پر اُسکو لڑائی مین مشغول رکھے مثلاً اُسکے گھوڑے کی کونچے کاٹ دے یا گھوڑے سے گرا دے یا کسی جگہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ کوئی دوسرا مسلمان آکر اُسکو قتل کر دے اور یہی حکم ماں و دادا و دادی وغیرہ محارم کا ہی۔ مت) کیونکہ جو مقصود ہی وہ بغیر اسکے ارتکاب کے غیر کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہی اور اگر کافر باپ نے اسکو قتل کرنا چاہا حالانکہ یہ کسی طرح دفع نہین کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو ایسی صورت مین قتل کرنا کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ فرزند مسلم کا قصد یہ ہی کہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرے کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ اگر مسلمان باپ نے اپنے بیٹے پر تلوار کھینچی اور بیٹا کسی طرح دفع نہین کر سکتا سوائے اسکے کہ باپ کو قتل کر دے تو اُسکو قتل کرنا روا ہی اسی جہت سے کہ

وہ اپنی ذات سے ضرر دور کرنا چاہتا ہے تو بیان کافر باپ کو قتل کرنا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا ف۔ اور بیٹے کو یہ روا نہیں
ہے کہ باپ کو چھوڑ کر بھاگ جاوے کیونکہ ایسا کرنے میں بیٹا مسلمانوں کا دشمن ٹھہرایا جائیگا اور یہ بھی نہیں جائز ہے کہ وہ کافر باپ
کو بھاگ جانے دے بلکہ اُسکو مجبور کرکے روکے یہانتک کہ دوسرا اُسکو قتل کرے اور اگر اسلحہ رکھنے میں خود قتل ہوتا ہو تو
باپ کو قتل کردے کیونکہ اُسپر اپنی جان کی حفاظت فرض ہے اور اسکی نظیر یہ ہے کہ اگر باپ و بیٹا دونوں سفر میں ہوں اور دونوں
پیاس سے مرنے لگے اور بیٹے کے پاس صرف اسقدر پانی ہے کہ ایک کی جان بچ سکتی ہے تو بیٹے پر فرض ہوگا کہ اپنی جان بچاوے
ورنہ اپنے آپ کو ہلاک کرنے والا ہوگا اور اگر کسی نے اپنے کافر باپ کو سُنا کہ وہ اللہ تعالے یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کو بدی کے ساتھ ذکر کرتا ہے تو بیٹے کو روا ہے کہ اُسکو قتل کردے کیونکہ ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی زبان سے سُنا
کہ وہ حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کو گالی دیتا ہے پس ضبط نہوا اور اُسکو قتل کردیا پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ پر کچھ انکار نہیں فرمایا اور واضح ہو کہ اگر باپ مسلمان ہو اور بیٹا مشرکوں کی طرف ہو تو باپ کے واسطے
مکروہ نہیں ہے کہ کافر بیٹے کو قتل کردے اور اسی طرح چچا و ماموں و دیگر ذوی الارحام اگر کافر ہوں اور کافروں کی طرف سے لڑنے
آویں تو انکا قتل کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر یہ لوگ مسلمان ہوں ولیکن خلیفۂ اسلام سے باغی ہوں تو مکروہ ہے کہ مثل باپ کے
پیش قدمی کرکے انکو قتل کردے اور اگر باپ محصن نے زنا کیا اور بیٹا بھی ایک گواہ ہے حتی کہ رجم کا حکم ہوا اور لوگ پہلے
رجم کرتے ہیں تو چاہیے کہ قتل کا قصد نہ کرے بلکہ کنکری پھینک دے بعد۔

باب الموادعة ومن يجوز امانه

باب معاہدت میں اور جسکی امان جائز ہے اُسکے بیان میں ہے۔ واذا رأى الامام ان يصالح اهل الحرب او فريقا منهم وكان
فی ذلک مصلحة للمسلمین فلا باس به لقوله تعالی وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی الله ووادع رسول الله علیه السلام
اهل مکة عام الحدیبیة علی ان یضع الحرب بینه وبینهم عشر سنین ولان الموادعة جهاد معنی اذا کان خیرا للمسلمین لان المقصود
هو دفع الشر حاصل به ولا یقتصر الحکم علی المدة المرویة لتعدی المعنی الی ما زاد علیها بخلاف ما اذا لم یکن خیرا لانه ترک الجهاد
صورة ومعنی۔ اگر امام نے مسلمانوں کے واسطے بہتر دیکھا کہ اہل حرب سے یا انمیں کے کسی فریق سے معاہدہ کریں حالانکہ ایسا کرنے میں
مسلمانوں کے حق میں بہتری ہو تو صلح کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا وان جنحوا للسلم فاجنح لها وتوکل علی اللہ یعنے
اگر کافر لوگ مصالحت کے واسطے جھکیں تو تو بھی مصالحت کے واسطے جھک اور اللہ تعالے پر توکل کر اور آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں اہل مکہ کے ساتھ دس برس تک اس شرط پر معاہدہ کیا کہ آپ کے اور کافروں کے درمیان
لڑائی موقوف رہے۔ رواہ ابوداؤد واحمد وغیرہ۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ معاہدہ بھی از راہ معنی جہاد ہے جبکہ مسلمانوں
کے واسطے بہتر ہو کیونکہ شر دفع کرنا جو اصلی مقصود جہاد ہے وہ اس سے حاصل ہے اور واضح ہو کہ دس برس کی مدت جو حدیث میں آئی
گئی ہے تو صلح جائز ہونا اسی مدت پر مقصور نہیں ہے کیونکہ جس معنی کی وجہ سے جائز ہے وہ اس سے زیادہ مدت تک بھی متعدی
ہے یعنے اگر زیادہ مدت تک مصلحت ہو تو بھی جائز ہوگا بخلاف اُس صورت کے کہ جب معاہدہ میں مسلمانوں کے حق میں
مصلحت نہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ اس سے جہاد کا چھوڑنا از راہ ظاہر و باطن دونوں طرح لازم آتا ہے ف۔ با مصلحت کی
صورت میں بالاتفاق سب فقہا کے نزدیک جائز ہے اور غیر مصلحت میں بالاجماع نہیں جائز ہے اور بیہقی نے کہا کہ اہل مکہ کی صلح
دو برس تک چند راویوں نے روایت کی انکی مراد یہ ہے کہ یہ صلح صرف دو برس تک باقی رہی تھی ورنہ قرار داد صلح دس برس
کے واسطے تھی الخ اور بیہقی کا یہ کلام خوب ہے اور وجہ یہ ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت میں بنو خزاعہ داخل تھے اور قریش نے

Marfat.com

بنو بکر کی مدد کر کے خزاعہ پر حملہ کیا پس قریش نے جب یہ عہد توڑا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے چڑھائی کر کے مکہ فتح کر لیا
اور یہ دو برس کے بعد ہوا۔ مف۔ وان صالحهم مدة ثم رأى نقض الصلح انفع نبذ اليهم الامام وقاتلهم لانه
عليه السلام نبذ الموادعة التي كانت بينه وبين اهل مكة ولان المصلحة لما تبدلت كان النبذ جهادا وايفاء
العهد ترك الجهاد صورة ومعنى فلا بد من النبذ تحرزا عن الغدر وقد قال عليه السلام في العهود وفاء لا غدر
ولا بد من اعتبار مدة يبلغ فيها خبر النبذ الى جميعهم ويكتفى في ذلك بمضي مدة يتمكن ملكهم بعد علمه بالنبذ من انفاذ الخبر
الى اطراف مملكته لان بذلك ينتفي الغدر۔ اور اگر امام نے کافرون سے ایک مدت کے واسطے صلح کی پھر اسنے صلح
توڑ دینا مصلحت دیکھا تو امام عہد توڑنے کی خبر کافرون کو بھیجدے اور اُنسے قتال کرے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے وہ عہد جو آپ کے اور اہل مکہ کے درمیان تھا قریش پر پھینکدیا یعنی توڑ کر قریش کو آگاہ کر دیا (یعنے جب ڈیڑھ برس
کے بعد قریش نے بنو بکر کے ساتھ ہو کر بدعہدی سے خزاعہ پر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف تھے حملہ کر کے قتل کیا تو
آپ نے قریش پر اُنکا عہد پھینک مارا اور لڑائی کا سامان کر کے مکہ پر چڑھائی کی۔ کما رواہ البیہقی وغیرہ) اور اس دلیل سے
کہ جب مسلمانون کی مصلحت بدل گئی تو عہد پھینک دینا جہاد ہے اور عہد کو پورا کرنا ظاہر و باطن ترک جہاد ہے (حالانکہ ظاہر و باطن
دونون طرح ترک جہاد جائز نہین) تو عہد پھینکدینا ضرور ہوا اور پھینکدینے کے یہ معنی کہ کافرون کو آگاہ کرے کہ ہمنے تمھارا عہد توڑ دیا
تاکہ غدر سے پرہیز ہو حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدون کے حق مین فرمایا کہ عہد وفا ہے اور غدر نہین ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ
اور اسکے واسطے ایک ایسی مدت معتبر ہونا ضرور ہے جسمین معاہدہ رد کرنے کی خبر کافرون کے سب مین پہنچ جاوے اور اسکے واسطے
حقیقۃً آگاہی ضرور نہین ہے بلکہ اتنی مدت گذرنا کافی ہے کہ کافرون کا بادشاہ معاہدہ رد ہونے سے آگاہ ہو کر اپنے اطراف مملکت مین
خبر پہونچا سکے کیونکہ ایسا کرنے سے بدعہدی نہوگی ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب کافرون کے بادشاہ کو آگاہ کیا کہ ہمنے عہد توڑ دیا تو
اسکے بعد فوراً حملہ نکرے کیونکہ وہ لوگ عہد کے دھوکے پر لڑائی سے غافل ہین تو فوراً حملہ کرنا بدعہدی ہوگا بلکہ اتنی مدت تک
مہلت دے کہ سب کفار آگاہ ہو جائین لیکن سب کے آگاہ ہونے کا ہمکو علم نہین ہو سکتا تو اتنی مدت گذر جانا کافی ہے کہ جسمین کافرون
کا بادشاہ اپنے اطراف مملکت مین خبر بھیجکر سبکو آگاہ کر سکتا ہے چنانچہ امیر معاویہ نے کفار روم کے ساتھ معاہدہ کیا پھر لشکرون کو لیکر
کافرون کی طرف روانہ ہوئے پھر اُنکو عہد گذرنے کی اطلاع دیکر چاہا کہ اُنپر حملہ کرین کہ ناگاہ ایک شخص گھوڑے پر سوار یہ کہتا ہوا کہ
اللہ اکبر اللہ اکبر وفاء لا غدر پیچھے سے آتا ہے پھر دیکھا گیا تو وہ عمرو ابن عبسہ صحابی ہین معاویہ نے اُنسے دریافت کیا تو فرمایا کہ
مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہے کہ جس شخص سے کسی قوم کے درمیان عہد ہو تو وہ اس مدت کے اندر کوئی گرہ
مضبوط نکرے اور نہ کھولے یہانتک کہ مدت گذر جاوے یا عہد توڑنے کی اطلاع اُنکو بھی یکسان دیدے پس یہ سُنکر معاویہ اپنا
لشکر لیکر لوٹ آئے۔ رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور معنی یہ ہین کہ مدت کے درمیان حملہ کا
سامان مہیا نکرے مگر اس طور سے کہ اُنکو بھی اطلاع دیدے تاکہ وہ لوگ بھی سامان کر سکین۔ وان بدؤا بخيانة قاتلهم
ولم ينبذ اليهم اذا كان ذلك باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم فقطعوا
الطريق ولا منعة لهم حيث لا يكون هذا نقضا للعهد ولو كانت لهم منعة وقاتلوا المسلمين علانية يكون نقضا للعهد في حقهم
دون غيرهم لانهم بغير اذن ملكهم ففعلهم لا يلزم غيرهم حتى لو كان باذن ملكهم صاروا ناقضين للعهد لانه باتفاقهم معنى۔ اور
اگر کافرون نے خود بدعہدی کی ابتدا کی تو امام اُنسے قتال کرے اور عہد توڑنے کی خبر اُنکو نہین بھیجیگا بشرطیکہ اُنھون نے متفق ہو کر بدعہدی
کی ہو (یا کافرون کے کسی گروہ قوی نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے خیانت کی ہو۔ ۔) کیونکہ جب ان لوگون نے خود عہد توڑا تو
اب اُسکے توڑنے کی حاجت نہین رہی بخلاف اسکے اگر کافرون کی ایک جماعت نے جنکو قوت و شوکت حاصل نہین ہے دار الاسلام

مین گھسکر رہزنی کی تو یہ عہد توڑنا نہین ہی اور اگر ان رہزنون کو قوت منعت حاصل ہو اور اُنھون نے علانیہ مسلمانون سے قتال
کیا ہو تو یہ انھین رہزنون کے حق مین عہد شکنی ہوگا باقی کافرون کے حق مین نہوگی کیونکہ انکا یہ فعل بدون اپنے بادشاہ کے
ہو اسلئے انکا فعل دوسرون پر لازم نہوگا حتی کہ اگر اپنے بادشاہ کی اجازت سے یہ فعل کیا ہو تو سب کفار عہد توڑنے والے ہوجائینگے
کیونکہ درمعنی وہ سب اسپر متفق ہوے ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر بعضے کافرون نے عہد کے خلاف مسلمانون سے قتال کیا پس
اگر چند آدمی ہین جنکو مقابلہ کی طاقت نہین ہی تو یہ چور ہونگے اور عہد نہین ٹوٹیگا اور اگر اُنکو مقابلہ کی طاقت ہی تو دیکھا جائیگا
کہ اگر اُنھون نے اپنے بادشاہ کی اجازت سے ایسا کیا تو سب کی طرف سے بدعہدی ہی اور اگر بدون اجازت بادشاہ کے
ایسا کیا تو صرف اسی جماعت کا عہد ٹوٹا حتی کہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو گرفتار کرکے چاہے غلام بنا دے یا قتل کر دے اور
باقی کافرون کا عہد قائم رہیگا۔ واذا رای الامام موادعۃ اہل الحرب وان یاخذ علی ذلک مالا فلا باس بہ لانہ
لما جازت الموادعۃ بغیر المال فکذا بالمال لکن ہذا اذا کان بالمسلمین حاجۃ اما اذا لم یکن لا یجوز لما بینا من
قبل والماخوذ من المال مصارف الجزیۃ ہذا اذا لم ینزلوا بساحتہم بل ارسلوا رسولا لانہ فی معنی الجزیۃ اما اذا
احاط الجیش بہم ثم اخذوا المال فہو غنیمۃ یخمسہا ویقسم الباقی بینہم لانہ ماخوذ بالقہر معنی۔ اور اگر امام کی رائے
مین آیا کہ کافرون سے صلح کرکے صلح کے عوض مال لے تو کچھ مضائقہ نہین ہی کیونکہ جب بغیر مال کے صلح جائز ہی تو مال لیکر
بدرجہ اولی جائز ہی لیکن یہ اُسوقت ہی کہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہو اور اگر نہو تو نہین جائز ہی کیونکہ مقصود تو یہ ہی کہ اللہ کا
کلمہ بلند کرنے کے واسطے جہاد کرے اور بغیر ضرورت کے مال لیکر جہاد چھوڑنا نہین جائز ہی ہان بضرورت جائز ہی کیونکہ معنی
مین جہاد ہی پھر جو مال لیا گیا وہ اُسی طور پر صرف کیا جائیگا جو جزیہ کا مصرف ہی اور یہ جزیہ کا حکم ہونا اُسوقت ہی کہ مسلمانون کا
لشکر اُنکے ڈانڈے پر نہ اُترا ہو بلکہ اُنھون نے ایلچی بھیجکر صلح کی ہو کیونکہ یہ جزیہ کے معنی مین ہی اور اگر مسلمانون کے لشکر نے اُنکو
گھیرا پھر اُنسے مال لیکر اُنسے صلح کی تو یہ مال غنیمت ہی کہ اُسکے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ لیکر باقی چار حصہ سب مجاہدین مین تقسیم
کیے جائین کیونکہ یہ مال فی المعنی بطور مقہور کرنے کے لیا گیا ہی ف۔ یعنی کافرون نے مجبور و مغلوب ہو کر مال دیکر صلح کی اور
چونکہ مسلمانون کو مال کی ضرورت ہی لہذا امام نے یہ صلح منظور کی تو یہ بھی مال غنیمت ہوا جیسے ظاہری قتال کے بعد مغلوب کرکے
مال غنیمت آتا ہی۔ واما المرتدون فیوادعہم الامام حتی ینظر فی امرہم لان الاسلام مرجو منہم فجاز تاخیر قتالہم طمعا
فی اسلامہم ولا یاخذ علیہ مالا لانہ لا یجوز اخذ الجزیۃ منہم لما نبین۔ اور جو لوگ اسلام سے مرتد ہوگئے (اور کسی صوبہ
پر غالب ہوکر خود مختار ہوے حتی کہ وہ صوبہ دار الحرب ہوگیا اور اُنھون نے امام سے صلح کی درخواست کی اور امام کی رائے
مین یہی مصلحت معلوم ہوا۔ م ع۔) تو امام اُنسے صلح کرلے یہانتک کہ اُنکے معاملہ مین غور کرے کیونکہ امید ہی کہ وہ لوگ مسلمان
ہوجائین تو اس امید پر اُنسے لڑائی مین تاخیر کرنا جائز ہی اور صلح پر اُن لوگون سے مال نہ لیا جائیگا کیونکہ مرتدون سے جزیہ
لینا جائز نہین ہی چنانچہ باب الجزیہ مین ہم بیان کرینگے۔ ولو اخذہ لم یردہ لانہ مال غیر معصوم ولو حاصر العدو المسلمین
وطلبوا الموادعۃ علی مال یدفعہ المسلمون الیہم لا یفعل الامام لما فیہ من اعطاء الدنیۃ والحاق المذلۃ باہل الاسلام
الا اذا خاف الہلاک لان دفع الہلاک واجب بای طریق یمکن۔ اور اگر مرتدون سے مال لے لیا تو اُنکو واپس نکریگا
کیونکہ یہ مال محترم نہین ہی اور اگر کافرون نے مسلمانون کو محاصرہ کیا اور اُنھون نے چاہا کہ مسلمان اُنکو مال دیکر صلح کرین تو
امام اُسکو منظور نہین کریگا کیونکہ ایسا کرنے مین دیت دینا اور اہل اسلام پر ذلت لانا ہوگا لیکن اگر ہلاکت کا خوف ہو تو جائز ہی
کیونکہ جس طرح ممکن ہو ہلاکت دور کرنا واجب ہی ف۔ یعنی خواہ مال دینے سے یا قتال کرنے سے جس طرح ہلاکت دور ہوسکے دور
کرنا چاہیے۔ ولا ینبغی ان یبیع السلاح من اہل الحرب ولا یجہزہ الیہم لان النبی علیہ السلام نہی عن بیع السلاح من

Marfat.com

اہل الحرب ولا یجہز الیہم ولان فیہ تقویتہم علی قتال المسلمین فیمنع من ذلک وکذا الکراع لما بینا وکذا الحدید لانہ اصل السلاح وکذا بعد الموادعۃ لانہ علی شرف النقض او الانقضاء فکانوا حربا علینا وہذا ہو القیاس فی الطعام والثوب الا انا عرفناہ بالنص فانہ علیہ السلام امر ثمامۃ ان یمیر اہل مکۃ وہم حرب علیہ۔ حربی کافرون کے ہاتھ ہتھیار بیچنا نہیں چاہیے اور تاجر لوگ بھی ہتھیاروں کے کے اُنکی طرف نہ لیجاویں کیونکہ آنحضرت صلعم نے حربی کافرون کے ہاتھ ہتھیار بیچنے اور اُنکی طرف لیجانے سے منع فرمایا۔ رواہ البزار وعلقہ البخاری۔ اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنے مین حربیون کو مسلمانون سے لڑنے پر تقویت دینا ہوگا پس اس سے منع کیا جائیگا اور اسی دلیل سے اُنکے ہاتھ گھوڑے بیچنے کا بھی یہی حکم ہے اور یہی لوہے کا حکم ہے کیونکہ ہتھیارون کا مادہ یہی ہے اور اسی طرح صلح کے بعد بھی ان چیزون کو حربیون کے ہاتھ بیچنا یا وہان لیجانا ممنوع ہے کیونکہ صلح تو اس قابل ہے کہ ٹوٹ جاوے یا اُسکی مدت گذر جائیگی تو اسکافر ہم لوگون پر ہوگا اور اناج و کپڑے کے بارے مین قیاساً یہی حکم ہوتا لیکن ہمنے نص سے اُسکا جواز معلوم کیا کیونکہ آنحضرتؐ نے ثمامہ بن اثال کو اجازت دی کہ اہل مکہ کو کھانے کا اناج بھیجے حالانکہ اہل مکہ آپ سے لڑائی کرتے تھے ف۔ اور اُسکا قصہ یہ ہے کہ آپ نے ثمامہ کو قید کر کے مسجد کے ستون مین باندھا اور تین دن کے بعد کھولدیا پس ثمامہ چلا گیا اور تھوڑی دیر کے بعد نہا کر واپس آیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر اسلام لایا پھر وہ اپنی قوم مین گیا تو قریش نے اُس سے کہلا بھیجا کہ تو دین سے خارج ہوگیا تو اُسنے جواب دیا کہ نہیں بلکہ مین بہتر دین مین داخل ہوا ہون اور وہ دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور قسم کھائی کہ والعہد تمکو یمامہ سے ایک دانہ نہیں ملیگا جبتک کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اجازت نفرمائین پس قریش نے پریشان ہو کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو لکھا اور بھلائی پر قسم دلائی تو آپ نے ثمامہ کو اجازت دی

کما رواہ ابن اسحاق وابن ہشام والواقدی۔

فصل۔ اذا امن رجل حر او امرأۃ حرۃ کافرا او جماعۃ او اہل حصن او مدینۃ صح امانہم ولم یکن لاحد من المسلمین قتالہم والاصل فیہ قولہ علیہ السلام المسلمون تتکافأ دماؤہم ویسعی بذمتہم ادناہم ای اقلہم وہو الواحد ولانہ من اہل القتال فیخافونہ اذ ہو من اہل المنعۃ فیتحقق الامان منہ لملاقاتہ محلہ ثم یتعدی الی غیرہ ولان سببہ لا یتجزی وہو الایمان وکذا الامان لا یتجزی فیتکامل کولایۃ الانکاح۔ اگر کسی مرد آزاد یا عورت آزاد نے کسی کافر کو یا ایک جماعت کفار کو یا کسی اہل قلعہ کو یا کسی شہر والون کو امان دی۔ تو امان صحیح ہے اور مسلمانون مین سے کسی کو ان کافرون سے قتال کرنا روا نہوگا اور اصل اسمین یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانون کے خون باہم برابر ہین اور اُنکی ذمہ داری کے واسطے انکا ادنی بھی سعی کریگا یعنے مسلمانون مین ادنی و اعلی کا قصاص و دیت برابر ہے اور اگر ادنی یعنے ایک مسلمان بھی کسی کو پناہ دے تو وہ سبکے ذمہ لازم ہوگی۔ رواہ ابن ماجۃ والدارقطنی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ایک مرد آزاد بھی اہل قتال سے ہے تو اہل کفر اُس سے خوف کرینگے کیونکہ وہ اہل منعت سے ہے پس اُسکی جانب سے امان صحیح ہو جائیگی کیونکہ امان اپنے محل پر واقع ہوئی ہے کیونکہ جس سے خوف تھا اُسنے امان دی پھر یہ امان دوسرے مسلمانون کی طرف متعدی ہوگی کیونکہ جو اسکا سبب ہے یعنے ایمان وہ ٹکڑے نہیں ہو سکتا اور اسی طرح اس امان کے بھی ٹکڑے نہین ہو سکتے تو کل اہل ایمان کی طرف سے امان حاصل ہوگی۔ قال الا ان یکون فی ذلک مفسدۃ فینبذ الیہم کما اذا امن الامام بنفسہ ثم رای المصلحۃ فی النبذ وقد بیناہ ولو حاصر الامام حصنا وامن واحد من الجیش وفیہ مفسدۃ ینبذ الامام الامان لما بینا ویؤدبہ الامام لافتیاتہ علی رایہ بخلاف ما اذا کان فیہ نظر لانہ ربما تفوت المصلحۃ بالتاخیر فکان معذورا۔ لیکن اگر مرد آزاد یا عورت آزاد وہ کے اسطرح پناہ دینے مین اسلام کے حق مین کوئی خرابی ہو تو امام اس عہد توڑنے کی اطلاع برابر کافرون کو دیدے جیسے امام نے بذات خود پناہ دی ہو پھر

Marfat.com

توڑ دینا مصلحت معلوم ہوا تو امان توڑنے کی اطلاع دیتا ہی اور اگر امام نے کسی قلعہ کا محاصرہ کیا اور لشکر مین سے کسی شخص نے
پناہ دیدی حالانکہ ایسا کرنے مین خرابی ہی تو امام اس امان توڑنے کی انکو اطلاع دیدے اور اس لشکری کو بطور ادب کے کچھ
سزا دے کیونکہ اُسنے اپنی راے پر سبقت کی بخلاف اسکے اگر اُسکے امان دینے مین مصلحت نظر آوے تو تادیب نہ کیجائیگی
کیونکہ کبھی تاخیر کرنے مین مصلحت جاتی رہتی ہی تو وہ جلدی کرنے مین معذور ہوگا ف۔ اور حضرت ام ہانی نے اپنے
سسرالی دیورون کو پناہ دی اور آنحضرت سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرا بھائی علی کہتا ہی کہ مین فلان شخص سے قتال
کرونگا حالانکہ مین نے اُسکو پناہ دی ہی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تونے پناہ دی ہمنے بھی اُسے پناہ دی۔
رواہ البخاری ومسلم۔ اور حضرت ام ہانی نے عبد اللہ ابن ابی ربیعہ اور حارث ابن ہشام اپنے دو دیور کو پناہ دی تھی اور
یہ واقعہ فتح مکہ کا ہی اور واضح ہو کہ طفل و مجنون کی پناہ بالاجماع نہین جائز ہی اور غلام کا پناہ دینا جمہور کے نزدیک جائز ہی۔
ولا یجوز امان ذمی لانہ متہم بہم وکذا لا ولایۃ لہ علی المسلمین۔ اور ذمی کا پناہ دینا نہین جائز ہی کیونکہ وہ کافرون کو
پناہ دینے مین متہم ہی اور اسی طرح اُسکی کوئی ولایت ہی مسلمانون کے ذمہ نہین ہی۔ قال ولا اسیر ولا تاجر یدخل علیہم لانہما
مقہوران تحت ایدیہم فلا یخافونہما والامان یختص بمحل الخوف ولانہما یجبران علیہ فیعری الامان عن المصلحۃ
ولانہم کلما اشتد الامر علیہم یجدون اسیرا او تاجرا فیتخلصون بامانہ فلا ینفتح لنا باب الفتح ومن اسلم دار الحرب
ولم یہاجر الینا لا یصح امانہ لما بینا۔ اور جو مسلمان اُنکے پاس قیدی ہی یا امن لیکر اُنکے یہان تجارت کو گیا ہی تو اس
قیدی یا تاجر کا امان دینا حربیون کے حق مین نہین جائز ہی کیونکہ یہ دونون کافرون کے قبضہ مین مقہور ہین تو کفار اسنے
ڈرتے نہین اور امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی یعنے کفار کو جس سے خوف ہو اُسکی امان جائز ہوتی ہی اور اس دلیل سے
کہ کفار ان دونون پر امان کے واسطے جبر کرینگے پس یہ امان خارج از مصلحت ہوگی اور اسواسطے کہ اگر قیدی یا تاجر کا امان
دینا جائز ہو تو ہر بار جب حربیون پر سختی پیش آویگی تو وہ کوئی قیدی یا تاجر پاکر اس سے امان لیکر چھوٹ جاوینگے تو مجاہدین کو
فتح کرنے کا دروازہ بند ہو جائیگا اور جو شخص دار الحرب مین مسلمان ہوگیا اور ہجرت کرکے دار الاسلام مین نہین آیا تو اسکا
امان دینا بھی صحیح نہین ہی کیونکہ اُس سے کچھ خوف نہین حالانکہ امان مختص بمحل خوف ہوتی ہی ف۔ اور واضح ہو کہ غلام
یا تو محجور ہوگا یعنے تصرفات سے ممنوع ہوگا یا ماذون ہوگا یعنے اُسکے مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہی اور ان دونون کے
احکام مین فرق ہی چنانچہ فرمایا۔ ولا یجوز امان العبد المحجور عند ابی حنیفۃ رح الا ان یاذن لہ مولاہ فی القتال
وقال محمد رح یصح وہو قول الشافعی رح وابو یوسف رح معہ فی روایۃ ومع ابی حنیفۃ رح فی روایۃ لمحمد رح
قولہ علیہ السلام امان العبد امان رواہ ابو موسی الاشعری رض ولانہ مومن ممتنع فیصح امانہ اعتبارا بالماذون
لہ فی القتال وبالموبد من الامان فالایمان لکونہ شرطا للعبادۃ والجہاد عبادۃ والامتناع لتحقق ازالۃ الخوف
بہ والتاثیر اعزاز الدین واقامۃ المصلحۃ فی حق جماعۃ المسلمین اذ الکلام فی مثل ہذہ الحالۃ وانما لا یملک المسابقۃ
لما فیہ من تعطیل منافع المولی ولا تعطیل فی مجرد القول ولابی حنیفۃ رح انہ محجور عن القتال فلا یصح امانہ لانہم
لا یخافونہ فلم یلاق الامان محلہ بخلاف الماذون لہ فی القتال لان الخوف منہ متحقق ولانہ انما لا یملک المسابقۃ
لانہ تصرف فی حق المولی علی وجہ لا یعری عن احتمال الضرر فی حقہ والامان نوع قتال وفیہ ماذکرناہ لانہ
قد یخطئ بل ہو الظاہر وفیہ سد باب الاستغنام بخلاف الماذون لانہ رضی بہ والخطاء نادر لمباشرتہ القتال
وبخلاف المؤبد لانہ خلف عن الاسلام فہو بمنزلۃ الدعوۃ الیہ ولانہ مقابل بالجزیۃ ولانہ مفروض عند مسألتہم ذلک
واسقاط الفرض نفع فافترقا ولو امن الصبی وہو لا یعقل لا یصح کالمجنون وان کان یعقل وہو محجور عن القتال

فعلی الخلاف وان کان ماذونا له فی القتال فالاصح انه یصح بالاتفاق - اور غلام محجور کا امان دینا امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز ہی مگر اُس صورت مین کہ مولی نے اُسکو قتال کی اجازت دی ہو اور امام محمد نے کہا کہ صحیح ہی اور یہی شافعی (و مالک و احمد) کا قول ہی اور ابو یوسف ایک روایت مین محمد کے ساتھ ہین (اور اسی پر قدوری نے اعتماد کیا) اور دوسری روایت مین ابو حنیفہ کے ساتھ ہین (اور اسی پر مبسوط مین اعتماد کیا) اور امام محمد کی دلیل یہ ہی کہ حدیث مین آیا کہ غلام کی امان بھی امان ہی اسکو ابو موسی اشعری نے روایت کیا ہی (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہی لیکن عبد الرزاق نے بسند جید فضیل سے روایت کی کہ ہمنے فارس کے ایک شہر کا ایک او ہمنے محاصرہ کیا پھر ایک روز ہمنے جانا کہ ہم صبح اسکو فتح کر لینگے پس ہم قتال سے واپس آئے اور وہان ہمارا ایک غلام رہگیا پس کافرون نے اُس سے پناہ مانگی تو اُسنے امان نامہ لکھکر ایک تیر کے ساتھ اُنکو پھینکدیا پس اُن لوگون نے اپنے ہتھیار اُتار کر اپنے کپڑے پہنے اور نکل کر ہمارے پاس آئے تو ہمنے اُنسے کہا کہ تمہارا کیا حال ہی اُنھون نے کہا کہ آپ لوگون نے ہمکو امان دی ہی اور وہ امان نامہ نکال کر پیش کیا تو ہمنے کہا کہ یہ ایک غلام ہی اور غلام کو کسی بات کی طاقت نہین ہی تو اُنھون نے کہا کہ ہم آپکے غلام اور آزاد کو نہین پہچانتے ہین اور ہم تو امان پا کر آپکے پاس حاضر ہوے ہین پس ہمنے یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا تو آپنے جواب لکھا کہ مسلمان غلام بھی مسلمانون مین ہی اور اُسکی امان بھی مسلمانون کی امان ہی - رواہ ابن ابی شیبہ عف .) اور اس دلیل سے کہ غلام بھی مومن و صاحب قوت ہی تو اُسکی امان بھی صحیح ہی جیسے جس غلام کو قتال کی اجازت ہو اُسکی امان صحیح ہوتی ہی اور جیسے غلام نے کسی کافر کو ذمی بننے کا عہدنامہ لکھدیا تو صحیح ہوتا ہی اور غلام مین ہمنے ایمان کی شرط اسواسطے لگائی کہ عبادات کے واسطے ایمان شرط ہی اور جہاد بھی ایک عبادت ہی اور ہمنے صاحب قوت ہونے کی شرط اسواسطے لگائی کہ اس سے خوف دور ہونا متحقق ہوتا ہی اور غلام محجور کو ماذون پر اسواسطے قیاس کیا کہ دونون کے امان دینے مین دین کا اعزاز کرنا اور مسلمانون کے حق مین مصلحت قائم کرنا یکسان ہی اور یہ کلام ایسی ہی صورت مین ہی کہ جب غلام کا امان دینا موافق مصلحت ہو اور رہا یہ کہ محجور کو لڑائی کرنے کی قدرت نہین ہی تو یہ اسوجہ سے کہ اگر خود مختار ہو تو مولی کی منفعت خدمت معطل ہو جائے اور امان دینا صرف ایک قول ہی جس سے مولی کی خدمت مین کچھ حرج نہین ہو سکتا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ یہ غلام قتال سے ممنوع ہی تو اُسکی امان صحیح نہوگی کیونکہ کفار کو اُس سے خوف نہین ہی تو امان اپنے موقع پر واقع نہوگی بخلاف اُس غلام کے جسکو قتال کی اجازت ہو کیونکہ اُس سے خوف متحقق ہی - (لیکن ابن الہمام نے اسپر اعتراض کیا کہ کفار کو محجور [illegible] مین کچھ امتیاز نہین ہی تو انکو سب سے خوف متحقق ہی) اور دوسری دلیل یہ ہی کہ غلام محجور کو قتال کی قدرت نہین کیونکہ وہ مولی کے حق مین اس طور پر تصرف ہوتا ہی کہ احتمال ضرر سے خالی نہین ہی اور امان دینا بھی ایک قسم کا قتال ہی اور قتال کرنے مین مولی کے حق مین ضرر ظاہر ہی کیونکہ غلام اس معاملہ مین شاید خطا کرے بلکہ یہی ظاہر ہی اور اسمین غنیمت حاصل ہونے کا دروازہ بند ہو جائیگا بخلاف غلام ماذون کے کیونکہ مولی اُسکے کام پر راضی ہو چکا اور اُس سے خطا ہو جانا شاذ و نادر ہی کیونکہ وہ قتال کر چکا ہی اور یہ حال عہد ذمہ کا نہین ہی یعنی اگر غلام محجور نے کسی کافر کو ذمی ہونے کا عہدنامہ لکھدیا تو وہ اسواسطے جائز ہوتا ہی کہ ذمی ہو جانا اس کافر سے مسلمان ہو جانے کا قائم مقام ہی تو یہ بمنزلہ دعوت اسلام کے ہی اور اسکے مقابل مین جزیہ بھی ہوتا ہی یعنی ہر صورت نفع ہی اور اسلیے کہ کفار جب ذمی ہونے کی درخواست کرین تو قبول کرنا فرض ہوتا ہی اور فرض اُتارنا عین نفع ہی تو عہد ذمہ مین اور لڑائی کی امان دینے مین فرق ظاہر ہو گیا اور اگر طفل نے امان دی حالانکہ وہ اسلام کو نہین سمجھتا ہی تو اُسکی امان مانند مجنون کے نہین صحیح ہی اور اگر سمجھتا ہو مگر وہ قتال سے ممنوع ہی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین صحیح ہی اور امام محمد اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح ہی اور اگر اُسکو قتال کی اجازت ہو تو اصح یہ کہ سب ائمہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہی -

Marfat.com

باب الغنائم وقسمتہا

یہ باب مالہائے غنیمت و اُنکے تقسیم کے بیان مین ہے۔ واذا فتح الامام بلدۃ عنوۃ ای قہرا فھو بالخیار ان شاء قسمہا بین المسلمین کما فعل رسول اللہ علیہ السلام بخیبر۔ اگر امام نے کسی شہر کو بطور عنوت یعنی قہر فتح کیا تو اوسکو اختیار ہے کہ چاہے وہ ملک مسلمانون مین تقسیم کردے جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صوبہ خیبر کو کیا تھا۔ وان شاء اقر اہلہ علیہ ووضع علیہم الجزیۃ وعلی اراضیہم الخراج کذلک فعل عمر رضہ بسواد العراق بموافقۃ من الصحابۃ رضہ ولم یحمد من خالفہ وفی کل من ذلک قدوۃ فیتخیر۔ اور چاہے وہان کے لوگون کو اُس ملک پر برقرار رکھے اور انپر جزیہ باندھے اور اُنکی اراضی پر خراج باندھے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سواد عراق پر بموافقت صحابہ رضی اللہ عنہم کیا تھا اور جسنے آپ سے مخالفت کی وہ محمود نہین ہوا یعنی بانٹ دینے مین فعل رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پیش ہوا ہے اور برقرار رکھنے مین فعل جمہور صحابہ پیش ہوا ہے پس سلطان جسکو چاہے اختیار کرے ف۔ زید بن اسلم نے اپنے باپ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر ایسا نہوتا کہ پیچھے جو مسلمان ہون اُنکے واسطے کچھ نہو تو جو قہریا گانون مین فتح کرتا اُسکو غازیون مین تقسیم کردیتا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر مین کیا تھا۔ رواہ البخاری و مالک۔ اور سواد عراق پر بعد فتح کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہین کے لوگون کو اسی غرض سے برقرار رکھا کہ ہمیشہ مسلمانون کو جب کبھی ضرورت ہو اپنے قبضہ مین لاوین کیونکہ یہ برقراری لازمی نہین ہوتی ہے اور اسمین جمیع صحابہ نے موافقت کی سوائے بلال و سلمان و اُنکے ساتھیون کے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان لوگون کو بلایا اور فرمایا کہ جو کچھ مین نے بموافقت صحابہ کیا ہے یہ حق ہے ولیکن ان لوگون نے نہ مانا اور اسکی حکمت کو نہ پایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقسیم خیبر کو شاہد پیش کیا پس دیگر صحابہ نے بعضی حکمتون کو بیان کر کے اُنسے موافقت چاہی مگر اُنھون نے کہا کہ یہ ہمارا حق ہے تو حضرت رضی اللہ عنہ نے ناخوش ہو کر بددعا کی کہ الٰہی بلال و اُنکے ساتھیون کی مجھے کفایت فرما چنانچہ ایک سال کے اندر ان سب کا انتقال ہو گیا۔ کذا ذکرہ تاج الشریعۃ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ بددعا تو اُنکے حق مین عین دعا ہو گئی کہ وہ اپنی مراد کو پہنچ گئے کیونکہ صحابہ سب ہی اسکی تمنا کرتے تھے چنانچہ اللہ عزوجل نے فرمایا منہم من قضی نحبہ ومنہم من ینتظر پس یہ آیت صریح ہے کہ وہ لوگ موت کے منتظر رہتے تھے لہذا جو صحابی جہاد مین شہید ہوتا کہتا فزت برب الکعبۃ یعنی قسم رب کعبہ کی مین اپنی مراد کو پہنچ گیا کیونکہ فیض دیدار و برکات انوار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور دار آخرت کے واسطے باکمال مستعد تھے لہذا جب سعید ابن جبیر تابعی کو حجاج ثقفی نے جو مشہور ظالم ہے جسنے ایک لاکھ سے زیادہ بیگناہ قتل کیے جب سعید کو قتل کرنا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ تو میرے قتل سے پرہیز کر کیونکہ یہ تیرے حق مین بہتر نہین ہے اُسنے کہا کہ خاموش رہ مین نے سمجھا جو اچھے قتل کر ڈالے آپ نے فرمایا کہ تو سچ کہتا ہے جنکو تو نے قتل کیا ایسے لوگ تھے جو زندگی سے بیزار اور موت کی خواہش رکھتے تھے اور مجھ مین ابھی زندگی کی ایک رمق باقی ہے پس میرا قتل کرنا تیرے حق مین برا ہوگا حجاج نے کچھ نہ سُنا اُنکو شہید کر ڈالا مگر رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت سعید اعلیٰ شان کے ساتھ فرماتے ہین کہ جلد آ مین تیرا منتظر ہون حجاج خواب سے نہایت پریشان ہوا ہر چند اُسکے وزرا و امرا نے تسلی دی مگر اُسکو تسکین نہوئی اور اُسنے کہا کہ میرا یہ خیال نہین ہے حتی کہ چالیس دن کے بعد مر گیا اور حدیث صحیح مین وارد ہے کہ اللہ عزوجل فرماتا ہے کہ میرا بندہ مومن جب موت سے کراہت کرتا ہے حالانکہ موت اُسکے لیے بہتر ہے تو مین اُسکی ناگواری برداشت نہین فرماتا اور نہین چاہتا کہ اُسکو صدمہ ہو۔ کما فی الصحیح۔ ظاہرا سعید ابن جبیر نے جب اپنے دل مین ایک رمق زندگی کی خواہش دیکھی تو اسی سے استنباط کیا کہ حجاج ضرور اس صدمہ

مین پکڑا جائیگا اسی واسطے اُسکو نصیحت کی کہ میری قتل سے درگذرے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو حضرت عزرائیل نہایت محبوب کے ایلچی ہوتے تھے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ امام کو اختیار ہی کہ جو ملک قہر و غلبہ سے فتح کیا گیا چاہے اُسکو غازیون پر تقسیم کردے اور چاہے وہان والون کو برقرار رکھکر اُنپر جزیہ و خراج باندھے۔ وقیل الاولی ہو الاول عند حاجۃ الغانمین والثانی عند عدم الحاجۃ لیکون عدۃ فی الزمان الثانی وہذا فی العقار اما فی المنقول المجرد لا یجوز المن بالرد علیہم لانہ لم یرد بہ الشرع فیہ وفی العقار خلاف الشافعی رح لان فی المن ابطال حق الغانمین او ملکہم فلا یجوز من غیر بدل یعادلہ والخراج غیر معادل لقلتہ بخلاف الرقاب لان للامام ان یبطل حقہم راسا بالقتل والحجۃ علیہ ما رویناہ ولان فیہ نظرا لانہم کالاکرۃ العاملۃ للمسلمین العالمۃ بوجوہ الزراعۃ والمؤن مرتفعۃ مع ما انہ یحظی بہ الذین یاتون من بعد والخراج وان قل حالا فقد جل مالا لدوامہ وان من علیہم بالرقاب والاراضی یدفع الیہم من المنقولات بقدر ما یتہیا لہم العمل لیخرج عن حد الکراہۃ۔ اور بعض نے فرمایا کہ غازیون کی ضرورت کے وقت ملک مفتوحہ تقسیم کر دینا بہتر ہی اور جب ضرورت نہو تو وہان کے لوگون کو برقرار رکھنا بہتر ہی تاکہ آیندہ جب کبھی حاجت پیش آوے تو اُنکے واسطے یہ سامان مہیا رہین پھر یہ سب اراضی غیر منقولہ کی صورت مین ہی اور رہا مال منقول تو اُسکو بطور احسان کے وہان کے لوگون کو واپس دینا جائز نہین ہی کیونکہ ایسا کرنا شرع مین نہین وارد ہوا ہی اور غیر منقول یعنے اراضی وغیرہ غیر منقولات مین امام شافعی کا اختلاف ہی کیونکہ احسان کر کے برقرار رکھنے مین غازیون کا حق یا ملک باطل کرنا لازم آتا ہی تو احسان کرنا بغیر کسی بدلہ کے جو مساوی ہو جائز نہین ہی اور خراج اسکا مساوی بدلہ نہین ہی بخلاف ان لوگون کے رقبہ کے یعنی جن کافرون کا ملک فتح کیا اُن لوگون کو مملوک بناکر تقسیم کرنا ضرور نہین ہی کیونکہ امام کو اختیار ہی کہ اُنکو بالکل قتل کردے تو غازیون کا حق اُنکے رقبہ سے متعلق نہین ہوتا ہی اور ہمارا جواب یہ ہی کہ ایسی قیاسی دلیل بمقابلہ فعل صحابہ رضی اللہ عنہم کے باطل ہی بس فعل صحابہ حجت ہی اور اس دلیل سے بھی کہ ایسا کرنے مین یہ مصلحت ہی کہ کفار جنکو برقرار رکھا ہی وہ مسلمانون کے واسطے کاشتکار رہین اور طریقہ زراعت سے واقف ہین اور زراعت کا خرچ نکالڈالا جاتا ہی باوجود اسکے یہ ملک و اراضی اُن لوگون کے واسطے جو پیچھے آوینگے ایک سامان مہیا ہی اور خراج اگرچہ فی الحال قلیل ہی مگر چونکہ ہمیشہ ملتا رہیگا اس راہ سے کثیر ہی اور اگر امام نے احسان کر کے اُنکی گردنین آزاد کین اور اراضی پر اُنکو برقرار رکھا تو مال منقولہ مین سے اسقدر دیوے کہ جس سے وہ کاشتکاری وغیرہ کا کام کرسکین تاکہ حد کراہت سے نکل جائے ف۔ یہ اشارہ ہی کہ اگر امام نے اُنکی عورتین و اولاد و دیگر اموال سب تقسیم کر دیے اور اُنکو بطور کاشتکار کے اراضی پر چھوڑ دیا تو اسمین کراہت ہی کیونکہ بدون مال کے اراضی سے نفع نہین اُٹھا سکتے تو چاہیے کہ اراضی مین کام کرنے کے وقت مال بھی چھوڑ دے۔ ذکرہ التمرتاشی۔ قال وہو فی الاساری بالخیار ان شاء قتلہم لانہ علیہ السلام قد قتل ولان فیہ حسم مادۃ الفساد وان شاء استرقہم لان فیہ دفع شرہم مع وفور المنفعۃ لاہل الاسلام وان شاء ترکہم احرارا ذمۃ للمسلمین لما بینا الا فی مشرکی العرب والمرتدین علی ما نبین ان شاء اللہ تعالی۔ اور امام کو کافر قیدیون مین اختیار ہی چاہے اُنکو قتل کرے یعنی تین طرح کا اختیار ہی اول یہ کہ چاہے اُنکو قتل کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز قتل کیا ہی۔ کما رواہ البخاری۔ اور اسلیے کہ قتل کر دینے مین مادۂ فساد مٹانا ہی اور دوم یہ کہ چاہے اُنکو مملوک بنادے کیونکہ اسمین اُنکی شرارت دور ہونے کے ساتھ مسلمانون کے واسطے بھی بہت منفعت ہی اور سوم یہ کہ چاہے اُنکو آزاد چھوڑ کر مسلمانون کا ذمی بنادے جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق کے ساتھ کیا مگر مشرکین عرب اور اسلام سے مرتد ہونے کے واسطے یہ حکم نہین ہی کیونکہ اُنسے سوائے اسلام یا قتل کے کچھ قبول نہین ہی چنانچہ انشاء اللہ تعالی ہم بیان کرینگے

ولا یجوز ان یردہم الی دار الحرب - اور یہ جائز نہیں ہے کہ قیدیوں کو دار الحرب میں واپس کردے - لان فیہ
تقویتہم علی المسلمین - کیونکہ ایسا کرنے میں حربیوں کو مسلمانوں پر قوت دینا ہوگا - فان اسلموا لا یقتلہم لاندفاع
الشر بدونہ - پھر اگر قیدی لوگ مسلمان ہوگئے تو انکو قتل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ بدون قتل کے انکا شر دفع ہوگیا - ولہ ان
یسترقہم توفیرا للمنفعۃ بعد انعقاد سبب الملک - اور امام کو یہ اختیار ہے کہ ان قیدیوں کو جو مسلمان ہوگئے ہیں مملوک
بنادے تاکہ منفعت کثیر ہو کیونکہ ملکیت کا سبب پیدا ہوچکا ہے - یعنی پہلے قید ہوکر مملوک ہوجانے کے بعد مسلمان ہوئے
ہیں تو جائز ہے کہ انکو مملوک بنادے - بخلاف اسلامہم قبل الاخذ لانہ لم ینعقد السبب بعد - بخلاف اسکے اگر گرفتار
ہونے سے پہلے مسلمان ہوگئے تو انکو مملوک بنانا نہیں جائز ہے کیونکہ ابھی تک مملوک ہونے کا سبب نہیں پیدا ہوا ولا یفادی
بالاساری عند ابی حنیفۃ رح وقالا یفادی بہم اساری المسلمین وہو قول الشافعی رح لان فیہ تخلیص المسلم
وہو اولی من قتل الکافر والانتفاع بہ ولہ ان فیہ معونۃ الکفرۃ لانہ یعود حربا علینا ودفع شر حرابہ خیر من استنقاذ
الاسیر المسلم لانہ اذا بقی فی ایدیہم کان ابتلاء فی حقہ غیر مضاف الینا والاعانۃ بدفع اسیرہم الیہم مضاف الینا
اما المفاداۃ بمال یاخذہ منہم لا یجوز فی المشہور من المذہب لما بینا وفی السیر الکبیر انہ لا باس بہ اذا کان بالمسلمین
حاجۃ استدلالا باساری بدر ولو کان اسلم الاساری فی ایدینا لا یفادی بمسلم اسیر فی ایدیہم لانہ لا یفید الا اذا
طابت نفسہ بہ وہو مامون علی اسلامہ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک کافر قیدیوں کا فدیہ نہیں لیا جائیگا یعنی جائز نہیں کہ فدیہ
لیکر انکو چھوڑ دیا جائے اور صاحبین نے فرمایا مسلمان قیدیوں کے بدلے انکو چھوڑنا جائز ہے اور یہی قول شافعی ومالک واحمد
ہے کیونکہ ایسا کرنے میں مسلمان کی رہائی ہوتی ہے تو وہ کافر کو قتل کرنے اور اس سے نفع اٹھانے سے بہتر ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا کرنے میں کافروں کی تقویت ہے کیونکہ یہ چھوٹ کر پھر ہم سے لڑائی کریگا اور اسکی لڑائی کی بدی دور کرنا مسلمان قیدی کے
چھوڑانے سے بہتر ہے کیونکہ مسلمان قیدی اگر انکے ہاتھوں میں گرفتار رہا تو یہ اسی کے حق میں مصیبت ہے تمام مسلمانوں پر نہیں ہے
اور کافروں کو انکا قیدی دیکر تقویت دینا سب مسلمانوں پر ضرر ہے دو لیکن اسکا جواب یہ ہے کہ اگر ایک کافر قیدی چھوڑا تو
اسکے مقابل ایک مسلمان آیا جو اسکے دفع کرنے کو کافی ہے اور اسکی تعلیم اور عبادت کی آزادی اور اللہ تعالی کی خوشنودی زیادہ
رہی اسی واسطے امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت موافق قول صاحبین جمہور کے ہے اور کہا گیا کہ یہی اظہر ہے اور خود آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک مشرک کے بدلے دو مسلمانوں کو چھوڑایا تھا - کما رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی - بلکہ کافر عورت کے بدلے
مسلمان کو چھوڑانا بھی جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چند مسلمانوں کو جو مکہ میں قید تھے ایک عورت کے عوض چھوڑا
ابو بکر نے سلمہ بن اکوع کو جہاد میں دی تھی چھوڑایا - کما رواہ مسلم مف -) رہا کافر قیدیوں کو مال لیکر چھوڑنا تو یہ مشہور مذہب
میں نہیں جائز ہے کیونکہ اسمیں کافروں کی تقویت ہے اور امام محمد نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مسلمانوں کو مال کی ضرورت ہو تو مال کے
عوض چھوڑنا جائز ہے چنانچہ جنگ بدر کے کفار قیدی بعوض مال کے چھوڑے گئے تھے (لیکن جب اسکے بعد عتاب آمیز آیت اتری تو اس سے
استدلال ٹھیک نہیں ہے - الفتح) اور اگر یہ کفار قیدی مسلمان ہوگئے تو انکو دیکر ایسے مسلمان کو چھوڑانا جو کافروں کے ہاتھ میں قید ہے جائز نہیں ہے
کیونکہ بیفائدہ ہے لیکن اگر مسلمان ہونے والا قیدی اپنی خوشدلی سے اسپر راضی ہو اور اسکے اسلام کی طرف سے بھی اطمینان ہو تو مضائقہ نہیں
ہے - قال ولا یجوز المن علیہم ای علی الاساری خلافا للشافعی رح فانہ یقول من رسول اللہ علیہ السلام علی بعض الاساری یوم
بدر ولنا قولہ تعالی اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم ولانہ بالاسر والقہر ثبت حق الاسترقاق فیہ فلا یجوز اسقاطہ بغیر منفعۃ و
عوض وما رواہ منسوخ بما تلونا - اور کافر قیدیوں پر احسان کرکے چھوڑنا نہیں جائز ہے (یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور
اسمیں شافعی رحمہ اللہ اختلاف کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے بعض قیدیوں کو بطور احسان

چھوڑ دیا تھا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بعد اسکے اللہ تعالی نے نازل فرمایا اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم یعنے مشرکون کو جہان پاؤ قتل کرو تو چھوڑنا جائز نہوا اور اسلیے کہ قید مقہور ہونے سے انمین مملوک بنائے جانے کا استحقاق ہوگیا تو اس استحقاق کو بغیر منفعت کے ساقط کرنا نہین جائز ہے اور جو حدیث شافعی نے روایت کی وہ اس آیت سے منسوخ ہوگئی جسکے تلاوت کی -

واذا اراد الامام العود ومعہ مواشی فلم یقدر علی نقلہا الی دار الاسلام ذبحہا وحرقہا ولا یعقرہا ولا یترکہا و قال الشافعی رح یترکہا لانہ علیہ السلام قد نہی عن ذبح الشاۃ الا لماکلۃ - ولنا ان ذبح الحیوان یجوز لغرض صحیح ولا غرض اصح من کسر شوکۃ الاعداء ثم یحرق بالنار لینقطع منفعتہ عن الکفار وصار کتخریب البنیان بخلاف التحریق قبل الذبح لانہ نہی عنہ وبخلاف العقر لانہ مثلۃ وتحرق الاسلحۃ ایضا وما لا یحترق منہا یدفن فی موضع لا یطلع علیہ الکفار ابطالا للمنفعۃ علیہم - اور جب امام نے دار الاسلام کی طرف لوٹنا چاہا حالانکہ اُسکے ساتھ مویشی ہین جنکو دار الاسلام مین لانا نہین بنتا ہے تو اُنکو ذبح کرکے جلادے اور اُنکو مار کر نہ پھینکے اور نہ زندہ چھوڑے اور شافعی نے کہا کہ اُنکو زندہ چھوڑ دے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کے ذبح سے منع کیا سوائے کھانے کے یعنی کھانے کے واسطے ذبح کرنا جائز ہے (یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے جب شام کو لشکر بھیجے تو یزید ابن ابی سفیان کو منجملہ دس باتون کے ایک یہ بھی وصیت کی کہ سوائے کھانے کے بکری یا گائے کو ہاتھ نہ کرنا - رواہ مالک وابن ابی شیبہ) اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض صحیح کے واسطے حیوان کو ذبح کرنا جائز ہے حالانکہ کافرون کی قوت و شوکت توڑنے سے بڑھکر کوئی غرض صحیح نہین ہے تو ذبح جائز ہوا پھر اُسکو آگ سے اسواسطے جلادے کہ کافرون کا نفع بالکل منقطع ہوجاے تو یہ ایسا ہوگیا جیسا اُنکے گھر گرادینا بخلاف اسکے ذبح سے پہلے جلانا نہین جائز ہے کیونکہ وہ ممنوع ہے کما فی حدیث البخاری وغیرہ - اور بخلاف کونچہ کاٹنے کے کیونکہ وہ مُثلہ حرام ہے اور اُنکے ہتھیار بھی جلا دیے جاوین اور جو ہتھیار جلنے کے قابل نہو اُنکو ایسی جگہ دفن کردے کہ کفار کو اطلاع نہو سکے تاکہ کافرون کی منفعت بالکل جاتی رہے - ولا یقسم غنیمۃ فی دار الحرب حتی یخرجہا الی دار الاسلام وقال الشافعی رح لا باس بذلک واصلہ ان الملک للغانمین لا یثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا و عندہ یثبت ویبتنی علی ہذا الاصل عدۃ من المسائل ذکرناہا فی کفایۃ المنتہی لہ ان سبب الملک الاستیلاء اذا ورد علی مال مباح کما فی الصیود ولا معنی للاستیلاء سوی اثبات الید وقد تحقق ولنا انہ علیہ السلام نہی عن بیع الغنیمۃ فی دار الحرب والخلاف ثابت فیہ والقسمۃ بیع معنی فتدخل تحتہ ولان الاستیلاء اثبات الید الحافظۃ والناقلۃ والثانی منعدم لقدرتہم علی الاستنقاذ ووجودہ ظاہر ثم قیل موضع الخلاف ترتب الاحکام علی القسمۃ اذا قسم الامام لا عن اجتہاد لان حکم الملک لا یثبت بدونہ وقیل الکراہۃ وہی کراہۃ تنزیہ عند محمد رح فانہ قال علی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح لا تجوز القسمۃ فی دار الحرب وعند محمد رح الافضل ان یقسم فی دار الاسلام ووجہ الکراہۃ ان دلیل البطلان راجح الا انہ تقاعد عن سلب الجواز فلا یتقاعد عن ایراث الکراہۃ - اور دار الحرب مین امام مال غنیمت کو تقسیم نکریگا یہانتک کہ اُسکو دار الاسلام مین نکال لاوے اور شافعی نے فرمایا کہ دار الحرب کی تقسیم مین مضائقہ نہین اور اسکی اصل یہ ہے کہ دار الاسلام مین لاکر محفوظ کرلینے سے پہلے غنیمت مین غازیون کی ملک ہمارے نزدیک نہین ثابت ہوتی اور شافعی کے نزدیک ثابت ہوجاتی ہے اور اس اصل پر چند مسائل نکلتے ہین جنکو ہمنے کفایۃ المنتہی مین ذکر کیا ہے ازانجملہ اگر غازی نے غنیمت کی باندی سے وطی کی پس بچہ ہوا تو دعوی پر نسب ثابت اور باندی اُسکی ام ولد ہوگی اور ہمارے نزدیک نہین اور ازانجملہ غنیمت کی کوئی چیز فروخت کرنا اور ازانجملہ اگر کوئی غازی دار الحرب مین مرگیا تو شافعی کے نزدیک اُسکا حصہ میراث ہے اور ہمارے نزدیک نہین ہے ازانجملہ کوئی چیز تلف کردے تو ضامن نہین ہے اور شافعی کے نزدیک ضامن ہے

اور انکا قبل تقسیم کے جو لشکر مدد کے واسطے پہونچا وہ ہمارے نزدیک مال غنیمت مین شریک ہوگا اور شافعی کے نزدیک نہین ہوگا
ع-) اور شافعی کی دلیل یہ ہو کہ جب مال مباح پر استیلاء واقع ہو تو اسکے مالک ہو جانے کا سبب ہو تا ہو جیسے شکار پر کوئی
شخص مستولی ہوگیا تو وہ اُسکی ملک ہو اور استیلاء کے سوائے اسکے کچھ معنی نہین کہ اُسپر اپنا قبضہ قائم کرے اور دار الحرب
کے مال غنیمت مین یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ غازیون کی ملک ہوگیا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے سے منع فرمایا ہو (یہ حدیث غریب ہو پائی نہین گئی) اور دار الحرب مین مال غنیمت بیچنے مین
بھی اختلاف ہو اور تقسیم کرنا بھی فی المعنی بیع ہو تو ممانعت کے تحت مین داخل ہوگا اور اس دلیل سے کہ استیلاء یہ ہو کہ اپنا
قبضہ حفاظت کرنے والا اور نقل کرنے والا قائم کرے حالانکہ نقل کرنے والا قبضہ نہ رہا ہو کیونکہ کافرون کو ابھی قدرت ہو کہ
اپنا مال انکے ہاتھون سے نکال لین اور اسکا وجود ظاہر ہو کیونکہ مسلمان ابھی انکے ملک مین ہین تو ابھی انہین کی قوت
ظاہر ہوگی) پھر کہا گیا کہ اختلاف کا مقام یہان یہ ہو کہ جب امام نے بغیر اجتہاد کے مال تقسیم کیا تو بٹوارے کے احکام مترتب
ہونگے یا نہین کیونکہ بدون ملکیت کے احکام ملک ثابت نہین ہوتے ہین اور بعض نے کہا کہ اختلاف کراہت مین ہو اور
امام محمد کے نزدیک یہ کراہت تنزیہی ہو چنانچہ امام محمد نے سیر کبیر مین کہا کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے قول پر دار الحرب
مین بٹوارہ نہین جائز ہو اور امام محمد کے نزدیک افضل یہ ہو کہ دار الاسلام مین تقسیم کرے اور کراہت کی وجہ یہ ہو کہ تقسیم
باطل ہونا راجح ہو مگر یہ دلیل جائز نہ ہونے پر موثر نہین ہو تو کراہت پیدا کرنے سے کم نہوگی- قال والردء والمقاتل
فی العسکر سواء لاستوائہم فی السبب وہو المجاوزۃ او شہود الوقعۃ علی ما عرف وکذا اذا لم یقاتل لمرض او لغیرہ لما ذکرنا- اور
لشکر قتال کرنے والا اور مددگار دونون برابر ہین کیونکہ سبب مین دونون یکسان ہین اور سبب ہمارے نزدیک سرحد سے اُترجانا اور شافعی
کے نزدیک معرکۂ قتال مین حاضر ہونا جیسا کہ اپنے محل پر معلوم ہوچکا (بہرحال ہمین اتفاق ہو کہ مددگار بھی حصہ غنیمت مین بالاتفاق لڑنے
والے کے برابر ہی) اور اسی طرح اگر غازی نے بوجہ مرض وغیرہ کے قتال نہ کیا ہو تو بھی حصہ غنیمت مین برابر ہو کیونکہ سبب
مین دونون مساوی ہین- واذا لحقہم المدد فی دار الحرب قبل ان یخرجوا الغنیمۃ الی دار الاسلام
شارکوہم فیہا خلافا للشافعی وبعد انقضاء القتال وہو بناء علی ما مہدنا من الاصل وانما ینقطع
حق المشارکۃ عندنا بالاحراز او بقسمۃ الامام فی دار الحرب او بیعہ المغانم فیہا لان بکل واحد منہا
یتم الملک فینقطع حق شرکۃ المدد- اور اگر غازیون نے مال غنیمت کو ہنوز دار الاسلام مین نہین نکالا تھا کہ مددگار لشکر
دار الحرب مین اُنسے جا ملا تو مددگار بھی مال غنیمت مین اُنکے شریک ہونگے ہمین شافعی کا اختلاف ہو اگرچہ بعد ختم جنگ کے ہو
اور یہ اسی اصل پر مبنی ہو جو ہم اوپر بیان کرچکے اور ہمارے نزدیک شرکت کا حق جب ہی منقطع ہوجاتا ہو کہ غازیون نے
مال غنیمت نکال کر دار الاسلام مین محفوظ کرلیا ہو یا دار الحرب مین امام نے غنیمت تقسیم کی یا فروخت کی ہو کیونکہ ان تینون
باتون مین سے ہر بات سے ملکیت پوری ہوجاتی ہو تو مددگارون کا حق شرکت منقطع ہوجائیگا- قال ولا حق لاہل
سوق العسکر فی الغنیمۃ الا ان یقاتلوا وقال الشافعی رح فی احد قولیہ یسہم لہم لقولہ علیہ السلام الغنیمۃ
لمن شہد الوقعۃ ولانہ وجد الجہاد معنی بتکثیر السواد ولنا انہ لم یوجد المجاوزۃ علی قصد القتال فانعدم
السبب الظاہر فیعتبر السبب الحقیقی وہو القتال فیفید الاستحقاق علی حسب حالہ فارسا او راجلا عند
القتال وما رواہ موقوف علی عمر رض او تاویلہ ان یشہدہا علی قصد القتال- اور بازاری لوگون کے واسطے
غنیمت مین کچھ حق نہین یعنی لشکر کے ساتھ جو بازار ہو تو بازاریون کے واسطے غنیمت مین کوئی حصہ نہوگا مگر اُس صورت مین
کہ یہ لوگ بھی قتال کرین (یہی قول مالک و احمد کا اور یہی ایک قول شافعی ہے ع-) اور شافعی نے دوسرے قول مین کہا کہ

Marfat.com

اُنکے واسطے بھی حصہ لگایا جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنیمت اُس شخص کے واسطے ہی جو واقعہ قتال مین حاضر ہو (رواہ ابن ابی شیبہ والطبرانی من قول عمر رض- اور بیہقی نے کہا کہ یہی صحیح ہی) اور اسواسطے کہ بازاریون کی طرف سے بھی فی المعنی جہاد پایا گیا کیونکہ اُنھون نے سواد لشکر کو زیادہ کر دیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ قتال کے قصد سے اُنکا سرحد سے اُترنا نہین پایا گیا تو سبب ظاہری نہ رہا تو سبب حقیقی یعنے قتال معتبر ہوگا پس اگر اُسنے قتال کیا تو قتال کے وقت جو اُسکی حالت ہو یعنے پیادہ ہو تو پیادہ کا حصہ اور اگر سوار ہو تو سوار کا حصہ اُسکا استحقاق ہوگا اور شافعی نے جو حدیث روایت کی وہ حضرت عمر کا قول ہی یعنے شافعی کے واسطے حجت نہین اور تاویل اُسکی یہ ہی کہ قتال کے قصد سے واقعہ جنگ مین حاضر ہوں۔ واذا لم تكن للامام حمولة تحمل عليها الغنائم قسمها بين الغانمين قسمة ايداع ليحملوها الى دار الاسلام ثم يرتجعها منهم فيقسمها قال العبد الضعيف هكذا ذكر فى المختصر ولم يشترط رضاهم وهو رواية السير الكبير والجملة فى هذا ان الامام اذا وجد فى المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول مالهم وكذا اذا كان فى بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين ولو كان للغانمين او لبعضهم لا يجبرهم فى رواية السير الصغير لانه ابتداء اجارة وصار كما اذا نفقت دابته فى مفازة ومع رفيقه فضل حمولة ويجبرهم فى رواية السير الكبير لانه دفع الضرر العام بتحميل ضرر خاص- اگر دار الحرب مین امام کے پاس اسقدر بار برداریان نہون کہ اموال غنیمت لاد لادے تو بطور امانت رکھنے کے غازیون مین اُسکو تقسیم کر دے تاکہ وہ لوگ دار الاسلام مین لاوین پھر سبھون سے واپس لیکر اُنمین حصہ رسد تقسیم کر دے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی مختصر قدوری مین مذکور ہی اور اسمین غازیون کی رضامندی کی شرط نہین لگائی اور یہی سیر کبیر کی روایت ہی اور حاصل کلام اس مقام پر یہ ہی کہ اگر امام نے مال غنیمت مین ایسی بار برداریان پائین جنپر مال غنیمت لاد لیجائے تو اُنھین پر لاد کر دار الاسلام مین لاوے کیونکہ بار برداری مع مال کے غازیون کا ہی اور اسی طرح اگر بیت المال مین زاید بار برداریان ہون تو بھی یہی کرے کیونکہ وہ بھی مسلمانون کا مال ہی اور اگر بار برداریان غازیون یا بعض کی ہون تو سیر صغیر کی روایت مین اُنپر جبر نہین کر سکتا کیونکہ یہ ابتدائی اجارہ ہی اور ایسا ہوگیا جیسے جنگل مین کسی کا جانور مر گیا اور اسکے ساتھی کے پاس اُسکی حاجت سے زاید ایک جانور ہی تو اُسپر کرایہ کے واسطے جبر نہین کر سکتا اور سیر کبیر کی روایت مین غازیون پر جبر کریگا کیونکہ خاص ضرر اُٹھانے مین عام ضرر دور ہوتا ہی- ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة فى دار الحرب لانه لا ملك قبلها وفيه خلاف الشافعى رح وقد بينا الاصل- اور دار الحرب مین تقسیم سے پہلے اموال غنیمت بیچنا نہین جائز ہی کیونکہ اس سے پہلے ملک نہین ہی اور اسمین شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہی اور اصل بناء اختلاف کو ہم بیان کر چکے- ومن مات من الغانمين فى دار الحرب فلا حق له فى الغنيمة ومن مات منهم بعد اخراجها الى دار الاسلام فنصيبه لورثته لان الارث يجرى فى الملك ولا ملك قبل الاحراز وانما الملك بعده وقال الشافعى رح من مات منهم بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه عنده وقد بيناه- اور غازیون مین جو شخص دار الحرب مین مر گیا تو غنیمت مین اُسکا کچھ حق نہین ہی تو دار الاسلام مین غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ اُسکے وارثون کی میراث ہی کیونکہ میراث تو ملکیت مین جاری ہوتی ہی اور احراز سے پہلے ملک نہین ہی بلکہ بعد احراز کے ملک ہوتی ہی اور شافعی نے فرمایا کہ کافرون کی ہزیمت پوری ہونے کے بعد جو غازی مرا اُسکا حصہ میراث ہوگا کیونکہ شافعی کے نزدیک اسمین غازی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور ہم اس اصل کو اوپر بیان کر چکے ہین- قال ولا باس بان يعلف العسكر فى دار الحرب ويأكلوا ما وجدوه من الطعام قال العبد الضعيف ارسل ولم يقيده بالحاجة وقد شرطها فى رواية ولم يشترطها فى الاخرى وجه الاولى انه مشترك بين الغانمين فلا يباح الانتفاع به الا للحاجة كما فى الثياب والدواب وجه الاخرى قوله عليه السلام فى طعام خيبر كلوها

واعلفوها ولا تحملوها ولأن الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونه في دار الحرب لأن الغازي لا يستصحب قوت نفسه وعلف ظهره مدة مقامه فيها والميرة منقطعة فبقي على أصل الإباحة للحاجة بخلاف السلاح لأنه يستصحبه فانعدم دليل الحاجة وقد تمس إليه الحاجة فيعتبر حقيقتها فيستعمل ثم يرده في المغنم إذا استغنى عنه والدابة مثل السلاح والطعام كالخبز واللحم وما يستعمل فيه كالسمن والزيت۔ اور مضائقہ نہیں کہ دارالحرب میں لشکر کو چارہ دیں اور اناج وغیرہ جو کچھ طعام پاویں کھاویں اور اس روایت میں یہ قید نہیں لگائی کہ بضرورت ایسا کریں اور سیر صغیر کی روایت میں بشرط ضرورت یہ جائز ہے اور سیر کبیر میں ضرورت شرط نہیں ہے اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے یہ مال سب مجاہدین میں مشترک ہے تو اس سے انتفاع مباح نہیں ہے مگر جبکہ ضرورت ہو جیسے کپڑوں اور چوپاؤں میں ہے اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے طعام خیبر کے بارہ میں فرمایا کہ تم اسکو کھاؤ اور اپنے جانوروں کو کھلاؤ اور اسکو لادے مت لیجاؤ اور اس دلیل سے کہ حکم کا مدار دلیل حاجت پر ہے اور دارالحرب میں ہونا دلیل حاجت ہے کیونکہ غازی اپنے ساتھ اپنا کھانا اور اپنے جانوروں کا چارہ وہاں رہنے کی مدت تک ساتھ نہیں لیجاتے ہیں اور اناج کی رسد وہاں پہونچنا منقطع ہے تو وجہ ضرورت اصلی اباحت باقی رہی بخلاف ہتھیاروں کے کیونکہ غازی اُنکو اپنے ساتھ لیجاتا ہے تو حاجت کی دلیل جاتی رہی اور کبھی ہتھیاروں کی بھی حاجت ہوتی ہے تو حقیقی حاجت معتبر ہے پس ہتھیار کو استعمال میں لاوے پھر جب اُسکے کام سے فارغ ہو تو مال غنیمت میں واپس کردے اور جانور کا حکم مثل ہتھیاروں کے ہے اور طعام سے مراد مانند روٹی و گوشت اور گھی اور تیل وغیرہ کے ہے۔ قال ويستعمل الحطب وفي بعض النسخ الطيب۔ اور لکڑیوں کو جلانے کے کام میں لاویں اور بعض نسخوں میں ہے کہ خوشبو عطر وغیرہ اپنے کام میں لاویں۔ ويدهنوا بالدهن ويوقحوا به الدابة لمساس الحاجة إلى جميع ذلك۔ اور اُنکو اختیار ہے کہ تیل کو استعمال میں لاویں اور جانور کے پیروں میں لگادیں کیونکہ اس سب کی حاجت پائی جاتی ہے۔ ويقاتلوا بما يجدونه من السلاح كل ذلك بلا قسمة وتأويله إذا احتاج إليه بأن لم يكن له سلاح وقد بيناه۔ اور جو ہتھیار پاویں اسکو لیکر اُسکے ذریعہ سے قتال کریں اور یہ سب بغیر تقسیم کے مباح ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ غازی کو اس ہتھیار کی ضرورت ہو مثلاً اُسکے پاس ہتھیار نہ ہو اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولا يجوز أن يبيعوا من ذلك شيئا ولا يتمولونه لأن البيع يترتب على الملك ولا ملك على ما قدمناه وإنما هو إباحة وصار كالمباح له الطعام وقوله ولا يتمولونه إشارة إلى أنهم لا يبيعونه بالذهب والفضة والعروض لأنه لا ضرورة إلى ذلك فإن باعه أحدهم رد الثمن إلى الغنيمة لأنه بدل عين كانت للجماعة وأما الثياب والمتاع فيكره الانتفاع بها قبل القسمة من غير حاجة للاشتراك إلا أنه يقسم الإمام بينهم في دار الحرب إذا احتاجوا إلى الثياب والدواب والمتاع لأن المحرم يستباح للضرورة فالمكروه أولى وهذا لأن حق المدد محتمل وحاجة هؤلاء متيقن بها فكان أولى بالرعاية ولم يذكر القسمة في السلاح ولا فرق في الحقيقة فإنه إذا احتاج واحد يباح له الانتفاع في الفصلين فإن احتاج الكل يقسم في الفصلين بخلاف ما إذا احتاجوا إلى السبي حيث لا يقسم لأن الحاجة إليه في فضول الحوائج۔ اور یہ نہیں جائز ہے کہ ان چیزوں میں سے کسی کو عوض سونے چاندی کے فروخت کریں اور نہ انکو اپنے واسطے مالی ذخیرہ کریں کیونکہ بیع تو ملکیت پر ہوتی ہے اور قبل احراز کے ملکیت نہ دارد ہے اور یہ استعمال بطور اباحت ہے تو ایسا ہوگیا جیسے کسی کے واسطے طعام مباح کردیا گیا اور قدوری نے جو یہ فرمایا اور نہ اپنے واسطے انکو مالی ذخیرہ کریں اسمیں اشارہ ہے کہ سونے وچاندی کی طرح اسباب کے عوض بھی نہیں فروخت کرینگے کیونکہ اسکی کچھ ضرورت نہیں ہے پھر اگر کسی نے فروخت کیا ہو تو اُسکے دام لیکر مال غنیمت میں واپس کرے کیونکہ یہ عوض ایسے مال عین کا ہے جسمیں ایک جماعت کا حق ہے رہا کپڑے و

Marfat.com

متاع سے انتفاع اٹھانا قبل تقسیم کے بدون حاجت کے مکروہ ہی کیونکہ اسمین سب غازیون کا شرکت ہی لیکن اگر غازیون کو کپڑے و جانور و متاع کی حاجت پڑے تو امام دار الحرب مین اُنکے درمیان تقسیم کر دے کیونکہ ضرورت کی وجہ سے حرام چیز مباح ہو جاتی ہی تو مکروہ بدرجۂ اولے مباح ہو جائیگی اور یہ اسوجہ سے ہی کہ دار الاسلام سے مدد آنا امر احتمالی ہی اور جو غازی بالفعل موجود ہین انکی حاجت یقینی ہی تو انھین کی رعایت اولی ہی اور امام محمد نے ہتھیارون مین تقسیم کا ذکر نہین کیا اور در حقیقت کپڑے و ہتھیارون مین کچھ فرق نہین ہی چنانچہ اگر بعض کو احتیاج ہو تو اُسکو کپڑے و ہتھیار دونون سے اپنا کام نکالنا مباح ہی اور اگر کل غازیون کو احتیاج ہوئی تو کپڑے و ہتھیار دونون کو امام تقسیم کر دیگا بخلاف اسکے اگر بردی ہوئی عورتون کی ضرورت ہوئی تو تقسیم نہین کریگا کیونکہ یہ ضرورت اصلی نہین بلکہ ضرورات زائدہ مین سے ہی ف پس معلوم ہوا کہ طعام و دانہ و تیل و کپڑے و ہتھیارون کی ضرورت اصلی ہی۔ قال ومن اسلم منہم معناہ فی دار الحرب احرز باسلامہ نفسہ لان الاسلام ینافی ابتداء الاسترقاق واولادہ الصغار لانہم مسلمون باسلامہ تبعا وکل مال ہو فی یدہ لقولہ علیہ السلام من اسلم علی مال فہو لہ ولانہ سبقت یدہ الحقیقۃ الیہ ید الظاہرین علیہ او ودیعۃ فی ید مسلم او ذمی لانہ فی ید صحیحۃ محترمۃ و یدہ کیدہ۔ اور کافرون مین سے جو شخص کہ دار الحرب مین مسلمان ہو گیا تو اُسنے اپنے اسلام کی وجہ سے ایکتو اپنی جان کو محفوظ کر لیا کیونکہ اسلام کے ساتھ ابتدائی مملوک ہونا ممکن نہین ہی اور دوم اُسنے اپنی نابالغ اولاد کو بھی محفوظ کر لیا کیونکہ وہ اپنے باپ کے اسلام کے تابع ہو کر مسلمان ہین اور اُسنے ایسے مال کو بھی محفوظ کر لیا جو اُسکے قبضہ مین ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اسلام لایا کسی مال پر یعنے مال اُسکے پاس ہی تو یہ مال اُسی کا ہی۔ رواہ سعید ابن منصور باسناد صحیح مرسلا وابو داؤد واحمد۔ اور اس دلیل سے کہ غازیون کے قبضہ سے پہلے اُسکا حقیقی قبضہ اس مال پر باقی ہی اور اُسنے اپنے ایسے مال کو بھی بچا لیا جو کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت ہی کیونکہ اس مال پر قبضہ محترمہ صحیح ہی اور جسکے پاس ودیعت ہی اُسکا قبضہ مانند قبضۂ مالک کے ہی۔ فان ظہرنا علی دار الحرب فعقارہ فیئ وقال الشافعی رح ہو لہ لانہ فی یدہ فصار کالمنقول ولنا ان العقار فی ید اہل الدار وسلطانہا اذ ہو من جملۃ دار الحرب فلم یکن فی یدہ حقیقۃ وقیل ہذا قول ابی حنیفۃ وابی یوسف رح الآخر وفی قول محمد رح وہو قول ابی یوسف رح الاول ہو کغیرہ من الاموال بناء علی ان الید حقیقۃ لا تثبت علی العقار عندہما وعند محمد رح تثبت۔ اور اگر ہم لوگ دار الحرب پر غالب ہوے تو اُسکا غیر منقول مال سب مال غنیمت ہو جائیگا اور امام شافعی (و مالک و احمد) نے کہا کہ غیر منقول بھی اُسی کا ہو گا کیونکہ وہ اُسکے قبضہ مین ہی تو مثل مال منقول کے ہو گیا اور ہماری دلیل یہ ہی کہ مال غیر منقول بادشاہ و اہل الحرب و اہل ملک کے قبضہ مین ہی کیونکہ یہ اراضی بھی منجملہ دار الحرب کے ہی تو در حقیقت اُسکے قبضہ مین نہوا اور بعض نے کہا کہ غیر منقولہ کا غنیمت ہونا ابو حنیفہ کا قول اور دوسرا قول ابو یوسف کا ہی اور ابو یوسف کے قول اول اور قول محمد مین غیر منقولہ بھی مثل دیگر اموال کے ہی اور یہ اختلاف اس بناء پر ہی کہ غیر منقولہ پر ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حقیقی قبضہ نہین ثابت ہوتا ہی اور امام محمد کے نزدیک ثابت ہوتا ہی۔ وزوجتہ فیئ لانہا کافرۃ حربیۃ لا تتبعہ فی الاسلام۔ اور اس نو مسلم کی زوجہ بھی مال غنیمت مین ہو جائیگی کیونکہ یہ کافرہ حربیہ عورت ہی جو اسلام مین اپنے شوہر کی تابع نہین ہوگی۔ وکذا حملہا فیئ خلافا للشافعی رح ہو یقول انہ مسلم تبعا کالمنفصل ولنا انہ جزؤہا فیرق برقہا والمسلم محل للتملک تبعا لغیرہ بخلاف المنفصل لانہ حر لانعدام الجزئیۃ عند ذلک۔ اور اس عورت کا حمل بھی مال غنیمت ہو گا یعنے شوہر اگرچہ مسلمان ہو گیا لیکن اسکی زوجہ کافرہ کو جو حمل ہی وہ مثل اُسکی زوجہ کے مال غنیمت ہو جائیگا اور اسمین امام شافعی اختلاف کرتے ہین وہ کہتے ہین کہ وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر مسلمان قرار پاویگا جیسے دو

Marfat.com

بچہ جو پیدا ہو چکا ہے مسلمان شمار ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل ابھی اس عورت کا جزو ہے تو عورت کے رقیق ہونے کے ساتھ وہ بھی رقیق ہو جائیگا اور مسلمان اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے کے تابع ہو کر مملوک ہو جاوے بخلاف اُس بچہ کے جو پیدا ہو چکا کیونکہ وہ آزاد ہے کیونکہ عورت کے پیٹ سے جدا ہو جانے کے بعد جزئیت باقی نہیں رہی - واولادہ الکبار فیء لانہم کفار حربیون ولا تبعیۃ - اور اسکی بالغ اولاد بھی مال غنیمت ہو جائیگی کیونکہ یہ لوگ حربی کافر ہیں اور انمیں تابع ہونا ندارد ہے - ومن قاتل من عبیدہ فیء لانہ لما تمرد علی مولاہ خرج من یدہ فصار تبعا لاہل دارہم - اور اسکے غلاموں میں سے جسنے قتال کیا ہو وہ بھی مال غنیمت ہے کیونکہ جب اُسنے اپنے مولی سے تمرد کیا تو اُسکے قبضہ سے نکل گیا تو دار الحرب والوں کے تابع ہو گیا - وما کان من مالہ فی ید حربی فہو فیء غصبا کان او ودیعۃ لان یدہ لیست محترمۃ اور اس نو مسلم کا جو مال کسی حربی کے قبضہ میں ہو وہ مال غنیمت ہے خواہ بطور غصب ہو خواہ بطور ودیعت ہو کیونکہ حربی کا قبضہ کچھ قبضہ محترمہ نہیں ہے - وما کان غصبا فی ید مسلم او ذمی فہو فیء عند ابی حنیفۃ رح وقال محمد رح لا یکون فیأ قال العبد الضعیف رحمہ اللہ کذا ذکر محمد رح الاختلاف فی السیر الکبیر وذکروا فی شرح الجامع الصغیر قول ابی یوسف مع قول محمد رح لہما ان المال تابع للنفس وقد صارت معصومۃ بالاسلام فیتبعہا مالہ فیہا ولہ انہ مال مباح فیملک بالاستیلاء والنفس لم تصر معصومۃ بالاسلام الا تری انہا لیست متقومۃ الا انہ محرم التعرض فی الاصل لکونہ مکلفا واباحۃ التعرض بعارض شرہ وقد اندفع بالاسلام بخلاف المال لانہ خلق عرضۃ للامتہان فکان محلا للتملک ولیست فی یدہ حکما فلم تثبت العصمۃ - اور اس نو مسلم کا جو کچھ مال کسی مسلمان یا ذمی کے قبضہ میں بطور غصب ہو وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہے اور امام محمد کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا شیخ مصنف نے کہا کہ امام محمد نے سیر کبیر میں اسی طرح اختلاف ذکر کیا ہے اور جامع صغیر کے شارحین نے امام ابو یوسف کو امام محمد کے ساتھ بیان کیا ہے یعنے صاحبین کے نزدیک غنیمت نہیں ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مال اُسکے نفس کے تابع ہے حالانکہ اُسکا نفس بوجہ اسلام کے معصوم محفوظ ہو گیا تو مال بھی اُسکے تابع ہو کر محفوظ ہو گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مال در اصل مباح ہے تو غلبہ کرنے سے وہ ملک میں آجاتا ہے تو غالب ہو کر ملک میں آجائیگا اور اُسکا نفس کوئی قیمتی چیز نہیں ہے لیکن در اصل اُس سے تعرض کرنا حرام ہے کیونکہ وہ مکلف ہے اور تعرض جہاد مباح ہونا بسبب شرارت کفر کے تھا حالانکہ اُسکے مسلمان ہو جانے سے رفع ہو گیا بخلاف مال کے کیونکہ وہ اسواسطے پیدا کیا گیا ہے کہ مبتذل طور پر کام میں لایا جاوے تو وہ ملک میں آنے کے قابل ہے اور وہ حکما اسکے قبضہ میں بھی نہیں ہے تو اُسکا محترم ہونا ثابت نہوا - واذا خرج المسلمون من دار الحرب لم یجز ان یعلفوا من الغنیمۃ ولا یاکلوا منہا لان الضرورۃ قد ارتفعت والاباحۃ باعتبارہا ولان الحق قد تاکد حتی یورث نصیبہ ولا کذلک قبل الاخراج الی دار الاسلام - اور جب مسلمان لوگ دار الحرب سے نکل آویں تو جائز نہیں کہ غنیمت میں سے اپنے جانوروں کو چارہ کھلاویں اور نہ خود اُسمیں سے کھاویں کیونکہ ضرورت جاتی رہی اور اباحت باعتبار ضرورت تھی اور اس دلیل سے کہ غنیمت میں مسلمانوں کا حق اور زیادہ مضبوط ہو گیا حتی کہ اب جو کوئی مرے تو اُسکا حصہ میراث ہوتا ہے اور دار الحرب سے نکلنے سے پہلے یہ حال نہیں ہے - ومن فضل معہ علف او طعام ردہ الی الغنیمۃ - اور جس غازی کے پاس چارہ دانہ یا اناج بچ رہا ہو وہ مال غنیمت میں واپس کر دے - معناہ اذا لم تقسم - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب تقسیم نہ کیا گیا ہو - ف - یعنی اگر امام نے اناج وغیرہ دار الحرب میں تقسیم کر دیا ہو تو واپسی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر تقسیم نہ کیا ہو اسوجہ سے کہ ضرورت نہیں تھی تو غازیوں نے بقدر ضرورت کے دار الحرب میں بطور مباح استعمال کیا تھا جب وہاں سے دار الاسلام میں نکل آئے تو جو کچھ جسکے پاس بچ رہا ہو وہ اسکو غنیمت میں واپس کر دے - وعن الشافعی مثل قولنا - اور امام شافعی سے ایک روایت مثل ہمارے قول کے ہے - وعنہ انہ

ولا یرد اعتبارا بالمتلصص - اور شافعی رح سے دوسری روایت ہے کہ واپس نہیں کرے بقیاس متلصص کے ف - متلصص وہ شخص جو بطور چور کے دار الحرب میں جا کر کافرون کا مال نکال لایا ہو یعنی اگر ایک یا دو آدمی جنکو قوت منعت نہیں ہے بدون اجازت امام کے دار الحرب میں گیا اور وہان سے کچھ چیز و مال نکال لایا تو یہ اسی کے واسطے ہے اسمیں سے پانچوان حصہ نہیں لیا جائیگا - اسواسطے کہ وہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت وہ ہے جو قہر سے لیجاوے مع اجازت امام کے اور یہ مال ایسا نہیں بلکہ گویا مباح چیز ہے جیپر اس ایک یا دو آدمی کا ہاتھ پہلے پہونچا ع - جیسے دار الاسلام کے شکار مباح کا حال ہے کہ جسنے اسکو پہلے پکڑا اسی کا مال ہو گیا - تو یہ دانہ و اناج بھی اسے غازی کے واسطے خاص ہے - ولنا ان الاختصاص ضرورۃ الحاجۃ وقد زالت - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختصاص تو بضرورت حاجت تھا اور اب حاجت زائل ہو گئی ف - یعنی یہ دانہ و اناج اس غازی کے واسطے بوجہ ضرورت دار الحرب کے خاص تھا ورنہ وہ سب کا مال غنیمت ہے اور اب ضرورت نہیں رہی تو غنیمت میں واپس دے - بخلاف المتلصص لانہ کان احق بہ قبل الاحراز فکذا بعدہ - بخلاف متلصص کے کہ اسنے جو کچھ لیا وہ دار الاسلام میں لانے سے پہلے بھی خود ہی اسکا مستحق تھا تو دار الاسلام میں لانے کے بعد بھی اسی کا حق ہے ف - پس اسپر قیاس نہیں ہو سکتا - وبعد القسمۃ تصدقوا بہ ان کانوا اغنیاء وانتفعوا بہ ان کانوا محاویج - اور اگر دار الحرب میں یہ غلہ امام نے انہیں تقسیم کر دیا تھا (پھر دار الحرب سے نکلنے کے بعد کچھ بچا ہو) پس اگر غنی و تونگر ہوں تو بچے ہوئے کو صدقہ کر دیں اور اگر محتاج ہوں تو اس سے خود نفع اٹھاویں ف - کیونکہ دار الحرب کی تقسیم بلحاظ ضرورت کے تھی اور جب دار الحرب سے نکلنے کے بعد باقی رہا تو معلوم ہوا کہ اسقدر غلہ اسکو بلا ضرورت ملا ہے پس وہ اسکو روا نہیں ہے بلکہ اسمین غازیوں کا حق ہے لیکن اگر مرد محتاج ہے تو اس سے نفع اٹھاوے - لانہ صار فی حکم اللقطۃ لتعذر الرد علی الغانمین - کیونکہ یہ غلہ لقطہ کے حکم میں ہو گیا اسواسطے کہ غازیوں کو واپس دینا محال ہے ف - رہا یہ مسئلہ کہ اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچا ہوا غلہ انھوں نے غنیمت میں واپس نکیا بلکہ خود صرف کر ڈالا تو اسکا جواب فرمایا - فان کانوا انتفعوا بہ بعد الاحراز ترد قیمتہ الی المغنم ان کان لم یقسم - پھر اگر دار الاسلام میں لانے کے بعد بچے ہوئے غلہ سے خود انتفاع اٹھایا ہو تو اسکی قیمت مال غنیمت میں واپس کریں بشرطیکہ دار الحرب میں امام نے غلہ کی تقسیم نکی ہو - وان قسمت الغنیمۃ فالغنی یتصدق بقیمتہ والفقیر لا شئی علیہ لقیام القیمۃ مقام الاصل فاخذ حکمہ - اور اگر دار الحرب میں یہ مال ان لوگوں میں تقسیم کر دیا گیا ہو تو تونگر پر واجب ہے کہ جو بچا ہوا غلہ خرچ کر ڈالا ہے اسکی قیمت فقیروں کو صدقہ کر دے اور اگر وہ فقیر ہو تو اسپر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اسکی قیمت بجائے اصل کے قائم ہے تو اصل کا حکم لے لیا ف - یعنی اگر بچا ہوا غلہ موجود ہوتا تو محتاج کو جائز تھا کہ اپنے خرچ میں لاوے اور صدقہ نکرے اسی طرح اسکا قائم مقام اسکی قیمت ہے وہ بھی صدقہ کرنی لازم نہیں ہے بلکہ گویا اسنے اصل غلہ کو خرچ کیا -

فصل فی کیفیۃ القسمۃ - یہ فصل مال غنیمت کو تقسیم کرنے کے بیان میں ہے - قال ویقسم الامام الغنیمۃ فیخرج خمسہا - لقولہ تعالے فان للہ خمسہ وللرسول استثنی الخمس - قدوری نے فرمایا کہ امام مال غنیمت کو تقسیم کرے پس غنیمت میں سے پانچوان حصہ نکال لے کیونکہ اللہ تعالی نے فرمایا فان للہ خمسہ الآیۃ - یعنی غنیمت میں سے اللہ تعالی کے واسطے پانچوان حصہ ہے اور رسول کے واسطے پس پانچوان حصہ مستثنی کیا ف - یہ دسوان پارہ شروع میں ہے اور اللہ تعالی نے اپنا نام پاک صرف تعلیم و تکریم کے واسطے ذکر فرمایا - اور مراد رسول اللہ صلعم و اہل قرابت و یتیم بچہ و مساکین و ابن السبیل ہیں جیسا کہ آیت میں صریح ہے - الحاصل تقسیم کا کام خود امام کرے اور اول اسمین سے پانچوان حصہ نکال لے - ویقسم اربعۃ اخماس بین الغانمین - اور باقی چار پانچویں حصے غنیمت حاصل کرنے والوں کے درمیان تقسیم کر دے ف -

Marfat.com

یعنی کل غنیمت کے پانچ حصہ کرکے ایک حصہ نکال لے اور باقی چار حصے غازیوں میں اس طرح تقسیم کرے جیسے آئندہ مذکور ہو
غرض کہ باقی چار حصہ سب غازیوں کے ہیں۔ لانہ علیہ السلام قسمہا بین الغانمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان چار حصوں کو غانمین میں تقسیم کر دیا ف۔ چنانچہ طبرانی کی طویل حدیث ابن عباس میں مرفوع ہے کہ پانچواں
حصہ نکالنے کے بعد باقی کو غانمین میں تقسیم کیا۔ ورواہ الطبری عن قتادہ مرسلا۔ ثم للفارس سہمان وللراجل
سہم۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر سوار کے واسطے اسمیں سے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے یہ امام ابوحنیفہ
کا قول ہے وقالا للفارس ثلثۃ اسہم وہو قول الشافعی۔ اور صاحبین نے کہا کہ سوار کے واسطے تین سہام ہیں
اور یہی شافعی رح کا قول ہے ف۔ اور یہی مالک و احمد و اکثر اہل علم کا قول ہے اور امام محمد نے آثار میں ابوحنیفہ رح سے
اسناد سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اپنی خلافت میں اس تقسیم پر راضی ہونا کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ ہو روایت
کیا۔ پھر کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا قول ہے ولیکن ہم اسکو نہیں لیتے ہیں بلکہ ہمارے نزدیک سوار کے واسطے تین حصہ ہیں
اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے۔ لما روی ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی علیہ السلام اسہم للفارس
ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ اس دلیل سے جو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار
کے واسطے تین حصہ دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا ف۔ رواہ البخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی وابن ماجہ
ت۔ ولان الاستحقاق بالغناء۔ اور اس دلیل سے کہ استحقاق غنیمت بقدر کفایت ہے ف۔ یعنی لڑائی میں جسقدر
جسکی ذات سے کفایت حاصل ہو اسی قدر وہ غنیمت کا مستحق ہے۔ وغناؤہ علی ثلثۃ امثال الراجل۔ اور سوار کا تین
پیدلوں کے برابر کفایت کرنا ثبوت ہوتا ہے۔ لانہ للکر والفر والثبات۔ کیونکہ سوار تو حملہ کرنے اور بھاگ جانے اور ثابت
رہنے کے واسطے کافی ہے۔ والراجل للثبات لا غیر۔ اور پیدل صرف ثابت رہنے کے واسطے ہے کیونکہ اور نہیں کر سکتا ف۔
یعنی پیدل جہاں ہے وہاں سے آدمی کی حرکت سے زیادہ اس سے کوئی کفایت نہیں ہو سکتی ہے بخلاف سوار کے کہ اسنے فورا
حملہ کرکے دشمن کو بھگایا اور ضرورت ہوئی تو خود فورا پلٹ کر پیدل کی مدد کو آگیا اور جب موقع ہوا تو اپنی جگہ سے اڑ گیا
اور یہ بات پیدل سے ممکن نہیں ہے۔ پس جب پیدل سے تین گونہ وہ زائد کافی ہے تو پیدل سے سہ چند حصہ غنیمت کا مستحق ہے
ولابی حنیفۃ ما روی ابن عباس رض ان النبی علیہ السلام اعطی للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور ابوحنیفہ رح
کی وہ دلیل ہے جو ابن عباس رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کو دو حصہ دیئے اور پیدل کو ایک حصہ دیا
ف۔ لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث ابن عباس رض سے غریب ہے یعنی پائی نہیں جاتی ہے بلکہ اسحق بن راہویہ نے مسند
میں اسکے خلاف روایت کی کہ حدثنا محمد بن الفضیل بن غزوان ثنا الحجاج عن ابی صالح عن ابن عباس رض قال اسہم رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم للفارس ثلثۃ اسہم وللراجل سہما۔ یعنی ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے تین
سہام دیئے اور پیدل کے واسطے ایک حصہ دیا۔ وروی نحوہ بطرق اخر عنہ ضعیف یہی طبرانی وغیرہ کی روایت میں ہے لیکن
مصنف نے حدیث ابن عباس کو کہیں پایا حتی کہ اسپر جزم کیا اور کہا فتعارض فعلاہ۔ پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دو
فعل متعارض ہوئے ف۔ ایک وہ کہ ابن عمر رض نے روایت کیا اور دوم جو ابن عباس نے روایت کیا لیکن ابھی معلوم
ہوا کہ اول صحاح میں موجود ہے اور دوم روایت ابن عباس کا ثبوت نہیں ہوتا علاوہ اسکے جو ابوداؤد کی حدیث مجمع بن جاریہ
روایت طبرانی وابن مردویہ وغیرہ میں آیا وہ ضعف ووہم وخرج سے خالی نہیں تو معارضہ قائم نہ ہوگا کیونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ
معارضہ کے واسطے قوت میں مساوات شرط ہے۔ مع۔ لیکن مصنف نے اسکو معارض قرار دیا اور فرمایا۔ فیرجع الی قولہ۔ یعنی
جب معارضہ فعل ظاہر ہوا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کی طرف رجوع کیا جائیگا ف۔ اور فعل سے استدلال پر معارضہ

کے نہیں ہو سکتا۔ وقد قال علیہ السلام للفارس سہمان وللراجل سہم۔ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک حصہ ہے ف۔ لیکن ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ یہ روایت نہیں ملتی ہے اور
جسنے کہا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کی اسکی غلطی ہے۔ بالجملہ مصنف رح کی غرض یہ ہے کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ماؤل ہے
کیف وقد روی عن ابن عمر ان النبی علیہ السلام قسم للفارس سہمین وللراجل سہما۔ اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ
خود ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے ایک
حصہ دیا ف۔ اسکو ابن ابی شیبہ ودار قطنی نے بطرق متعددہ روایت کیا۔ اور یہ اسانید ثقات ہیں لیکن بعض نے بعض
سے مخالفت کی ہے اور حق یہ ہے کہ اثبت واقوی کی روایت ابن عمر رض سے یہی ہے کہ سوار کو دو حصہ اور پیدل کو ایک حصہ دیا ہے۔
واذا تعارضت روایتاہ ترجح روایۃ غیرہ۔ اور جب ابن عمر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایتیں باہم متعارض ہوئیں
تو دوسرے صحابی کی روایت مرجح ہوئی ف۔ یعنی ابن عباس رض کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ لیکن مخفی نہیں کہ ابن عباس رض
کی روایت میں بھی اسحق بن راہویہ نے سوار کے واسطے تین حصہ روایت کیے تو اس سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ
اسکے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت اول تو صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ میں ہے اور دوسری روایت مصنف ابن ابی شیبہ
ودار قطنی میں ہے اور صحیحین کی روایات اصح واقوی ہیں پھر معارضہ نہ وارد ہوا۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ جب ابن ابی شیبہ
کے اسناد میں ثقات مثل روایت بخاری ہیں تو ہم اسکو نہیں مانتے کہ صحیحین مطلقاً مقدم ہیں چنانچہ ہم اسکو کئی مرتبہ بیان
کر چکے ہیں بلکہ قوت اسناد کا اعتبار ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامہ وابن نمیر قالا ثنا عبید اللہ عن نافع
عن ابن عمر ان رسول اللہ صلعم جعل للفارس سہمین وللراجل سہما۔ یہ اسناد ثقات صحیحین ہے اور دار قطنی نے کہا کہ ابو بکر نیشاپوری
نے کہا کہ میرے نزدیک یہ ابن ابی شیبہ کا وہم ہے کیونکہ احمد بن حنبل وعبد الرحمن بن بشیر وغیرہما نے ابن نمیر سے اسکے خلاف
روایت کیا اور ابو اسامہ سے بھی اسکے خلاف مروی ہے یعنے للفارس ثلثہ اسہم۔ یعنی سوار کو دو حصہ کی جگہ تین حصہ روایت
ہیں۔ لیکن نعیم نے عبد اللہ بن المبارک سے اوپر کے اسناد سے سوار کے واسطے دو حصہ روایت کیے۔ ابن الہمام نے کہا
کہ نعیم ثقہ اور ابن المبارک اثبت ہیں۔ پھر متابعت میں دار قطنی نے یونس بن عبد الاعلی ثنا ابن وہب اخبرنی عبید اللہ
بن عمر الخ اور حجاج ابن منہال ثنا حماد ابن سلمہ ثنا عبید اللہ الخ یہی روایت کی کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے
واسطے ایک حصہ ہے پس اسی پر شیخ ابن الہمام نے زور دیا کہ یہ روایت ثابت ہے اور اسناد ثقہ ہے پس اگر دوسری روایت
جسمیں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں اصح مانی جاوے تو بھی ان دونوں کو تطبیق کرنا بہتر ہے بہ نسبت اسکے کہ ایک کو ترک
کیا جاوے لہذا ہمنے دونوں میں اسطرح تطبیق دی کہ اصل تقسیم یہ ہے کہ سوار کے واسطے دو حصہ اور پیدل کے واسطے
ایک حصہ ہو اور جس روایت میں سوار کے واسطے تین حصہ ہیں وہ بطور عطیہ نفل کی ہے اور رہا یہ قیاس کہ پیدل کے بہ نسبت
سوار سے سہ چند کفایت ہوتی ہے کیونکہ سوار میں کر و فر زیادہ ہے تو اسکا مصنف نے یہ جواب دیا۔ ولان الکر والفر من
جنس واحد فیکون غناؤہ مثلی غناء الرجل فیفضل علیہ بسہم ولانہ تعذر اعتبار مقدار الزیادۃ لتعذر معرفتہ
فیدار الحکم علی سبب ظاہر وللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد فکان استحقاقہ
علی ضعفہ۔ اسواسطے کہ آگے بڑھکر حملہ کرنا اور پیچھے ہٹنا دونوں ایک ہی جنس ہیں (کیونکہ پیچھے ہٹنا جب ہی اچھا ہوتا ہے
کہ حملہ کے واسطے ہو ورنہ بھاگنے میں لڑائی کا کوئی فائدہ نہیں) تو پیدل کے بہ نسبت سوار سے لڑائی کا دو چند نفع ہوا تو پیدل
پر اسکو ایک حصہ زیادہ دیا جائیگا اور اس وجہ سے بھی کہ مقدار کی زیادتی اعتبار کرنا متعذر ہے یعنے یہ حساب ٹھیک نہیں ہو سکتا
کہ پیدل سے سوار نے کسقدر کام زیادہ دیا کیونکہ اسکا پہچاننا متعذر ہے تو ظاہری سبب پر زیادتی کا حکم دائر ہوگا اور سوار میں

Marfat.com

دو سبب ظاہر ہین ایک اُسکی ذات اور دوسرا اُسکا گھوڑا اور پیدل مین ایک سبب صرف اُسکی ذات ہی تو سوار کا استحقاق پیدل سے دو چند ہوا۔ ولا یسہم الا لفرس واحد وقال ابو یوسف رح یسہم لفرسین لما روی ان النبی علیہ السلام اسہم لفرسین۔ اور غازی کو صرف ایک گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا (اور یہی قول امام شافعی کا ہی اور یہی ظاہر الروایہ ہی ۔ مف۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکو دو گھوڑون کا حصہ دیا جاوے (اور یہی امام احمد کا قول ہی) کیونکہ آن حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دو گھوڑون کا حصہ دیا ف۔ چنانچہ ابو عمرہ بشیر ابن عمر ابن محصن نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دو گھوڑون کو چار حصے اور مجھے ایک حصہ دیا پس مین نے پانچ حصہ پائے۔ رواہ الدار قطنی۔ اور مکحول سے روایت ہی کہ زبیر رضی اللہ عنہ جنگ خیبر مین دو گھوڑے لائے پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے۔ رواہ عبد الرزاق مرسلۃ۔ ولان الواحد قد یعیی فیحتاج الی الآخر ولہما ان البراء بن اوس قاد فرسین ولم یسہم رسول اللہ علیہ السلام الا لفرس واحد۔ اور اس دلیل سے کہ ایک گھوڑا کبھی تھک جاتا ہی تو دوسرے گھوڑے کی ضرورت ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہی کہ براء ابن اوس رضی اللہ عنہ دو گھوڑے لے گئے تھے حالانکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو ایک گھوڑے کا حصہ دیا ف۔ یہ حدیث غریب ہی بلکہ اسکے برعکس واقدی نے مغازی مین اور ابن مندہ نے کتاب الصحابہ مین براء ابن اوس سے روایت کی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکو پانچ حصے دیے لیکن یہ بھی روایت غریب ہی اور امام مالک نے موطا مین کہا کہ مین نے نہین سُنا کہ سوائے ایک گھوڑے کے زیادہ کا حصہ دیا گیا ہو۔ مف۔ اور شافعی نے کہا کہ حدیث ابی عمرہ منقطع و غیر محفوظ ہی اگرچہ اوزاعی نے اسکو مکحول سے منقطع قبول کر لیا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم خود تین گھوڑے جنکا نام سکب و ضریب و مرتجز تھا لے گئے تھے مگر آپ نے صرف ایک گھوڑے کا حصہ لیا تھا۔ مف۔ ولان القتال لا یتحقق بفرسین دفعۃ واحدۃ فلا یکون السبب الظاہر مفضیا الی القتال علیہما فیسہم لواحد۔ اور اسواسطے کہ دو گھوڑون سے ایک بارگی قتال نہین ممکن ہی تو حصہ پانے کا ظاہری سبب یعنی دونون پر سوار ہو کر قتال کرنا اس جانب موَدی نہوا تو ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائیگا ولہذا لا یسہم لثلثۃ افراس وما رواہ محمول علے التنفیل کما اعطی سلمۃ بن الاکوع سہمین وہو راجل۔ اور اسی وجہ سے تین گھوڑون کا حصہ بالاتفاق نہین دیا جاتا ہی اور جو حدیث ابو یوسف نے روایت کی وہ بطور نفل زائد دینے پر محمول ہی جیسے سلمہ ابن الاکوع کو جو پیدل تھے دو حصے دیے ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث حدیبیہ مین مذکور ہی والبراذین والعتاق سواء لان الارہاب مضاف الی جنس الخیل فی الکتاب قال اللہ تعالے ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم واسم الخیل یطلق علی البراذین والعتاق والہجین والمقرف اطلاقا واحدا ولان العربی ان کان فی الطلب والہرب اقوی فالبرذون اصبر والین عطفا ففی کل واحد منہما منفعۃ معتبرۃ فاستویا۔ اور دوغلا و عجمی گھوڑا اور خالص عربی گھوڑا دونون حصہ مین برابر ہین کیونکہ قرآن مین خوف دلانا گھوڑون کی جنس یعنے خیل کی طرف مضاف ہی چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا ومن رباط الخیل ترہبون بہ عدو اللہ وعدوکم یعنی اور جہاد کے گھوڑے کہ جس سے اللہ تعالی کے دشمنون اور اپنے دشمنون کو خوف دلاؤ حالانکہ خیل کا لفظ عجمی گھوڑے اور خالص عربی گھوڑے اور جسکی فقط مان عربی ہو اور جسکا فقط باپ عربی گھوڑا ہو سب پر ایک ہی طرح بولا جاتا ہی اور اس دلیل سے کہ عربی گھوڑا اگرچہ دشمن کا تعاقب کرنے یا خود پیچھے ہٹنے مین زیادہ قوی ہوتا ہی تو دوغلے گھوڑے مین صبر زیادہ ہی کہ وہ مشقت خوب برداشت کرتا اور موڑ کا نرم ہوتا ہی تو دونون قسم مین ہر ایک مین ایک معتبر منفعت موجود ہی تو دونون برابر ہو گئے۔ ومن دخل دار الحرب فارسا فنفق فرسہ استحق سہم الفرسان ومن دخل راجلا

فاشترى فرسا استحق سهم راجل وجواب الشافعى رح على عكسه فى الفصلين وهكذا روى ابن المبارك عن ابى حنيفة
فى الفصل الثانى انه يستحق سهم الفرسان والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حال انقضاء الحرب
له ان السبب هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب كالخروج من البيت
وتعليق الاحكام بالقتال يدل على امكان الوقوف عليه ولو تعذر او تعسر تعليق بشهود الوقعة لانه اقرب الى القتال
ولنا ان المجاوزة نفسها قتال لانه يلحقهم الخوف بها والحال بعدها حالة الدوام ولا معتبر بها ولان الوقوف على حقيقة
القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين فتقام المجاوزة مقامه اذ هو السبب المفضى اليه ظاهرا اذا كان على
قصد القتال فيعتبر حال الشخص حالة المجاوزة فارسا كان او راجلا ولو دخل فارسا فقاتل راجلا لضيق المكان يستحق سهم
الفرسان بالاتفاق ولو دخل فارسا ثم باع فرسه او وهب او اجر او رهن ففى رواية الحسن عن ابى حنيفة رح يستحق سهم الفرسان
اعتبارا للمجاوزة وفى ظاهر الرواية يستحق سهم الرجالة لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده
بالمجاوزة القتال فارسا ولو باعه بعد الفراغ لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع فى حالة القتال عند البعض
والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته - اور جو شخص دار الحرب مین سوار داخل
ہوا پھر اُسکا گھوڑا مر گیا تو وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی اور جو شخص بغیر گھوڑے کے پیادہ داخل ہوا پھر اُسنے گھوڑا خریدا تو
وہ حصہ پیادہ کا مستحق ہی اور شافعی کے نزدیک دونون صورتون مین جواب برعکس ہی (اور یہی قول مالک و احمد ہی) اور یہی
ابن المبارک نے ابو حنیفہ سے دوسری صورت مین روایت کیا یعنی اگر پیادہ داخل ہو کر گھوڑا خریدا اور سوار قتال کیا تو سوارون
کے حصہ کا مستحق ہوگا (لیکن ظاہر الروایہ قول اول ہی) اور حاصل یہ ہی کہ ہمارے نزدیک سرحد سے اُترنے کی حالت معتبر ہی اور شافعی
کے نزدیک لڑائی ختم ہونے کی حالت معتبر ہی اور دلیل شافعی یہ ہی کہ استحقاق غنیمت کا سبب قہر و قتال ہی تو اُسی وقت کا حال
ہر شخص کا معتبر ہوگا اور سرحد سے اُترنا سبب مذکور کا وسیلہ ہی جیسے گھر سے نکلنا (اور اگر کہا جائے کہ قتال امر خفی ہی اُس سے
وقوف نہین ہو سکتا تو سرحد سے اُترنا اُسکے قائم مقام کیا گیا اسکا جواب دیا کہ) قتال کے ساتھ احکام متعلق کرنا قتال پر وقوف
ہونے کی دلیل ہی اور اگر وقوف متعذر یا مشکل ہو تو اُن لوگون کی گواہی پر حکم متعلق ہوگا جو معرکہ قتال مین حاضر ہین کیونکہ یہ قتال
سے زیادہ قریب ہین (پس سرحد سے اُترنا دور رہا) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ سرحد سے اُترنا خود قتال ہی کیونکہ اس سے کافرون کو
خوف لاحق ہو جاتا ہی اور اسکے بعد یہی حالت برابر قائم رہتی ہی حالانکہ اس حالت کا کچھ اعتبار نہین ہی (چنانچہ اگر سوار کا گھوڑا مرگیا
تو وہ بالاتفاق سوار ہی) اور اس دلیل سے کہ حقیقی قتال پر آگاہی ہونا مشکل ہی اور اسی طرح گواہان معرکہ کا آگاہ ہونا مشکل ہی
کیونکہ وہ صفون کے بھڑ جانے کا وقت ہی (تو ہر ایک اپنی لڑائی مین ہمہ تن متوجہ ہی اور دوسرے کے سوار اور پیادہ ہونے کو
نہین دیکھتا) پس بجائے لڑائی کے سرحد سے گذرنا قائم کیا گیا کیونکہ ظاہر یہی سبب مودی بقتال ہی جبکہ وہ قتال کے قصد پر ادا
ہو تو آدمی کی وہ حالت معتبر ہوگی جو سرحد سے اُترنے کے وقت ہو کہ سوار ہو تو سوار ہی پیادہ ہو تو پیادہ ہی - اور اگر سرحد سے اُترنے
کے وقت سوار ہی مگر قتال مین بوجہ تنگی جگہ وغیرہ کے پیدل قتال کیا تو بالاتفاق وہ سوارون کے حصہ کا مستحق ہی - اور اگر سوار داخل
ہوا پھر اُسنے اپنا گھوڑا فروخت کیا یا ہبہ کیا یا اجرت پر دیا یا رہن کیا تو حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ سوارون کے حصہ کا مستحق
ہوگا بہ نظر کہ وہ سرحد سے اُترنے مین سوار تھا اور ظاہر الروایہ یہ ہی کہ پیدلون کے حصہ کا مستحق ہوگا کیونکہ بیع وغیرہ کے تصرفات
کرنے مین یہ دلیل موجود ہی کہ سرحد سے اُترتے وقت اُسکا قصد سوار ہو کر لڑنے کا نہین تھا - اور اگر لڑائی سے فارغ ہونے کے
بعد اپنے گھوڑا فروخت کیا تو اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اگر اُسنے لڑائی کی حالت مین گھوڑا فروخت کیا تو بھی بعض کے
نزدیک اُسکا سوارون کا حصہ ساقط نہوگا اور اصح یہ ہی کہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ فروخت کرنا اس امر کی دلیل ہی کہ گھوڑے مین

Marfat.com

اُسکی غرض تجارت تھی لیکن اِس امر کا منتظر تھا کہ قتال شروع ہو کر گھوڑے کی قیمت بڑھجاسے۔ ولا یسہم لمملوک ولا امرأۃ ولا صبی ولا مجنون ولا ذمی ولکن یرضخ لہم علی حسب ما یری الامام لما روی انہ علیہ السلام کان لا یسہم للنساء والصبیان والعبید ولکن کان یرضخ لہم ولما استعان علیہ السلام بالیہود علی الیہود ولم یعطہم شیئا من الغنیمۃ یعنی انہ لم یسہم لہم ولان الجہاد عبادۃ والذمی لیس من اہل العبادۃ والصبی والمرأۃ عاجزان عنہ ولہذا لم یلحقہما فرضہ والعبد لا یمکنہ المولے ولہ منعہ الا انہ یرضخ لہم تحریضا علی القتال مع اظہار انحطاط رتبتہم والمکاتب بمنزلۃ العبد لقیام الرق وتوہم عجزہ فیمنعہ المولی عن الخروج الی القتال ثم العبد انما یرضخ لہ اذا قاتل لانہ دخل لخدمۃ المولی فصار کالتاجر والمرأۃ یرضخ لہا اذا کانت تداوی الجرحی وتقوم علی المرضے لانہا عاجزۃ عن حقیقۃ القتال فیقام ہذا النوع من الاعانۃ مقام القتال بخلاف العبد لانہ قادر علی حقیقۃ القتال والذمی انما یرضخ لہ اذا قاتل او دل علی الطریق ولم یقاتل لان فیہ منفعۃ للمسلمین الا انہ یزاد علی السہم فی الدلالۃ اذا کانت فیہ منفعۃ عظیمۃ ولا یبلغ بہ السہم اذا قاتل لانہ جہاد والاول لیس من عملہ ولا یسوی بینہ وبین المسلم فی حکم الجہاد۔ اور غنیمت میں سے کسی مملوک یا عورت یا طفل یا مجنون یا ذمی کا حصہ نہیں لگایا جائیگا ولیکن بطور کھانے کے انکو جسقدر امام المسلمین کی رائے میں آوے دیا جائیگا کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم عورتوں اور بچوں و غلاموں کا حصہ نہیں لگاتے تھے ولیکن اُنکو کچھ کھانے کے طور پر دیتے تھے۔ رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی۔ اور جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر مدینہ کے یہودیوں سے کچھ مدد لی تھی تو غنیمت میں سے اُنکو حصہ نہیں دیا بلکہ کچھ کھانے کے طور پر دیا۔ رواہ الشافعی والبیہقی والواقدی باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ جہاد ایک عبادت ہے اور ذمی کافر میں عبادت کی لیاقت نہیں ہے (اور مدینہ کے یہودیوں سے مدد لینا شاید بطور رہنمائی وغیرہ کے ہو اور شاید ضرورت کی وجہ سے لڑائی میں ہو) اور بچہ اور عورت دونوں جہاد کرنے سے عاجز ہیں اسی واسطے ان دونوں پر جہاد فرض نہیں ہے اور غلام کو اُسکا مولی اجازت نہیں دیگا اور اگر اجازت دی تو اُسکو اختیار ہے کہ اُسکو منع کر دے لیکن امام المسلمین ان لوگوں کو کچھ مال بطور کھانے کے دیدے تاکہ انکو لڑائی پر ترغیب ہو باوجودیکہ انکے رتبہ کی کمی ظاہر کی گئی اور مکاتب بھی بمنزلہ غلام کے ہے کیونکہ اُسکے رقیت قائم ہے اور شاید کہ وہ ادائے کتابت سے عاجز ہو جائے تو اُسکا مولی اُسکو قتال میں جانے سے روکیگا پھر غلام کو کچھ مال بطور کھانے کے جبھی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا ہو ورنہ نہیں کیونکہ وہ لشکر کے ساتھ اپنے مولی کی خدمت کے واسطے گیا تھا تو مثل بازاری تاجر کے ہوگیا اور عورت کو یہ مال بطور کھانے کے اُسوقت دیا جائیگا کہ وہ زخمیوں کی دوا کرتی اور بیماروں کی پرداخت کرتی ہو کیونکہ عورت درحقیقت لڑائی سے عاجز ہے تو اُسکا اس طرح کی مدد کرنا لڑائی کے قائم مقام ہے بخلاف غلام کے کہ وہ درحقیقت قتال کر سکتا ہے اور ذمی کو یہ مال بطور طعام کے جبھی دیا جائیگا کہ جب اُسنے قتال کیا یا بغیر قتال کے راستہ بتلایا ہو کیونکہ اسمیں مسلمانوں کی منفعت ہے لیکن جاننا چاہیے کہ اگر راہ بتلانے میں منفعت عظیم ہو تو اُسکو غازیوں کے حصہ سے زیادہ بھی دیا جائیگا اور اگر اُسنے صرف قتال کیا تو جو کچھ اُسکو دیا جائے وہ غازی کے حصہ تک نہیں پہونچایا جائیگا اور رہنمائی کرنا کچھ کار جہاد سے نہیں ہے حالانکہ کار جہاد میں مسلمان اور کافر ذمی کے درمیان برابری نہیں کیجائیگی۔ واما الخمس فیقسم علی ثلثۃ اسہم سہم للیتامی وسہم للمساکین وسہم لابن السبیل یدخل فقراء ذوی القربی فیہم ویقدمون ولا یدفع الی اغنیائہم وقال الشافعی رح لہم خمس الخمس یستوی فیہ غنیہم وفقیرہم ویقسم بینہم للذکر مثل حظ الانثیین ویکون لبنی ہاشم وبنی المطلب دون غیرہم لقولہ تعالی ولذی القربی من غیر فصل بین الغنی والفقیر

Marfat.com

ولنا ان الخلفاء الاربعة الراشدين رضي الله عنهم قسموه على ثلثة اسهم على نحو ما قلناه وكفى بهم قدوة وقال
عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم غسالة الناس واوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس
والعوض انما يثبت في حق من يثبت في حقه المعوض وهم الفقراء والنبي عليه السلام اعطاهم للنصرة
الا ترى انه عليه السلام علل فقال انهم لم يزالوا معي هكذا في الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه دل
على ان المراد من النص قرب النصرة لا قرب القرابة۔ رہا غنیمت کا پانچوان حصہ جو امام نے نکالا ہی وہ تین
حصون پر تقسیم ہوگا ایک حصہ یتیمون کے واسطے اور دوسرا حصہ مساکین کے واسطے ہوگا اور تیسرا حصہ ابن السبیل کے لیے
جنمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے محتاج اہل قرابت داخل ہونگے اور یہی مقدم کیے جائینگے اور دیگر اہل قرابت کو نہین
دیا جائیگا اور امام شافعی نے فرمایا کہ اہل قرابت کو پانچوین حصہ غنیمت مین سے پانچوان حصہ دیا جائیگا اور اُنمین تونگر و
فقیر برابر ہین اور یہ مال ان سب لوگون مین عورت سے مرد کو دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اہل قرابت مین
صرف بنو ہاشم اور بنو مطلب کے واسطے ہوگا دوسرون کو نہین ملیگا یعنے بنو عبد الشمس اور بنو نوفل کو نہین ملیگا کیونکہ اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ولذی القربیٰ یعنے اور صاحب قرابت کے واسطے ہی پس صاحب قرابت سبکو شامل ہی کوئی تفصیل تونگر و محتاج
کی نہین ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ چارون خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین نے پانچوین حصہ غنیمت کو اسی طرح تین حصون
پر تقسیم کیا جیسے ہمنے بیان کیا اور اُنھین کی پیشوائی ہمکو کافی ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ بنی ہاشم
اللہ تعالیٰ نے تمھارے واسطے لوگون کا میل کچیل مکروہ رکھا ہی یعنے زکوٰۃ کو مکروہ رکھا ہی اور اسکے عوض تمکو خمس غنیمت
کا پانچوان حصہ دیا ہی۔ کما فی الصحیح۔ اور عوض اُنھین کے حق مین ثابت ہوتا ہی جنکے حق مین اصل معوض ثابت ہو اور وہ
محتاج لوگ ہین (یعنے اگر زکوٰۃ کا مال دیا جاتا تو صرف محتاج اہل قرابت کو ملتا اور چونکہ زکوٰۃ لوگون کا میل کچیل ہی لہٰذا اُنکو
غنیمت مین سے دیا گیا تو صرف محتاجون کے واسطے مخصوص ہوا) اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کے ساتھ
بنو مطلب کو بوجہ نصرت و مددگاری کے دیا کیا تم نہین دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اسکی یہ علت بیان فرمائی
کہ یہ لوگ برابر میرے ساتھ زمانۂ جاہلیت و اسلام مین اس طرح رہے اور آپ نے اپنی انگلیان ملائین۔ رواہ ابو داؤد و
النسائی۔ یہ دلیل ہی کہ آیت مین صاحب قرابت سے مراد قرب نسبی نہین بلکہ قرب نصرت ہی ف۔ رہا یہ بیان کہ آیت
مین اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا کہ تم لوگ جو غنیمت حاصل کرو تو اُسکا پانچوان حصہ واسطے اللہ تعالیٰ و اسکے رسول اور صاحب
قرابت اور یتیمون و مساکین و ابن السبیل کے ہی۔ پھر یہ بیان نہین ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ہونے کے کیا معنی ہین اور
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ کیا ہوگا لہٰذا مصنف نے ذکر فرمایا۔ قال فاما ذكر الله تعالى في الخمس فانه
لافتتاح الكلام تبركا باسمه وسهم النبي عليه السلام سقط بموته كما سقط الصفي لانه عليه السلام كان يستحقه برسالته ولا رسول
بعده والصفي شيء كان عليه السلام يصطفيه لنفسه من الغنيمة مثل درع او سيف او جارية وقال الشافعي
يصرف سهم الرسول الى الخليفة والحجة عليه ما قدمناه۔ اللہ تعالیٰ کا ذکر پانچوین حصہ کے بارے مین برکت کے طور
پر اس نام پاک سے کلام شروع کرنے کے واسطے ہی یعنے کوئی حصہ مقصود نہین ہی اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپکی
وفات شریف سے ساقط ہوگیا جیسے صفی بالاتفاق ساقط ہوگیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رسالت شریفہ سے اسکے
مستحق تھے اور بعد آپ کے کسی کے واسطے رسالت نہین ہی (اور اسی وجہ سے خلفاء راشدین مین سے کسی نے اسکو نہین
لیا) اور صفی وہ شے ہی جو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو اختیار تھا کہ تمام غنیمت مین سے اپنی ذات شریف کے واسطے پسند
فرماوین مانند زرہ یا تلوار یا قیدی جاریہ کے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا حصہ آپ کے خلیفہ کو دیا جائیگا

اگر اُسکے قول پر حجت وہ ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ف — یعنی بعد آپ کے کوئی رسول نہیں ہے اور اگر یہ جائز ہوتا تو خلفاء راشدین اسکو اپنے واسطے لیتے حالانکہ اُنمین سے کسی نے نہیں لیا بلکہ پانچوین حصہ کو تین ہی گروہون پر تقسیم کیا۔ متن — وسہم ذوی القربی کانوا یستحقونہ فی زمن النبی علیہ السلام بالنصرۃ لما روینا وبعدہ بالفقر قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذا الذی ذکرہ قول الکرخی وقال الطحاوی رح سہم الفقیر منہم ساقط ایضا لما روینا من الاجماع ولان فیہ معنی الصدقۃ نظرا الی المصرف فیحرم کما یحرم العمالۃ وجہ الاول وقیل ہو الاصح ما روی ان عمر رض اعطی الفقراء منہم والاجماع انعقد علی سقوط حق الاغنیاء اما فقراؤہم یدخلون فی الاصناف الثلثۃ۔ اور صاحبان قرابت زمانہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم مین اپنے حصہ کے مستحق بوجہ نصرت کے تھے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے اور بعد وفات شریف آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بوجہ محتاجی کے مستحق ہین اور یہ جو مذکور ہوا کرخی رحمہ اللہ کا قول ہے اور طحاوی نے کہا کہ صاحبان قرابت مین محتاجون کا حصہ بھی ساقط ہے بدلیل اُس اجماع کے جو ہم اوپر روایت کر چکے یعنے خلفاء راشدین نے صرف تین ہی حصہ کیے تو ظاہر ہوا کہ انکا حصہ ساقط ہے اور نیز اس دلیل سے کہ اس حصہ مین بلحاظ مصرف کے صدقہ کے معنی ہین یعنے محتاجی دیکھکر بطور صدقہ دیا جاتا ہے تو اہل قرابت پر حرام ہوگا جیسے اگر ہاشمی عامل ہو تو اُسکے واسطے ایسا مال لینا حرام ہے لیکن کہا گیا کہ قول اول اصح ہے اور پہلی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہوئی کہ حضرت نے فقراء اہل قرابت کو حصہ دیا اور اجماع خلفاء صرف تونگرون کا حصہ ساقط ہونے پر ہے اور رہے فقراء اہل قرابت تو وہ بھی یتیمون ومسکینون وابن السبیل مین داخل ہین ف — بلکہ مقدم ہین جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ — واذا دخل الواحد او الاثنان دار الحرب مغیرین بغیر اذن الامام فاخذوا شیئا لم یخمس لان الغنیمۃ ہو الماخوذ قہرا وغلبۃ لا اختلاسا وسرقۃ والخمس وظیفتہا ولو دخل الواحد او الاثنان باذن الامام ففیہ روایتان والمشہور انہ یخمس لانہ لما اذن لہما الامام فقد التزم نصرہم بالامداد فصار کالمنعۃ۔ اور اگر ایک یا دو شخص دار الحرب مین غارت گری کے قصد سے بدون اجازت امام کے داخل ہوئے اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسکا پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا کیونکہ غنیمت وہ چیز ہے جو قہر وغلبہ سے لیجاے نہ وہ کہ اوچکاپن وچوری سے حاصل ہو اور پانچوان حصہ لینا مال غنیمت سے معمول ہے۔ اور اگر ایک یا دو آدمی باجازت امام داخل ہوئے ہون تو اُنکے حاصل کیے ہوئے مال مین دو روایتین ہین (ایک مین خمس لیا جاے اور دوسری مین نہین) اور مشہور یہی ہے کہ خمس لیا جائیگا کیونکہ جب انکو امام نے اجازت دی تو مددگارون سے اُنکی مدد کا التزام کرلیا تو یہ ایک یا دو آدمی بمنزلہ ایسی جماعت کے ہوگئے جنکو قوت سنعت حاصل ہے۔ — فان دخلت جماعۃ لہا منعۃ فاخذوا شیئا خمس وان لم یاذن لہم الامام لانہ ماخوذ قہرا وغلبۃ ولانہ یجب علی الامام ان ینصرہم اذ لو خذلہم کان فیہ وہن المسلمین بخلاف الواحد والاثنین لانہ لا یجب علیہ نصرتہم۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی ایسی جماعت داخل ہوئی جنکو قوت سنعت حاصل ہے اور اُنھون نے کوئی چیز حاصل کی تو اُسمین سے پانچوان حصہ لیا جائیگا اگرچہ اُن لوگون کو امام نے اجازت نہ دی ہو اسلیے کہ جو کچھ اُنھون نے حاصل کیا وہ بطور قہر وغلبہ ہے تو غنیمت ہوا اور اسلیے کہ امام پر اُنکی مدد کرنا واجب ہے کیونکہ اگر اُنکی مددگاری ترک کرے تو اسمین مسلمانون کے حق مین ضعف ہے بخلاف ایک دو آدمیون کے کہ اُنکی مددگاری کرنا امام پر واجب نہین ہے۔

فصل فی التنفیل

فصل تنفیل کے بیان مین ہے ف — نفل یعنی زائد ہے اور تنفیل وہ مال جو امام کسیکو اُسکے حصہ پر زائد دینے کو کہے۔ — قال ولا باس بان ینفل الامام فی حال القتال ویحرض علی القتال فیقول

من قتل قتيلا فله سلبه ويقول للسرية قد جعلت لكم الربع بعد الخمس معناه بعد ما رفع الخمس لان التحريض مندوب اليه قال الله تعالى يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال وهذا نوع تحريض ثم قد يكون التنفيل بما ذكر وقد يكون بغيره الا انه لا ينبغي للامام ان ينفل بكل المأخوذ لان فيه ابطال حق الكل فان فعله مع السرية جاز لان التصرف اليه وقد يكون المصلحة فيه۔ کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ امام المسلمین کافرون سے قتال کی حالت مین تنفیل کر کے انکو قتال پر آمادہ کرے بس کہے کہ جسنے کسی کافر کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کے واسطے ہے اور جس چھوٹے لشکر کو بھیجے تو چاہیے اُس سے یون کہے کہ غنیمت کا پانچوان حصہ نکالنے کے بعد ایک چوتھائی تمہارے واسطے نفل ہے کیونکہ آمادگی دلانا مستحب ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا کہ مومنون کو جہاد پر آمادہ کرو اور تنفیل بھی آمادہ کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ پھر تنفیل کبھی بطریقہٗ مذکور ہوتی ہے اور کبھی دوسرے طریقہ سے ہوتی ہے لیکن امام کو یہ نہین چاہیے کہ کل مال غنیمت کو تنفیل کر دے کیونکہ ایسا کرنے مین کل غازیون کی حق تلفی ہے ہان اگر چھوٹے لشکر کے ساتھ اس طرح تنفیل کی کہ جو کچھ تم حاصل لو سب تمہارے واسطے ہے تو یہ جائز ہے کیونکہ تصرت کا اختیار اُسی کو حاصل ہے اور کبھی ایسا کرنا مصلحت ہوتا ہے۔ ولا ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام۔ اور اموال غنیمت دار الاسلام مین نکال لانے کے بعد تنفیل نہین کریگا۔ لان حق الغير قد تاكد فيه بالاحراز۔ کیونکہ احراز کی وجہ سے اسمین غیرون کا حق مضبوط مستحکم ہوگیا۔ قال الا من الخمس۔ باستثناے خمس کے ف۔۔ یعنی امام کو یہ اختیار نہین ہے کہ غنیمت کے پانچوین حصہ کین سے تنفیل کرے۔ لانه لا حق للغانمين في الخمس۔ کیونکہ پانچوین حصہ مین غازیون کا کچھ حق متعلق نہین ہے۔ واذا لم يجعل السلب للقاتل فهو من جملة الغنيمة والقاتل وغيره في ذلك سواء وقال الشافعي رح السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له وقد قتله مقبلا لقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولان القاتل مقبلا اكثر غناء فيختص بسلبه اظهارا للتفاوت بينه وبين غيره ولنا انه مأخوذ بقوة الجيش فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقال عليه السلام لحبيب بن ابي سلمة ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك رواه الطبراني يحتمل نصب الشرع ويحتمل التنفيل فنحمله على الثاني لما رويناه وزيادة الغناء لا تعتبر في جنس واحد كما ذكرناه۔ اور اگر ہو کہ اگر مقتول کا سامان غازی قاتل کے واسطے نہ کیا گیا تو وہ منجملہ مال غنیمت کے ہوگا اور قاتل و غیر قاتل کا استحقاق اسمین برابر ہوگا (اور یہی قول مالک ہے) اور شافعی و احمد نے فرمایا کہ اگر غازی قاتل اس لائق ہو کہ اُسکو حصہ دیا جائیگا اور اُسنے کافر مقتول کو ایسی حالت مین قتل کیا کہ کافر لڑنے پر متوجہ تھا تو اُسکا سامان قاتل کے واسطے ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کسی کافر کو قتل کرے تو کافر کا سامان اُسی کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ظاہر حدیث یہ ہے کہ آپنے یہ ایک شرع مقرر فرمائی کیونکہ آپ اسی واسطے مبعوث ہوئے تھے اور اسلیے کہ قاتل نے جب ایک سامنے متوجہ ہونے والے کافر کو قتل کیا تو اُسنے بہت فائدہ پہنچایا پس اُسکا سامان اسی کے لیے خاص ہوگا تاکہ قاتل و غیر قاتل کے درمیان تفاوت ظاہر ہو اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ سامان بقوت لشکر لیا گیا تو غنیمت ہوگا پس موافق حکم نص کے غنائم کے طور پر تقسیم کیا جائیگا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حبیب ابن مسلمہ کو فرمایا کہ تیرے مقتول کے سامان سے تیرے واسطے کچھ نہین ہے سوائے اُسقدر کے جس پر تیرا امام راضی ہو اور جو حدیث شافعی نے روایت کی دو باتون کو محتمل ہے ایک یہ کہ شرع قائم کی ہو اور دوم یہ کہ تنفیل ہو پس حدیث حبیب ابن مسلمہ کی وجہ سے ہم اسکو تنفیل پر محمول کرتے ہین اور رہا قاتل کا زیادہ نفع دینا تو وہ ایک ہی جنس مین مفید نہین ہے ف۔۔ یعنی سامنے آنے والے کافر کو قتل کرنا شافعی کے نزدیک

Marfat.com

سامان کا استحقاق دینا ہی حتی کہ اگر بھاگے ہوؤں کو یا کسی کام میں مشغول یا سوتے ہوئے کو قتل کرے تو مستحق نہیں ہوتا
حالانکہ لڑائی کے افعال ایک ہی جنس ہیں تو سامنے آنے والے کا قتل بھی معتبر نہوگا لیکن مخفی نہیں کہ حدیث حبیب بن
مسلمہ اگرچہ متعدد طرق سے طبرانی وابن مردویہ وغیرہ نے روایت کی لیکن سب ضعیف ہیں اور شیخ ابن الہمام نے دعویٰ
کیا کہ متعدد طرق سے اسمین قوت حاصل ہو گئی اسوجہ سے بعضنے حدیث شافعی کو تنفیل پر محمول کیا لیکن بیہقی نے دعویٰ کیا
کہ بعد بدر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا کہ مقتول کا اسباب قاتل کے واسطے ہی اور اسی پر حکم قرار پایا
فافہم واللہ تعالے اعلم - م - والسلب ما علی المقتول من ثیابہ وسلاحہ ومرکبہ وکذا ما کان علی مرکبہ من السرج
والالۃ وکذا ما معہ علی الدابۃ من مالہ فی حقیبتہ او علی وسطہ وما عدا ذلک فلیس بسلب وما کان مع غلامہ
علی دابۃ اخری فلیس بسلبہ ثم حکم التنفیل قطع حق الباقین فاما الملک فانما یثبت بعد الاحراز بدار الاسلام
لما مر من قبل حتی لو قال الامام من اصاب جاریۃ فہی لہ فاصابہا مسلم واستبرأہا لم یحل لہ وطیہا وکذا لا یبیعہا
وہذا عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد رح لہ ان یطأہا ویبیعہا لان التنفیل یثبت بہ الملک عندہ
کما یثبت بالقسمۃ فی دار الحرب وبالشراء من الحربی ووجوب الضمان بالاتلاف قد قیل علی ہذا الاختلاف
اور سلب یعنی سامان مقتول وہ کہلاتا ہی جو اُسکے بدن پر کپڑے وہتھیار ہوں اور اُسکا گھوڑا یا سواری اور دیگر جو کچھ اُس
سواری پر زین ولگام وغیرہ کا سامان ہو اور جو کچھ مال اُسکے جانور کی خرجی یا اُسکی کمر میں ہو یہ سب سامان مقتول ہی اور
سوائے اسکے جو کچھ ہو وہ سامان مقتول نہیں ہی اور جو چیز کہ اسکے غلام کے ساتھ دوسرے جانور پر ہو وہ بھی سامان
مقتول نہیں ہی پھر واضح ہو کہ تنفیل کے حکم سے جو کچھ حاصل ہوا اوس سے باقی غازیوں کا حق منقطع ہو گیا اور رہی مال
نفل کی ملکیت تو وہ جب ہی حاصل ہوگی کہ یہ مال دار الاسلام میں آکر محفوظ ہو جائے چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں
حتی کہ اگر امام نے کہا کہ جس غازی نے کوئی چھوکری پائی وہ اُسی کی ہی پھر ایک غازی نے ایک چھوکری پائی اور بذریعہ
حیض کے اُسکا حمل سے پاک ہونا دریافت کر لیا تو ابھی اُسکے ساتھ وطی کرنا یا اُسکو فروخت کرنا حلال نہیں ہی اور یہ امام ابوحنیفہ
وابویوسف کا قول ہی اور امام محمد (ومالک وشافعی واحمد) نے کہا کہ اُسکو جائز ہی کہ اُس سے وطی کرے یا اُسکو فروخت
کرے کیونکہ انکے نزدیک تنفیل سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہی جیسے دار الحرب میں امام کی تقسیم کر دینے میں اور حربی کا فر سے
خریدنے میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہی اور اگر اُسکے پاس سے مال نفل کسی نے ضایع کر دیا تو بعض نے فرمایا کہ اسمین
بھی یہی اختلاف ہی ف یعنی امام ابوحنیفہ وامام ابویوسف کے نزدیک ضامن نہوگا اور امام محمد کے نزدیک ضامن ہوگا

باب استیلاء الکفار

یہ باب کافروں کے غالب ہونے کے بیان میں ہی - واذا غلب الترک علی الروم فسبوہم واخذوا اموالہم ملکوہا
لان الاستیلاء قد تحقق فی مال مباح وہو السبب علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالے - اگر تاتاری کافروں نے
نصارای روم پر غلبہ پاکر انکو قید کر لیا اور اُنکے اموال چھین لیے تو تاتاری ان سب کے مالک ہوگئے کیونکہ انھوں نے مال
مباح پر غلبہ سے قبضہ حاصل کیا اور سبب ملک یہی ہی چنانچہ ہم آیندہ انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے - فان غلبنا علی الترک
حل لنا ما نجدہ من ذلک اعتبارا بسائر املاکہم واذا غلبوا علی اموالنا والعیاذ باللہ واحرزوہا بدارہم ملکوہا
وقال الشافعی رح لا یملکونہا لان الاستیلاء محظور ابتداء وانتہاء والمحظور لا ینتہض سببا للملک علی ما عرف
من قاعدۃ الخصم ولنا ان الاستیلاء ورد علی مال مباح فینعقد سببا للملک دفعا لحاجۃ المکلف کاستیلائنا علی

اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع فاذا زالت المكنة عاد
مباحا كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والمحظور
لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو الثواب الآجل فما ظنك بالملك العاجل۔ اور اگر ہم لوگ
تاتاریوں پر غالب ہوئے تو تاتاریوں نے جو کچھ رومیوں سے لیا ہے وہ ہمکو تاتاریوں سے چھین لینا جائز ہے جیسے تاتاریوں
کی دوسری املاک ہمکو چھین لینا جائز ہے اور اگر معاذ اللہ کبھی کفار ہمارے مالوں پر غالب آئے اور انکو اپنے ملک میں لیگئے
تو وے انکے مالک ہو جاوینگے (اور یہی مالک و احمد کا قول ہے) اور شافعی نے فرمایا کہ کفار ان مالوں کے مالک نہیں ہونگے
کیونکہ ہمارے مالوں پر کافروں کو غلبہ کرنا ممنوع ہے خواہ ہمارے ملک میں ابتدا کریں یا انتہا میں اپنے ملک میں لیجاویں اور
جو امر ممنوع ہو وہ ملکیت کا سبب نہیں ہوتا ہے چنانچہ انکے نزدیک یہی اصول قرار پایا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مباح
پر غلبہ وارد ہوا تو وہ سبب ملک ہو جائیگا تاکہ حاجت دور ہو جیسے ہم لوگ انکے اموال پر غالب ہو کر مالک ہو جاتے ہیں اور یہ
جو ہمنے کہا کہ وہ لوگ مال مباح پر غالب ہوئے تو اسواسطے کہ مال کا محترم ہونا اس ضرورت سے ثابت ہوتا ہے کہ مالک کو اس سے
انتفاع کا قابو ہو حالانکہ دلیل قولہ تعالیٰ خلق لکم ما فی الارض الخ مفید ہے کہ زمین کی ہر چیز ہر ایک کے واسطے مباح ہے پھر جب
کسی مالک کا قابو جاتا رہا تو وہ مال بدستور سابق مباح ہو گیا لیکن غالب ہونا جب ہی ثابت ہوگا کہ اپنے ملک میں محفوظ کرے
کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ جس چیز پر غلبہ پایا ہے اسکو فی الحال و انجام کار میں اپنے تصرف میں لانے کا اختیار ہو اور جو چیز کسی دوسرے
سبب سے ممنوع ہو جب وہ اس لائق ہو کہ ملکیت سے بڑھکر کرامت کا سبب ہو یعنی آیندہ ثواب حاصل ہونا تو چند روزہ ملک
کے حق میں تیرا کیا گمان ہے ف۔ توضیح یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے قرآن میں فرمایا للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم
واموالهم الآية۔ یعنی یہ مال ان مہاجرین فقیروں کے واسطے ہے جو اپنے گھر بار اور مالوں سے نکالدیے گئے۔ اس سے ظاہر ہوا
کہ صحابہ مہاجرین کے اموال جو مکہ میں تھے وہ ان لوگوں کی ہجرت کرنے کے بعد کافروں کے غلبہ کرنے سے انکی ملک سے
خارج ہو گئے ورنہ جسکے پاس مال ہو اگرچہ فی الحال اسکے ہاتھ میں نہو تو وہ فقیر نہیں کہلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ مسلمان کے مال کفار
غلبہ کرنے سے انکے مالک ہو جاتے ہیں علاوہ اسکے آیت مذکورہ بالا قولہ خلق لکم ما فی الارض یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے
پیدا کر دیا جو کچھ زمین میں ہے الخ دلیل یہ ہے کہ ہر چیز سے انتفاع مباح ہے لیکن ایک ہی چیز پر اگر ہزار آدمی اپنا قبضہ و انتفاع چاہیں
تو ممکن نہیں نسبت جسکے قبضہ میں بطور شرعی حاصل ہو اوہ اسکا مال محترم ہے یعنی دوسروں کو تعرض کرنا حرام ہے اور یہ اسواسطے کیا گیا
تاکہ مالک کو اس سے انتفاع کا موقع ملے پھر جب کافروں نے اسپر غلبہ کیا اور مالک کو انتفاع کا قابو نہیں رہا تو اصلی حالت کے مانند مباح
ہو گیا اور مباح پر قبضہ کرنے سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن غلبہ و قبضہ جب ہی پورا ہوگا کہ کفار اپنے ملک میں لیجاویں لہذا انکو لیجانے سے
پہلے مسلمانوں نے غالب ہو کر انسے چھین لیا تو یہ مال غنیمت نہیں بلکہ جس جس کی چیز ہے اسکو واپس دیجائیگی رہا یہ قول کہ جو امر حرام ہو وہ
ملک کا سبب نہیں ہوتا ہے حتی کہ کافروں کا غلبہ سبب ملک نہیں ہوگا تو اسکا جواب یہ ہے کہ ہمنے مانا کہ غلبہ کفار حرام ہے مگر اس وجہ سے حرام ہے کہ
مسلمانوں کے مال پر غلبہ ہے اور جو چیز کسی دوسری وجہ سے حرام ہوتی ہے وہ ملک کا سبب ہو سکتی ہے خصوصاً جبکہ اسمیں نفع زیادہ ہو جیسے
کسی نے کسی دوسرے کا گھر غصب کر لیا تو وہ اسمیں نماز ترک نہیں کریگا کیونکہ غصب اگرچہ حرام ہے لیکن نماز کا ثواب اس سے زیادہ اسکو
حاصل ہوگا تو غصبی زمین کی نماز جب ثواب جمیل کی مستحق ہوئی تو دنیاوی ملکیت کا سبب ہونا بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا لہذا اگر مسلمان کو
اپنی چیز جانے سے ثواب آخرت حاصل ہوا اور کفار کو دنیا میں ملک حاصل ہونا کچھ بعید نہیں ہے۔ فان ظهر عليها المسلمون فوجدها المالكون
قبل القسمة فهي لهم بغير شيء وان وجدوها بعد القسمة اخذوها بالقيمة ان احبوا لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة
فهو لك بغير شيء وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له حق الاخذ

Marfat.com

نظرا له الا ان فی الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين
والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر فياخذه بغير قيمة۔ پھر اگر ان اون پر مسلمان غالب ہوئے پھر مالکون نے تقسیم
سے پہلے انکو پایا تو وے لوگ مفت اپنے اپنے اون کو لے لینگے اور اگر بعد تقسیم کے پائے تو انکا جی چاہے قیمت دیکر لے لین
کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارہ مین فرمایا کہ اگر تو نے تقسیم سے پہلے اُسکو پایا تو وہ بغیر عوض کے تیرے واسطے
ہے اور اگر تو نے بعد تقسیم کے اُسکو پایا تو وہ تیرے واسطے بقیمت ہے۔ رواہ البیہقی والدارقطنی والطبرانی والطحاوی باسناد
ضعاف ورواہ ابوداؤد باسناد جید مرسلا۔ اور اس دلیل سے کہ مالک قدیم کی ملکیت بغیر اُسکی رضامندی کے ناحق غلبہ
کفار سے زائل ہوئی تو اُسکا لحاظ کرکے اُسکو لینے کا حق حاصل ہے لیکن تقسیم ہو جانے کے بعد لینے مین جس غازی کے حصہ
سے لیتا ہے اُسکو ضرر پہونچیگا کیونکہ اُسکی ملک خاص زائل ہوتی ہے لہذا قیمت دیکر لے تاکہ دونون جانب کا لحاظ اعتدال کے
ساتھ ہو اور تقسیم ہونے سے پہلے شرکت عام ہے تو ہر ایک کو بہت کم ضرر ہوگا لہذا بغیر قیمت لے سکتا ہے۔ وان دخل دار الحرب
تاجر فاشتری ذلک واخرجه الى دار الاسلام فمالكه الاول بالخيار ان شاء اخذه بالثمن الذي اشتراه
وان شاء ترکه لانه يتضرر بالاخذ مجانا الا ترى انه قد دفع العوض بمقابلته فكان اعتدال النظر فيما قلنا ولو
اشتراه بعرض ياخذه بقيمة العرض ولو وهبوه لمسلم ياخذه بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال الا بالقيمة
ولو كان مغنوما وهو مثلي ياخذه قبل القسمة ولا ياخذه بعدها لان الاخذ بالمثل غير مفيد وكذا اذا كان موهوبا
لا ياخذه لما بينا وكذا اذا كان مشتری بمثله قدرا ووصفا۔ اور اگر دار الحرب مین کوئی تاجر گیا اور جسکو حربی لوٹ
لے گئے ہین اُسمین سے کوئی چیز خرید کر دار الاسلام مین لایا تو اسکے مالک اول کو اختیار ہے چاہے اُن دامون کے عوض
لے لے جتنے کو تاجر نے خریدا ہے اور اگر چاہے چھوڑ دے کیونکہ مفت لے لینے مین تاجر کا ضرر ہے کیا نہین دیکھتے ہو کہ تاجر نے عوض دیکر خریدا
ہے تو انصاف نظر اسی مین ہے جو ہمنے بیان کیا اور اگر تاجر نے وہ چیز کسی اسباب کے عوض خریدی ہو تو مالک اول کو اختیار ہے چاہے اس
اسباب کی قیمت کے عوض خرید لے اور اگر حربیون نے وہ مال کسی کو ہبہ کیا ہو تو مالک چاہے بعوض قیمت اُسکے لے لے کیونکہ اس
مسلمان کو ایک ملک خاص حاصل ہوئی ہے تو وہ زائل نہ کیجائیگی الا بقیمت اور اگر وہ مال حربیون سے مسلمانون نے بطور غنیمت حاصل
کیا حالانکہ یہ مال مثلی ہے (جیسے سونا چاندی گیہون جو وغیرہ) تو مالک اول قبل تقسیم کے اُسکو مفت لے لے اور بعد تقسیم کے نہین لیگا کیونکہ
اُسکے مثل دیکر لینا بیفائدہ ہے اور اسی طرح اگر مسلمان نے اسکو حربی سے ہبہ مین پایا ہو تو بھی مالک اول نہین لے سکتا کیونکہ مثل دیکر لینا بیفائدہ
ہے اور اسی طرح اگر مسلمان تاجر نے اس مثلی کے عوض اُسکے مثل چیز جو مقدار و وصف مین یکسان ہے دیکر خریدی ہو تو بھی مالک اول نہین
لے سکتا۔ قال فان اسروا عبدا فاشتراه رجل واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه واخذ ارشها فان المولى ياخذه بالثمن
الذي اخذ به من العدو اما الاخذ بالثمن فلما قلنا ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذه بمثله
وهو لا يفيد ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن بخلاف الشفعة لان الصفقة لما
تحولت الى الشفيع صار المشتري في يد المشتري بمنزلة المشتري شراء فاسدا والاوصاف تضمن فيه كما في
الغصب اما ههنا الملك صحيح فافترقا۔ اور اگر کافرون نے کوئی غلام گرفتار کیا پھر کسی نے اُسکو حربی سے خریدا اور دار الاسلام
مین لایا پھر کسی نے اُسکی آنکھ پھوڑ دی اور مشتری نے اُسکی دیت وصول کر لی پس اگر مولاے اول اُسکو لینا چاہے تو انہین
دامون کو لے سکتا ہے جتنے کو اُسنے حربی سے خریدا پس دامون کے عوض لینا تو اسی وجہ سے لازم ہے کہ مفت لینے مین مشتری کا ضرر
ہے اور مشتری نے جو آنکھ کی دیت وصول کی وہ نہین لے سکتا کیونکہ غلام مین مشتری کی ملک صحیح تھی (یعنے اُسنے اپنی ملک
مین یہ نفع حاصل کیا) پس اگر مولاے اول اس دیت کو بھی لینا چاہے تو اُسکے مثل دیکر لے حالانکہ یہ بالکل بیفائدہ ہے پھر واضح

Marfat.com

کر آنکھ پھوٹنے کے سبب داموں میں کچھ کم نہو گا کیونکہ اوصاف کے مقابل میں داموں میں سے کچھ نہیں ہوتا اور یہ صورت شفعہ سے خلاف ہی اسواسطے کہ صفقہ بدل کر جب شفیع کے پاس گیا تو مشتری کے پاس یہ خریدی ہوئی چیز بمنزلہ خرید فاسد کے ہوگئی حالانکہ خرید فاسد میں اوصاف کی ضمان واجب ہوتی ہی جیسے غصب میں واجب ہوا کرتی ہی (کیونکہ ملکیت تام نہیں ہی) اور یہان جو مسئلہ مذکور ہی اسمین ملک صحیح ہی تو دونون صورتون میں فرق ہوگیا۔ وان اسروا عبداً فاشتراہ رجل بالف درہم فاسروہ ثانیۃ وادخلوہ دار الحرب فاشتراہ رجل آخر بالف درہم فلیس للمولی الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ما ورد علی ملکہ وللمشتری الاول ان یاخذہ من الثانی بالثمن لان الاسر ورد علی ملکہ ثم یاخذہ المالک القدیم بالفین ان شاء لانہ قام علیہ بالثمنین فیاخذہ بہما وکذا اذا کان الماسور منہ الثانی غائباً لیس للاول ان یاخذہ اعتباراً بحال حضرتہ۔ اور اگر کافرون نے کوئی غلام قید کیا پھر اسکو کسی مسلمان نے ہزار درم کو خرید لینے دار الاسلام مین لایا پھر کافرون نے دوبارہ اُس غلام کو قید کر لیا اور اُسکو دار الحرب مین لے گئے پھر دوسرے مسلمان نے اُسکو ہزار درم کو خریدا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہی کہ دوسرے مشتری سے اس غلام کو بعوض دامون کے لے لے کیونکہ قید ہونا اسکی ملک پر وارد نہیں ہوا اور اول مشتری کو یہ اختیار ہی کہ دوسرے مشتری سے بعوض دامون کے لے لے کیونکہ اول مشتری کی ملک پر قید ہونا وارد آیا ہی پھر اول مشتری سے مالک اول کو اختیار ہی کہ چاہے دو ہزار کو لے لے کیونکہ مشتری اول کو دو دفعہ ہزار ہزار کو پڑا ہی تو مالک اول دونون دامون کے عوض لیگا اور اگر پہلا مشتری کہیں غائب ہوگیا تو مولاے اول کو یہ اختیار نہیں ہی کہ مشتری دوم وغیرہ سے لے جیسے مشتری اول کی حاضری مین دوسرے مشتری سے نہیں لے سکتا۔ ولا یملک علینا اہل الحرب بالغلبۃ مدبرینا وامہات اولادنا ومکاتبینا واحرارنا ونملک علیہم جمیع ذلک لان السبب انما یفید الملک فی محلہ والمحل المال المباح والحر معصوم بنفسہ وکذا من سواہ لانہ تثبت الحریۃ فیہ من وجہ بخلاف رقابہم لان الشرع اسقط عصمتہم جزاءً علی جنایتہم وجعلہم ارقاء ولا جنایۃ من ہؤلاء۔ اور کفار ہمپر غلبہ کرکے ہمارے مدبر وام ولد ومکاتب وآزادون کے مالک نہیں ہوتے مین اور ہم اُن پر غالب ہوکر اُنکے مدبر وغیرہ سب پر غالب ہو جاتے ہین کیونکہ سبب ملکیت کا فائدہ اپنے محل مین دیتا ہی اور محل اسکا مال مباح ہی اور آزاد بذات خود محترم معصوم ہی اور اسی طرح ام ولد ومدبر ومکاتب بھی معصوم ہین کیونکہ اُنمین ایک وجہ سے آزادی ثابت ہوگئی بخلاف رقبۂ کفار کے کیونکہ اُنکے کفر کی سزا مین شرع نے اُنکی عصمت ساقط کرکے اُنکو رقیق کر دیا اور ہمارے لوگون کا کوئی جرم نہیں ہی۔ واذا ابق عبد لمسلم فدخل الیہم فاخذوہ لم یملکوہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یملکونہ لان العصمۃ لحق المالک لقیام یدہ وقد زالت ولہذا لو اخذوہ من دار الاسلام ملکوہ ولہ انہ ظہرت یدہ علی نفسہ بالخروج من دارنا لان سقوط اعتبارہا لتحقق ید المولی علیہ تمکینا لہ من الانتفاع وقد زالت ید المولی فظہرت یدہ علی نفسہ وصار معصوماً بنفسہ فلم یبق محلاً للملک بخلاف المتردد لان ید المولی باقیۃ لقیام ید اہل الدار فمنع ظہور یدہ واذا لم یثبت الملک لہم عند ابی حنیفۃ رح یاخذہ المالک القدیم بغیر شئ موہوباً کان او مشتری او مغنوماً قبل القسمۃ وبعد القسمۃ یؤدی عوضہ من بیت المال لانہ لا یمکن اعادۃ القسمۃ لتفرق الغانمین وتعذر اجتماعہم ولیس لہ علی المالک جعل الآبق لانہ عامل لنفسہ اذ فی زعمہ انہ ملکہ۔ اگر کسی مسلمان کا مسلمان غلام بھاگ کر دار الحرب مین داخل ہوا اُسکو کافرون نے پکڑ لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکے مالک نہونگے اور صاحبین نے کہا کہ مالک ہو جائینگے کیونکہ غلام کی عصمت بوجہ حق مالک کے ہی کیونکہ مالک کا قبضہ اُسپر قائم ہوتا ہی حالانکہ یہان قبضہ زائل ہوگیا ولہذا اگر اُسکو دار الاسلام سے پکڑ لیجاتیں تو بھی مالک ہو جائینگے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ دار الاسلام سے نکلنے

کی وجہ سے غلام کو اپنا ذاتی اختیار حاصل ہوگیا کیونکہ اُسکا ذاتی اختیار اس سبب سے ساقط تھا کہ اُس پر مولی کا قبضہ متحقق تھا تاکہ مولی اُس سے انتفاع کا قابو پاوے اور اب یہ حال ہوا کہ مولی کا قبضہ اُس پر سے زائل ہوگیا پس غلام کا ذاتی اختیار ظاہر ہوگیا اور اپنی ذات میں معصوم محترم ہوگیا تو ملکیت کا محل نہیں رہا برخلاف اُس غلام کے جو دارالاسلام میں مارا مارا پھرتا ہو تو وہ خود مختار نہوگا کیونکہ اُس پر سے کا قبضہ باقی ہے اسلیے کہ دارالاسلام والوں کا قبضہ اُس پر موجود ہے اُسنے غلام کا اختیار ظاہر ہونے کو روکا پھر جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک کافروں کی ملک اُس پر ثابت نہوئی تو مالک قدیم ہر صورت میں اُسکو مفت لے لیگا خواہ کافروں سے اُسکو کوئی بطور ہبہ لاوے یا خرید لائے یا غنیمت میں قبل تقسیم کے ہو اور بعد تقسیم کے بھی مفت لیگا مگر جسکے حصہ سے لیا ہے بیت المال سے اُسکا عوض دیا جائیگا کیونکہ تقسیم دوہرانا ممکن نہیں ہے اسلیے کہ غازی لوگ متفرق ہوگئے اور اُنکا مجتمع ہونا مشکل ہے اور جو شخص اس غلام کو دارالحرب سے لایا اُسکا غلام پکڑ لانے کا استحقاق مالک قدیم پر نہیں ہے کیونکہ یہ کام اُسنے اپنے واسطے کیا اسلیے کہ اپنی زعم میں اُسکو وہ اپنی ملک جانتا تھا ف۔ اور اگر ذمی کا غلام اسطرح بھاگے تو بھی یہی حکم ہے ع۔ وان ند بعیر الیہم فاخذوہ ملکوہ لتحقق الاستیلاء اذ لا ید للعجماء لتظہر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد علی ما ذکرنا۔ اور اگر ہمارا کوئی اونٹ وغیرہ جانور بدک کر کافروں کے یہاں چلا گیا اور اُنھوں نے اُسکو پکڑ لیا تو اُسکے مالک ہو جائینگے کیونکہ مال مباح پر غلبہ پایا گیا اسواسطے کہ ان جانوروں کا کوئی اختیار ذاتی نہیں ہے جو ہماری ملک سے نکلنے کے وقت ظاہر ہو جائے بخلاف غلام کے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ہے۔ سو ان اشتراہ رجل وادخلہ دار الاسلام فصاحبہ یاخذہ بالثمن ان شاء لما بینا۔ اور اگر اس جانور کو کسی شخص نے حربیوں سے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مالک قدیم انھیں داموں کے عوض چاہے لے لے کیونکہ مفت لینے میں مشتری کا ضرر ہے۔ فان ابق عبد الیہم وذہب معہ بفرس ومتاع فاخذ المشرکون ذلک کلہ واشتری رجل ذلک کلہ واخرجہ الی دار الاسلام فان المولی یاخذ العبد بغیر شیء والفرس والمتاع بالثمن وہذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا یاخذ العبد وما معہ بالثمن ان شاء اعتبارا للحالۃ الاجتماع بحالۃ الانفراد وقد بینا الحکم فی کل فرد۔ پھر اگر ہمارا کوئی غلام حربیوں کے یہاں بھاگ گیا اور اپنے ساتھ گھوڑا اور اسباب بھی لے گیا اور کافروں نے اُسکو مع گھوڑا و اسباب گرفتار کر لیا پھر کسی شخص نے یہ سب اُنسے خریدا اور دارالاسلام میں لایا تو مولاے قدیم کو اختیار ہے کہ غلام کو مفت لے اور گھوڑے و اسباب کو داموں کے عوض لے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ اگر چاہے تو غلام کو مع گھوڑے و اسباب کے داموں کے عوض لے اور یہ ان چیزوں کو مجتمع کر کے تنہا ایک ایک چیز پر قیاس کیا ہے اور ہمنے ہر فرد کا حکم پہلے بیان کر دیا ف۔ یعنی اکیلا غلام بھاگنے میں یہی حکم ہے تو مع گھوڑا و اسباب بھاگنے میں بھی یہی حکم ہے۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان واشتری عبدا مسلما وادخلہ دار الحرب عتق عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یعتق لان الازالۃ کانت مستحقۃ بطریق معین وہو البیع وقد انقطعت ولایۃ الجبر علیہ فبقی فی یدہ عبدا ولابی حنیفۃ رح ان تخلیص المسلم عن ذل الکافر واجب فیقام الشرط وہو تباین الدارین مقام العلۃ وہو الاعتاق تخلیصا لہ کما یقام مضی ثلث حیض مقام التفریق فیما اذا اسلم احد الزوجین فی دار الحرب۔ اگر حربی امان لیکر ہمارے یہاں داخل ہوا اور یہاں سے کوئی مسلمان یا ذمی غلام خرید کر دارالحرب میں لے گیا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائیگا اور صاحبین نے کہا کہ نہیں آزاد ہوگا اسواسطے کہ حربی کی ملکیت دور کرنا ایک خاص طور پر یعنی بطور بیع کے واجب تھا یعنی حربی کو خرید پر جبر کیا جاتا کہ اس مسلمان غلام کو فروخت کر اور اگر انکار کرتا تو جبراً قاضی فروخت کر کے اُسکے دام حربی کو دیتا

ع-) اور اب حال یہ ہے کہ حربی پر جبر کرنے کا اختیار جاتا رہا تو یہ غلام اُسکے قبضہ مین مملوک رہ گیا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کو کافر کی ذلت سے نکالنا واجب ہے تو شرط کر لیجیے دونون ملکون کی جدائی کو بجاے علت کے قرار دیا جائیگا یعنی آزاد کرنا تاکہ غلام مذکور اُسکی ذلت سے چھوٹ جاے جیسے درصورتیکہ دار الحرب مین عورت یا اُسکا شوہر مسلمان ہوگیا تو تین حیض گذر جانے کو بجاے طلاق دینے کے قائم کرتے ہین ف تاکہ زوجہ مسلمہ یا شوہر مسلمان اپنے ساتھی کافر سے چھوٹے۔ وافا اسلم عبد الحربی ثم خرج الینا او ظہر علی الدار فھو حر وکذلک اذا خرج عبیدھم الی عسکر المسلمین فھم احرار لما روی ان عبیدا من عبید الطائف اسلموا وخرجوا الی رسول اللہ علیہ السلام فقضی بعتقھم وقال ھم عتقاء اللہ ولانہ احرز نفسہ بالخروج الینا مراغما لمولاہ او بالالتحاق بمنعۃ المسلمین اذا ظہر علی الدار واعتبار یدہ اولی من اعتبار ید المسلمین لانھا اسبق ثبوتا علی نفسہ فالحاجۃ فی حقہ الی زیادۃ توکید وفی حقھم الی اثبات الید ابتداء فکان اولی۔ اور اگر کافر حربی کا غلام مسلمان ہو کر ہمارے یہان نکل آیا یا وہین تھا کہ مسلمانون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو یہ آزاد ہے اور اسی طرح اگر حربیون کے غلام لوگ نکل کر مسلمانون کے لشکر مین آگئے تو سب آزاد ہین کیونکہ روایت ہے کہ اہل طائف کے کئی غلام نکل کر آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے لشکر مین آگئے تھے تو آپنے اُنکی آزادی کا حکم دیا اور فرمایا کہ یہ اللہ تعالی کے آزاد کیے ہوے ہین۔ رواہ احمد وابن ابی شیبہ والبیہقی والطبرانی ورواہ ابوداؤد مرسلاً۔ اور اس دلیل سے کہ غلام مسلم نے اپنے مولی کو ترک کر کے ہمارے یہان آنے سے اپنی ذات کو محفوظ کر لیا یا جب دار الحرب پر غلبہ ہوا تو مسلمانون کے لشکر مین مل جانے سے معصوم ہوگیا اور اُسکا قبضہ اپنی ذات پر اعتبار کرنا اولی ہے بہ نسبت اسکے کہ مسلمانون کا اُسپر قبضہ ثابت کیا جاے کیونکہ اُسکا قبضہ اپنی ذات پر پہلے ہو چکا تو اس قبضہ کی صرف زیادہ مضبوط ہونے کی ضرورت ہے اور مسلمانون کے قبضہ مین ابتداے ثبوت کی حاجت ہے تو غلام کا اپنا ذاتی قبضہ اولی ہے۔

باب المستأمن

یہ باب مستامن کے بیان مین ہے۔ خواہ از جانب کفر ہو یا اسلام ہو۔ مستامن وہ شخص جو امان لیکر آیا پس اگر حربیون مین سے کوئی شخص امان لیکر ہمارے یہان آیا یا ہمارے یہان سے کوئی تاجر امان لیکر حربیون کے یہان گیا تو وہ مستامن ہے اُسکو غدر وخیانت روا نہین ہے۔ واذا دخل المسلم دار الحرب تاجرا فلا یحل لہ ان یتعرض لشیئ من اموالھم ولا من دماءھم لانہ ضمن ان لا یتعرض لھم بالاستیمان فالتعرض بعد ذلک یکون غدرا والغدر حرام الا اذا غدر بھم ملکھم فاخذ اموالھم او حبسھم او فعل غیرہ بعلم الملک ولم یمنعہ لانھم ھم الذین نقضوا العھد بخلاف الاسیر لانہ غیر مستامن فیباح لہ التعرض وان اطلقوہ طوعا۔ اگر کوئی مسلمان بغرض تجارت دار الحرب مین داخل ہوا تو اُسکو حلال نہین ہے کہ کافرون کے مالون یا جانون سے کچھ تعرض کرے کیونکہ اُسنے امان لینے سے یہ عہد کر لیا کہ کافرون سے تعرض نہین کریگا تو اسکے بعد تعرض کرنا غدر ہے اور غدر کرنا بالاجماع حرام ہے لیکن اگر مسلمان تاجر کے ساتھ کفار کے بادشاہ نے غدر کیا کہ اسکے اموال چھین لیے یا اُنکو قید کیا یا بادشاہ کی دانستگی مین دوسرے کافرون نے ایسا کیا اور بادشاہ نے نہین روکا تو مسلمان تاجر پر عہد نہین رہا کیونکہ کافرون نے خود عہد توڑا بخلاف اسکے اگر کفار کسی مسلمان کو قید کر لے گئے تو وہ جو چاہے کرے کیونکہ اُسنے امان کا عہد نامہ نہین کیا ہے پس اُسکو ہر طرح کا تعرض مباح ہے اگرچہ کافرون نے اُسکو اپنی خوشی سے رہا کیا ہو۔ فان غدر بھم اعنی التاجر فاخذ شیئا وخرج بہ ملکہ ملکا

محظورا لورود الاستیلاء علی مال مباح الا انہ حصل بسبب الغدر فاوجب ذلک خبثا فیہ فیؤمر بالتصدق
بہ وہذا لان الحظر لغیرہ لا یمنع انعقاد السبب علی ما بیناہ - اور اگر مسلمان تاجر نے کافروں کے ساتھ اپنی جانب سے
غدر کر کے اُنکی کوئی چیز لی اور دار الاسلام میں نکال لایا تو اُسکا مالک ہوگیا مگر ملک ممنوع ہے اسواسطے کہ غلبہ تو مال مباح پر
ثابت ہے لیکن وہ بسبب غدر کے حاصل ہوا تو اسنے اس مال میں ایک خبث پیدا کردیا تو اُسکو صدقہ کردینے کا حکم دیا جائیگا
اور یہ اسواسطے ہے کہ حرمت بذریعہ خارج ہوتا اس امر کو منع نہیں کرتا کہ سبب پیدا ہو جاوے چنانچہ ہم شروع باب استیلاء
الکفار میں بیان کر چکے - واذا دخل المسلم دار الحرب بامان فادانہ حربی او ادان ہو حربیا او غصب
احدہما صاحبہ ثم خرج الینا واستامن الحربی لم یقض لواحد منہما علی صاحبہ بشیء اما الادانۃ فلان القضاء
یعتمد الولایۃ ولا ولایۃ وقت الادانۃ اصلا ولا وقت القضاء علی المستامن لانہ ما التزم حکم الاسلام فیما
مضی من افعالہ وانما التزم ذلک فی المستقبل واما الغصب فلانہ صار ملکا للذی غصبہ واستولی علیہ
لمصادفتہ مالا غیر معصوم علی ما بیناہ وکذلک لو کانا حربیین فعلا ذلک ثم خرجا مستامنین لما قلنا - اگر مسلمان
دار الحرب میں امان لیکر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی نے اُسکو اُدھار دیا یا اُسنے کسی حربی کو اُدھار دیا یا ایک نے
دوسرے سے کچھ غصب کر لیا پھر مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام کو نکل آیا پھر وہ حربی امان لیکر دار الاسلام میں
آیا تو دونوں میں سے دوسرے کے واسطے کچھ حکم نہ دیا جائیگا پس اُدھار کی صورت میں اسواسطے کچھ حکم نہوگا کہ حکم
قاضی اُسوقت نافذ ہوتا ہے کہ جب اُسکو ولایت حاصل ہو حالانکہ اُدھار لین دین کے وقت قاضی کو کچھ ولایت حاصل نہ تھی
اور حکم قضاء دینے کے وقت بھی قاضی کو اس حربی پر جو امان لیکر آیا ہے ولایت نہیں حاصل ہے کیونکہ حربی مستامن نے
اپنے گذشتہ افعال کی بابت اپنے اوپر حکم اسلام لازم نہیں کیا بلکہ صرف آیندہ زمانے کے افعال کی بابت یہ التزام
کیا ہے رہا غصب کا معاملہ تو غصب کی ہوئی چیز غاصب کی ملک ہوگئی جبکہ غصب کر کے وہ اُسپر غالب ہوگیا کیونکہ اُسکا
غصب ایسے مال پر واقع ہوا جو مال محترم نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے (یعنی دار الحرب کے لوگ اور اُنکا مال اور
وہ جگہ قابل ملکیت اور غیر محترم ہے) اسی طرح اگر دو حربیوں نے باہم ایسا کیا ہو پھر دونوں امان لیکر ہمارے یہاں
آگئے (اور ہمارے قاضی کے یہاں مقدمہ پیش کیا) تو قاضی کچھ حکم نہیں کریگا کیونکہ حکم قضاء باعتماد ولایت ہے یعنی قاضی
کو یہ ولایت حاصل ہو کہ اُسکا حکم ان لوگوں پر نافذ ہونا چاہیے حالانکہ جہاں حربیوں نے معاملہ کیا ہے وہ دار الحرب ہے وہاں قاضی
کی ولایت نہیں ہے اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ مسلمان کا ساتھی حربی یا دونوں حربی مسلمان ہو کر نہیں آئے بلکہ صرف امان لیکر
آئے ہیں - ولو خرجا مسلمین قضی بالدین بینہما ولم یقض بالغصب اما المداینۃ فلانہا وقعت صحیحۃ لوقوعہا
بالتراضی والولایۃ ثابتۃ حالۃ القضاء لالتزامہما الاحکام بالاسلام واما الغصب فلما بینا انہ ملکہ ولا خبث
فی ملک الحربی حتی یؤمر بالرد - اور اگر دونوں حربی مسلمان ہو کر دار الاسلام میں نکل آئے تو ان دونوں کے درمیان
قرضہ کا حکم کیا جائیگا یعنی قرضہ ادا کرے اور غصب کا حکم نہیں کیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ قرضہ کا باہمی لین دین تو صحیح واقع
ہوا تھا کیونکہ وہ باہمی رضامندی سے ہوا اور قاضی کو بوقت فیصلہ کے دونوں پر ولایت حاصل ہے کیونکہ مسلمان ہو کر ان دونوں
نے احکام اسلام کا التزام کیا اور غصب میں حکم نہ دینا بوجہ مذکورہ بالا ہے کہ اُس حالت میں غصب کرنے والا حربی دوسرے
حربی کے مال مغصوب کا مالک ہوگیا اور حربی کی ملک میں کوئی خباثت نہیں ہے تاکہ اُسکو پھیرنے کا حکم دیا جاوے - واذا دخل
المسلم دار الحرب بامان فغصب حربیا ثم خرجا مسلمین امر برد الغصب ولم یقض علیہ اما عدم القضاء فلما بینا
انہ ملکہ واما الامر بالرد فمرادہ الفتوی بہ فلانہ فسد الملک لما قارنہ من المحرم وہو نقض العہد - اور اگر کوئی مسلمان

Marfat.com

امان لیکر دار الحرب مین گیا اور اُسنے کسی حربی کا کوئی مال غصب کیا پھر وہ حربی بھی مسلمان ہوکر وہان دار الاسلام مین آئے
تو مسلمان کو ازراہ دیانت کہا جائیگا کہ اُسکا مال مغصوب واپس کردے مگر قاضی اسپر حکم نہین کریگا پس قاضی کا حکم نکرنا اسی
وجہ سے ہی جو اوپر مذکور ہوئی کہ مسلمان اُس مال محرم کا مالک ہوگیا اور رہا مسلمان کو یہ فتوی دینا کہ وہ واپس کردے تو یہ وجہ
سے کہ ملکیت بطور فاسد ہوگئی کیونکہ نقض عہد جو حرام ہی اسکے ساتھ ملا ہوا ہی۔ واذا دخل مسلمان دار الحرب بامان
فقتل احدہما صاحبہ عمدا او خطأ فعلی القاتل الدیۃ فی مالہ وعلیہ الکفارۃ فی الخطأ اما الکفارۃ
فلاطلاق الکتاب والدیۃ لان العصمۃ الثابتۃ بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول بالامان وانما
لا یجب القصاص لانہ لا یمکن استیفاؤہ الا بمنعۃ ولا منعۃ بدون الامام وجماعۃ المسلمین ولم یوجد ذلک
فی دار الحرب وانما تجب الدیۃ فی مالہ فی العمد لان العواقل لا تعقل العمد وفی الخطأ لانہ لا قدرۃ لہم علی
الصیانۃ مع تباین الدارین والوجوب علیہم علی اعتبار ترکہا اگر دو مسلمان امان لیکر دار الحرب مین داخل ہوئے پھر
وہان ایک نے دوسرے کو عمدا یا خطا سے قتل کیا تو قاتل پر مقتول کی دیت خاص قاتل کے مال پر واجب ہوگی یعنی مددگار برادری
کو نہین اُٹھانا پڑیگی۔ اور خطا کی صورت مین اُسپر کفارہ بھی واجب ہوگا (یعنے قتل عمد مین بھی قصاص ساقط ہوگا) پس خطا مین
کفارہ واجب ہونا بدلیل اطلاق کتاب ہی (یعنے کتاب الٰہی مین قتل خطا مین مطلقا کفارہ واجب فرمایا یعنے کوئی دار الاسلام
کی خصوصیت نہین ہی چنانچہ فرمایا ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیہ یعنی جسنے کسی مومن کو خطا سے قتل کیا تو اُسپر ایک مومن
بردہ آزاد کرنا واجب ہی الخ پس دار الاسلام مین یہ خطا ہو یا دار الحرب مین ہو اُسپر ایک بردہ آزاد کرنا واجب ہوا۔)
اور رہا دیت واجب ہونا یعنے قصاص ساقط ہوکر دیت لازم ہونا اسوجہ سے ہی کہ مقتول کے واسطے جو عصمت جانی دار الاسلام
مین حاصل تھی وہ دار الحرب مین امان لیکر جانے سے باطل نہوئی تو اُسکا خون رایگان نہوگا بلکہ دیت واجب ہوگی۔)
اور قصاص اسوجہ سے لازم نہوگا کہ قصاص لینا بغیر شوکت وقوت کے ممکن نہین اور شوکت بدون امام وجماعت مسلمین کے
حاصل نہوگی اور دار الحرب مین یہ بات نہین پائی جاتی (اور قاضی خان نے ذکر کیا کہ یہ قول ابی حنیفہ ہی اور صاحبین نے
کہا کہ عمدا قتل کی صورت مین قاتل پر قصاص ہی اور یہی امام شافعی ومالک واحمد کا قول ہی) اور یہ جو فرمایا کہ دیت قاتل
کے مال مین در صورت قتل عمد کے واجب ہوگی تو یہ اسواسطے کہ عاقلہ یعنے مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ اپنے اوپر نہین
برداشت کرتی ہی اور خطا کی صورت مین اگرچہ برداشت کرتی ہی لیکن یہان اُنپر دیت نہوگی کیونکہ دیت اُنپر اس سبب سے
واجب ہوتی ہی کہ اپنی خطا وار کی حفاظت نہ چھوڑین حالانکہ یہان ملک دوسرا ہی یعنے دار الحرب ہی جہان اُنکو حفاظت کی طاقت
نہین ہی تو اُنپر دیت بھی نہوگی۔ وان کانا اسیرین فقتل احدہما صاحبہ او قتل مسلم تاجر اسیرا فلاشیء علی
القاتل الا الکفارۃ فی الخطأ عند ابی حنیفۃ رح وقالا فی الاسیرین الدیۃ فی الخطأ والعمد لان العصمۃ لا تبطل
بعارض الاسر کما لا تبطل بعارض الاستیمان علی ما بینا وامتناع القصاص لعدم المنعۃ وتجب الدیۃ
فی مالہ لما قلنا ولابی حنیفۃ رح ان بالاسر صار تبعا لہم لصیرورتہ مقہورا فی ایدیہم ولہذا یصیر مقیما باقامتہم ومسافرا
بسفرہم فیبطل بہ الاحراز اصلا وصار کالمسلم الذی لم یہاجر الینا وخص الخطأ بالکفارۃ لانہ لا کفارۃ فی العمد عندنا
اور اگر دو مسلمان جو دار الحرب مین داخل ہوئے تھے قیدی ہوگئے پس ایک نے دوسرے کو قتل کیا یا مسلمان تاجر نے جاکر
مسلمان قیدی کو قتل کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک قاتل پر کچھ واجب نہین ہی سوائے اسکے کہ اگر قتل بخطا ہو تو کفارہ واجب ہی
اور صاحبین نے کہا کہ دونون قیدیون کی صورت مین دیت واجب ہوگی خواہ قتل بخطا ہو یا بعمد ہو اسواسطے کہ قید ہونے کی وجہ سے
اُسکی عصمت باطل نہین ہوگی جیسے امان لیکر جانے سے وہ معصوم رہتا ہی چنانچہ اوپر بیان ہوا پس قصاص ممتنع ہونا اسوجہ سے

کہ مشقت نہیں ہو اور دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ مددگار برادری قتل عمد کا جرمانہ نہیں اُٹھاتے اور قتل خطا میں وہاں حفاظت نہیں کر سکتے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ قیدی بوجہ قید ہونے کے اہل حرب کے تابع ہوگیا کیونکہ وہ اُنکے ہاتھوں میں مغلوب ہو اسی واسطے جہاں وہ مقیم ہوں یہ بھی مقیم ہو جائیگا اور جب وے سفر کریں یہ بھی مسافر ہو جائیگا تو اُس سے اپنے نفس کی صیانت جاتی رہی اور مثل ایسے مسلمان کے ہوگیا جو دار الحرب میں اسلام لاکر ہجرت کرکے ہمارے یہاں نہیں آیا پھر کفارہ صرف قتل خطا کے ساتھ مخصوص کیا اسواسطے کہ ہمارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں جو قاضی خان نے صاحبین سے نقل کیا وہ مقتضی ہو کہ یہاں دونوں قیدیوں کی صورت میں بھی قتل عمد میں قصاص واجب ہو۔ کما فی الفتح۔ حالانکہ قصاص نہیں بلکہ دیت منصوص ہو لہذا ظاہر ہوتا ہو کہ مسئلہ سابق میں اختلاف نہیں ہو اسی واسطے شیخ مصنف نے بھی بیان نہیں کیا واللہ تعالےٰ اعلم۔

فصل۔ حربی مستامن کے احکام کا بیان۔ قال واذا دخل الحربی الینا مستامنا لم یمکن ان یقیم فی دارنا سنۃ ویقول لہ الامام ان اقمت تمام السنۃ وضعت علیک الجزیۃ والاصل ان الحربی لا یمکن من اقامۃ دائمۃ فی دارنا الا بالاسترقاق او الجزیۃ لانہ یصیر عینا لہم وعونا علینا فیلتحق المضرۃ بالمسلمین ویمکن من الاقامۃ الیسیرۃ لان فی منعہا قطع المیرۃ والجلب وسد باب التجارۃ ففصلنا بینہما بسنۃ لانہا مدۃ تجب فیہا الجزیۃ فیکون الاقامۃ لمصلحۃ الجزیۃ ثم ان رجع بعد مقالۃ الامام قبل تمام السنۃ الی وطنہ فلا سبیل علیہ واذا مکث سنۃ فہو ذمی لانہ لما اقام سنۃ بعد تقدم الامام الیہ صار ملتزما للجزیۃ فیصیر ذمیا وللامام ان یوقت فی ذلک ما دون السنۃ کالشہر والشہرین۔ اگر کوئی حربی ہمارے یہاں امان لیکر داخل ہوا تو اُسکو یہ قابو نہ دیا جائیگا کہ ہمارے یہاں ایک سال ٹھہرے اور امام اُس سے فرماویگا کہ اگر تو پورے سال بھر رہا تو میں تجھ پر جزیہ رکھونگا اور اصل اس باب میں یہ ہو کہ حربی کو دار الاسلام میں دائمی اقامت کا قابو نہیں دیا جائیگا مگر بطور غلام بنالینے یا جزیہ باندھنے کے کیونکہ حربیوں کے واسطے یہ شخص جاسوس اور ہم پر انکا مددگار ہو جائیگا تو مسلمانوں کو مضرت پہونچیگی اور تھوڑے دن ٹھہرنے کا اُسکو قابو دیا جائیگا کیونکہ اسکے منع کرنے میں اناج و دیگر چیزوں کی رسد منقطع ہوگی اور تجارت کا دروازہ بند ہو جائیگا پس ہمنے تھوڑی مدت اور بہت مدت میں ایک سال کا فصل رکھا ہو کیونکہ یہ ایسی مدت ہو کہ اسمیں جزیہ واجب ہوتا ہو پس اقامت بمصلحت جزیہ ہوگی پھر امام کے کہنے کے بعد وہ ایک سال سے پہلے اپنے وطن کو چلا گیا تو اُس پر جزیہ کی کوئی راہ نہیں ہو اور اگر ایک سال تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو یعنے پھر اپنے وطن نہیں جانے پاویگا کیونکہ امام نے اُس سے پیشتر کہدیا پھر جب وہ ٹھہرا تو وہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ لازم کیا تو ذمی ہوگیا۔ اور امام کو اختیار ہو کہ سال سے کم مدت میں کوئی وقت خاص مثلاً ایک یا دو مہینہ مقرر کردے۔ واذا اقامہا بعد مقال الامام یصیر ذمیا لما قلنا۔ اور جب بعد گفتگو سے امام کے وہ سال بھر تک ٹھہرا تو وہ ذمی ہو جائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ اُسنے اپنے اوپر جزیہ کا التزام کر لیا۔ ثم لا یترک ان یرجع الی دار الحرب۔ پھر وہ دار الحرب میں چلے جانے کے واسطے نہیں چھوڑا جائیگا۔ لان عقد الذمۃ لا ینقض۔ کیونکہ عقد ذمہ نہیں توڑا جاتا ہو۔ کیف وان فیہ قطع الجزیۃ وجعل ولدہ حربا علینا وفیہ مضرۃ بالمسلمین۔ اور کیونکر چھوڑا جاوے حالانکہ ایسا کرنے میں جزیہ کٹ جائیگا اور اسکی اولاد ہمارے اوپر لڑائی کرنے والی ہوگی حالانکہ اسمیں مسلمانوں کے حق میں ضرر ہو۔ فان دخل الحربی دارنا بامان فاشتری ارض خراج فاذا وضع علیہ الخراج فہو ذمی لان خراج الارض بمنزلۃ خراج الراس فاذا التزمہ صار ملتزما المقام فی دارنا اما بمجرد الشراء لا یصیر ذمیا لانہ قد یشتریہا للتجارۃ واذا لزمہ خراج الارض فبعد ذلک تلزمہ الجزیۃ لسنۃ مستقبلۃ لانہ یصیر ذمیا بلزوم الخراج فتعتبر المدۃ

من وقت وجوبہ وقولہ فی الکتاب فاذا وضع علیہ الخراج فھو ذمی تصریح بشرط الوضع فیخرج علیہ احکام جمۃ فلا نغفل عنہ۔ پس اگر کوئی حربی امان لیکر دارالاسلام مین داخل ہوا پس اُسنے یہان کوئی زمین خراجی خریدی پھر جب حربی پر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا کیونکہ خراج زمین بمنزلہ اُسکے جزیہ کے ہی پس جب اُسنے خراج کو اپنے اوپر لازم کیا تو دارالاسلام مین رہنے کا التزام کیا مگر خالی زمین خریدنے سے وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ زمین کبھی واسطے تجارت کے خریدی جاتی ہی اور جب ذمی پر خراج زمین لازم آیا تو اسکے بعد اُسپر آیندہ سال کے واسطے جزیہ ذاتی لازم آویگا کیونکہ وہ لازم ہونے سے وہ ذمی ہو جائیگا پس جب سے جزیہ لازم ہوا اُسی وقت سے مدت معتبر ہوگی اور کتاب مین جو یہ فرمایا ہو کہ پھر جب اُسپر خراج باندھا گیا تو وہ ذمی ہوگیا اس کلام مین صریح یہ شرط ہی کہ جزیہ باندھے جانے پر ذمی ہوگا یعنی اس سے پہلے اُسپر ذمی ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا پس اسی پر بہت سے احکام نکلتے ہین تو اسکو بھولنا نہ چاہیے۔ واذا دخلت حربیۃ بامان فتزوجت ذمیا صارت ذمیۃ لانہا التزمت المقام تبعا للزوج واذا دخل حربی بامان فتزوج ذمیۃ لم یصر ذمیا لانہ یمکنہ ان یطلقھا فیرجع الی بلدہ فلم یکن ملتزما المقام۔ اور اگر کوئی حربیہ عورت امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوئی پھر اُسنے ہمارے یہان کے کسی ذمی مرد سے نکاح کر لیا تو وہ ذمیہ ہوگئی کیونکہ اُسنے اپنے شوہر کے تابع ہوکر یہان رہنے کا التزام کر لیا لہٰذا ذمیہ ہوگئی اور اگر کوئی مرد حربی امان لیکر ہمارے یہان داخل ہوا اور ہمارے ذمیون مین سے کسی ذمیہ عورت سے نکاح کیا تو وہ ذمی نہو جائیگا کیونکہ اُسکو اختیار ہی کہ عورت کو طلاق دیکر اپنے ملک کو واپس جاوے تو اس نکاح سے اُسنے اپنے اوپر یہان رہنے کا التزام نہین کیا۔ ولو ان حربیا دخل دارنا بامان ثم عاد الی دار الحرب وترک ودیعۃ عند مسلم او ذمی او دینا فی ذمتھم فقد صار دمہ مباحا بالعود لانہ ابطل امانہ وما فی دار الاسلام من مالہ علی خطر۔ اور اگر کوئی حربی امان لیکر ہمارے ملک مین داخل ہوا پھر دارالحرب کو لوٹ گیا اور دارالاسلام مین کوئی ودیعت کسی مسلمان یا ذمی کے پاس چھوڑی یا اپنا کچھ قرضہ چھوڑا پس بغیر امان کے دارالحرب سے لوٹ آیا تو اب اُسکا خون مباح ہی کیونکہ وہ اپنی امان مٹا چکا ہی اور دارالاسلام مین جو کچھ اسکا مال ہی وہ خطرہ مین ہی ف۔ یعنی یہ مال اسکے واسطے اب موجب امان یا استحقاق نہین ہوسکتا ہی۔ فان اسر او ظھر علی الدار فقتل سقطت دیونہ وصارت الودیعۃ فیئا اما الودیعۃ فلانہا فی یدہ تقدیرا لان ید المودع کیدہ فیصیر فیئا تبعا لنفسہ واما الدین فلان اثبات الید علیہ بواسطۃ المطالبۃ وقد سقطت وید من علیہ اسبق الیہ من ید العامۃ فیختص بہ۔ پھر اگر یہ حربی قید کیا گیا یا مسلمانون کے دارالحرب پر غالب ہونے مین قتل کیا گیا تو اُسکے قرضہ ساقط ہوگئے اور اُسکی ودیعت مال غنیمت ہوگئی کیونکہ ودیعت تو فی المعنی اُسکے ہاتھ مین ہی کیونکہ دارالاسلام مین جسکے پاس ودیعت رکھ گیا تھا اُسکا قبضہ بمنزلہ خود حربی کے قبضہ کے ہی تو جیسے وہ خود غنیمت ہوگیا اُسکے تابع ہوکر ودیعت بھی غنیمت ہوگئی اب رہا وہ قرضہ جو دارالاسلام مین کسی قرضدار پر ہی اُسکا ساقط ہونا اسوجہ سے ہی کہ اُسپر قبضہ ثابت ہونا بواسطہ مطالبہ کے ہوتا ہی اور حربی کا مطالبہ ساقط ہوگیا پھر جس شخص پر قرضہ ہی اسکا قبضہ بہ نسبت عام مسلمانون کے قبضہ کے اس مال پر پہلے سے ہی تو اُسی کے ساتھ یہ خاص رہیگا۔ وان قتل ولم یظھر علی الدار فالقرض والودیعۃ لورثتہ وکذلک اذا مات لان نفسہ لم تصر مغنومۃ فکذلک مالہ وھذا لان حکم الامان باق فی مالہ فیرد علیہ او علی ورثتہ من بعدہ اور اگر یہ حربی صرف قتل کیا گیا اور مسلمان لوگ دارالحرب پر غالب نہین ہوے تو اسکا قرض و ودیعت جو کچھ دارالاسلام مین ہی اُسکے وارثون کی میراث ہوگی اور اسی طرح اگر وہ خود مرگیا تو بھی یہی حکم ہی کیونکہ جب اُسکی ذات مال غنیمت نہوئی تو اُسکا مال بھی غنیمت نہوا کیونکہ دارالاسلام مین آنے کے واسطے جو اُسنے امان لی تھی وہ اُسکے مال کے حق مین باقی ہی

لہذا اُسکا قرضہ یا ودیعت اُسکو یا اُسکے بعد اُسکے وارثون کو واپس دیجائیگی۔ قال وما اوجف المسلمون علیہ من
اموال اہل الحرب بغیر قتال یصرف فی مصالح المسلمین کما یصرف الخراج قالوا ہو مثل الارضی
التی اجلوا اہلہا عنہا والجزیۃ ولا خمس فی ذلک وقال الشافعیؒ فیہما الخمس اعتبارا بالغنیمۃ و
لنا ما روی انہ علیہ السلام اخذ الجزیۃ وکذا عمرؓ ومعاذؓ ووضع فی بیت المال ولم یخمس ولانہ مال
ماخوذ بقوۃ المسلمین من غیر قتال بخلاف الغنیمۃ لانہ مملوک بمباشرۃ الغانمین وبقوۃ المسلمین فاستحق
الخمس بمعنی واستحقہ الغانمون بمعنی وفی ہذا السبب واحد وہو ما ذکرناہ فلا معنی لایجاب الخمس۔
اہل اسلام نے تاخت کرکے جو اموال کفار بغیر قتال کے حاصل کیے وہ مسلمانون کی مصلحتون مین صرف کیے جائینگے
جیسے خراج صرف کیا جاتا ہے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ اموال مثل اُن اراضی کے جہان سے لوگون کو نکالدیا اور مثل جزیہ
کے ہین اور ان مین سے پانچوان حصہ نہین لیا جائیگا اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جزیہ واراضی وخراج سب مین پانچوان حصہ
لیا جائیگا بقیاس غنیمت کے یعنی جیسے غنیمت مین سے لیا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس
ہجر سے جزیہ لیا اور حضرت عمرؓ نے اہل سواد سے اور حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے جزیہ لیا اور یہ سب بیت المال مین رکھا گیا
اور اسمین سے پانچوان حصہ نہین لیا گیا رواہ ابو داؤد۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ایسا مال ہے جو مسلمانون کے رعب وقوت سے بدون قتال حاصل
ہوا برخلاف غنیمت کے کیونکہ مال غنیمت تو غازیون کی لڑائی اور مسلمانون کی قوت سے حاصل ہوتا ہے پس اسمین سے بنظر رعب کے پانچوین
حصہ کا استحقاق ہوتا ہے اور بنظر قتال کے باقی کے مستحق مجاہدین ہوتے ہین اور اس مال مین جو بغیر قتال حاصل ہوا صرف ایک ہی سبب ہے
یعنی مسلمانون کے رعب سے حاصل ہوا تو اسمین پانچوان حصہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہین۔ واذا دخل الحربی دارنا بامان ولہ امرأۃ فی
دار الحرب واولاد صغار وکبار ومال اودع بعضہ ذمیا وبعضہ حربیا وبعضہ مسلما فاسلم ہہنا ثم ظہر علی الدار فذلک کلہ فیء اما
المرأۃ واولادہ الکبار فظاہر لانہم حربیون کبار ولیسوا باتباع وکذلک ما فی بطنہا لو کانت حاملا لما قلنا من قبل واما اولادہ
الصغار فلان الصغیر انما یصیر مسلما تبعا لاسلام ابیہ اذا کان فی یدہ وتحت ولایتہ ومع تباین الدارین لا یتحقق ذلک
وکذا اموالہ لا تصیر محرزۃ باحرازہ نفسہ لاختلاف الدارین فبقی الکل فیأ وغنیمۃ۔ اور اگر حربی امان لیکر ہمارے
یہان داخل ہوا حالانکہ دار الحرب مین اُسکی زوجہ واولاد صغیر وکبیر ہے اور اُسکا مال جسمین سے تھوڑا کسی ذمی کے پاس اور
تھوڑا کسی حربی کے پاس اور تھوڑا کسی مسلمان کے پاس ودیعت رکھا ہے پھر وہ حربی دار الاسلام مین مسلمان ہوگیا پھر
غازیون نے دار الحرب پر غلبہ پایا تو اس حربی کا کل مال غنیمت ہوگا پس زوجہ اور اولاد بالغ کا غنیمت ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ
حربی کفار بالغ ہین اور حربی کے مسلمان ہونے مین حربی کے تابع نہین ہوسکتے اور اسی طرح اگر حربی کی زوجہ حاملہ ہو تو پیٹ کا
بچہ بھی غنیمت ہوگا کیونکہ جبتک پیدا ہوکر جدا نہین ہوا تب تک اپنی ماں کا جزو ہے اور رہی اُسکی اولاد صغیر تو وہ اپنے باپ
کی تابع ہوکر مسلمان جب ہی شمار ہوگی کہ باپ کے قبضہ اور ولایت مین ہو حالانکہ باپ یہان دار الاسلام مین ہے اور اولاد
صغیر دار الحرب مین ہے تو دونون حکومتون کی جدائی کے ساتھ اولاد صغیر کا تابع مسلمان ہونا نہین ہوسکتا ہے اور اسی طرح
حربی کے مسلمان ہوکر اپنی جان محفوظ کرنے سے اُسکے مال محفوظ نہونگے کیونکہ دونون ملک جدا ہین یعنی وہ خود دار الاسلام مین ہے
اور اُسکے اموال دار الحرب مین ہین تو یہ سب غنیمت ہوگئے۔ وان اسلم فی دار الحرب ثم جاء فظہر علی الدار فاولادہ
الصغار احرار مسلمون تبعا لابیہم لانہم کانوا تحت ولایتہ حین اسلم اذ الدار واحدۃ وما کان من مال اودعہ مسلما
او ذمیا فہو لہ لانہ فی ید محترمۃ ویدہ کیدہ وما سوی ذلک فیء اما المرأۃ واولادہ الکبار فلما قلنا واما المال الذی
فی ید الحربی فانہ لم یصر معصوما لان ید الحربی لیست یدا محترمۃ۔ اور اگر یہ حربی پہلے دار الحرب مین مسلمان ہوا پھر

دارالاسلام مین آیا پھر مجاہدین اس ملک پر غالب ہوے تو اُسکی اولاد صغیر اپنے باپ کی تابع ہو کر آزاد مسلمان ہین کیونکہ اسلام لانے کے وقت اُسکی ولایت مین تھے اسلیے کہ ملک واحد ہی یعنے باپ اور یہ اولاد دونون دارالحرب مین ہین اور اُسکے مال مین سے جو کچھ اُسنے کسی مسلمان یا ذمی کے پاس ودیعت رکھا تو یہ اُسی کا ہی کیونکہ وہ محترم قبضہ مین ہی اور قابض کا قبضہ بمنزلۂ اُسکے ذاتی قبضہ کے ہی اور ماسواے مذکورۂ بالا کے باقی سب مال غنیمت ہی پس زوجہ اور اولاد کبیر کا مملوک ہونا اسوجہ سے کہ یہ لوگ بالغ حربی ہین اور اُسکے تابع نہین ہوسکتے ہین رہا اُسکا وہ مال جو کسی حربی کے قبضہ مین ہو تو وہ غنیمت اسوجہ سے ہی کہ وہ مال محترم نہین ہوا اسواسطے کہ حربی کو قبضۂ محترمہ حاصل نہین ہی۔ واذا اسلم الحربی فی دار الحرب فقتلہ مسلم عمدا او خطاء ولہ ورثۃ مسلمون ہنالک فلا شئی علیہ الا الکفارۃ فی الخطاء وقال الشافعی رح تجب الدیۃ فی الخطاء والقصاص فی العمد لانہ اراق دما معصوما لوجود العاصم وہو الاسلام لکونہ مستجلبا للکرامۃ وہذا لان العصمۃ اصلہا المؤثمۃ لحصول اصل الزجر بہا وہی ثابتۃ اجماعا والمقومۃ کمال فیہ لکمال الامتناع بہ فیکون وصفا فیہ فیتعلق بما علق بہ الاصل ولنا قولہ تعالی فان کان من قوم عدو لکم وہو مومن فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ جعل التحریر کل الموجب رجوعا الی حرف الفاء او الی کونہ کل المذکور فینتفی غیرہ ولان العصمۃ المؤثمۃ بالآدمیۃ لان الآدمی خلق متحملا اعباء التکلیف والقیام بہا بحرمۃ التعرض والاموال تابعۃ لہا اما المقومۃ فالاصل فیہا الاموال لان التقوم یوذن بجبر الفائت وذلک فی الاموال دون النفوس لان من شرطہ التماثل وہو فی المال دون النفس فکانت النفوس تابعۃ ثم العصمۃ المقومۃ فی الاموال بالاحراز بالدار لان العزۃ بالمنعۃ فکذلک فی النفوس الا ان الشرع اسقط اعتبار منعۃ الکفرۃ لما انہ اوجب ابطالہا والمرتد والمستأمن فی دارنا من اہل دارہم حکما لقصدہما الانتقال الیہا۔ اگر دارالحرب مین کوئی حربی مسلمان ہوگیا پھر اُسکو کسی مسلمان نے عمدًا یا خطا سے قتل کیا حالانکہ مقتول کے مسلمان وارث دارالحرب مین موجود ہین تو قاتل پر قصاص یا دیت نہوگی سواے اسکے کہ خطا کی صورت مین کفارہ واجب ہوگا (اور دیانت مین بہرحال توبہ و استغفار فرض ہی) اور شافعی نے فرمایا کہ خطا مین قاتل پر دیت واجب ہی اور عمد مین قصاص واجب ہی کیونکہ قاتل نے ایک نفس معصوم کو قتل کرڈالا کیونکہ اسلام اُسکے نفس کا محافظ موجود ہی کیونکہ اسلام اپنے ساتھ کرامت لاتا ہی اور یہ اسلیے ہی کہ عصمت دراصل گناہگار کرنے والی ہی کیونکہ اس سے اصلی زجر حاصل ہوتا ہی (یعنے جس نفس کے واسطے عصمت معلوم ہو تو اُسکے قتل کرنے مین آدمی یقین کریگا کہ مین گنہگار ہونگا تو قتل سے پرہیز کریگا) اور یہ عصمت یہان بالاجماع ثابت ہی اور دیت لازم آنا اس عصمت مین کمال ہی کیونکہ اس سے کامل طور پر پرہیز رکھیگا (یعنے جب عصمت ثابت ہوئی تو قتل سے گنہگاری کا خوف عظیم پیدا ہوا پس اصل عصمت کی وجہ سے قاتل پرہیز کریگا اور جب معلوم ہوا کہ اسکے عوض مال دیت بھی دینا پڑیگا تو کامل طور پر پرہیز کریگا) تو دیت لازم آنا اسمین وصف ہوگیا یعنے اصل کے ساتھ ایک وصف ہی تو جیسے اصل عصمت کا تعلق اسلام سے ہی اسی طرح اس کمال دیت کا تعلق بھی اسلام کے ساتھ ہوا (پس اگر عمدًا قتل ہی تو گناہ و قصاص ہی اور اگر خطا سے ہو تو بوجہ اسلام کے دیت لازم آئیگی یہ تقریر دلیل شافعی رح ہی اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا فان کان من قوم عدو لکم وہو مومن فتحریر رقبۃ مومنۃ الآیۃ یعنے اگر مقتول ایسی قوم مین سے ہو جو تمہارے دشمن ہین حالانکہ مقتول خود مومن ہی تو بردہ مومنہ آزاد کرنا واجب ہی الآیۃ پس اللہ تعالے نے بردہ آزاد کرنا پوری سزا ے واجب قرار دی یعنے لازم آیا کہ اسکی جزا یہی ہی کہ ایک بردہ آزاد کرے اس نظر سے کہ آیت مین فاء جزا مذکور ہی یا اس نظر سے کہ جو جزا یہی مذکور ہی تو اسکے سواے کچھ نہوگا اور دوسری دلیل یہ کہ عصمت جو گنہگار کرنے والی ہی وہ بوجہ آدمی ہونے کے ہی

Marfat.com

کیونکہ آدمی اسواسطے پیدا کیا گیا ہی کہ احکام شرع کو اُٹھاوے اور اُنپر قائم رہے باین طور کہ نفس انسانی اسے تعرض حرام جانے اور سب اموال دیت تو وہ نفس انسانی کے تابع ہین اور رہا اُسکا قیمتی ہونا تو یہین اموال اصل ہین کیونکہ کسی چیز کی قیمت لگانا خود لگا کرتا ہی کہ جو چیز جاتی رہے اُسکو پورا کیا جاوے اور ایسا کرنا اون مین ہو سکتا ہی جانون مین نہین ہو سکتا کیونکہ پورا کرنے کی شرط یہ ہی کہ جس چیز سے پورا کرتا ہی وہ زائل شدہ کے مثل ہو اور یہ بات مال مین موجود ہی جان مین نہین ممکن ہی پس خونبہا دینے مین اصل مال ہی اور جان اُسکی تابع ہی پھر جس نفس محترم کا مال سے خونبہا دیا جاتا ہی یہ وہی نفس ہی جو دار الاسلام مین محفوظ کی گئی ہو کیونکہ عزت جب ہی ہوگی کہ مسلمانون سے قوت و منعت حاصل ہو بس یہی بات جانون مین بھی ہی لیکن شرع نے کافرون سے منعت معتبر ہونا ساقط کر دیا کیونکہ کافرون کی مددگاری و قوت کو باطل کر دیا ہی و علی ہذا اگر دار الاسلام مین حربی مستامن یا مرتد کو قتل کر دیا تو بھی قصاص و خونبہا ساقط ہوگا) کیونکہ مرتد و مستامن جو ہمارے ملک مین ہو وہ حکماً حربیون مین سے ہی کیونکہ ان دونون کا قصد یہی ہی کہ دار الحرب مین چلے جاوین۔ ومن قتل مسلما خطأ لا ولی له او قتل حربيا دخل الينا بامان فاسلم فالدية على عاقلة الامام وعليه الكفارة لانه قتل نفسا معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة ومعنى قوله للامام ان حق الاخذ له لانه لا وارث له۔ اگر کسی نے ایک ایسے مسلمان کو جسکا کوئی وارث نہین ہی خطا سے قتل کیا یا ایسے حربی کو جو ہمارے یہان امان لیکر داخل ہو کر مسلمان ہو گیا تھا مار ڈالا تو قاتل کی مددگار برادری پر واجب ہی کہ امام کو مقتول کی دیت ادا کرین اور قاتل پر کفارہ واجب ہی کیونکہ اُسنے نفس معصوم کو خطا سے قتل کیا تو اسکا قیاس تمام ایسے نفوس پر ہوگا جو معصوم ہین یعنے شرعاً قتل سے محفوظ ہین اور یہ جو فرمایا کہ امام کو ادا کریں اسکے یہ معنی ہین کہ وصول کرنے کا حق امام کو ہی کیونکہ مقتول کا کوئی وارث نہین ہی ف۔ پھر یہ حکم اُس صورت مین ہی کہ اُسنے خطا سے قتل کیا ہو۔ وان كان عمدا فان شاء الامام قتله وان شاء اخذ الدية لان النفس معصومة والقتل عمد والولی معلوم وهو العامة او السلطان قال عليه السلام السلطان ولی من لا ولی له وقوله وان شاء اخذ الدية معناه بطريق الصلح لان موجب العمد وهو القود عينا وهذا لان الدية انفع فی هذه المسألة من القود فلهذا كان له ولاية الصلح على المال فليس له ان يعفو لان الحق للعامة وولايته نظرية وليس من النظر اسقاط حقهم من غير عوض۔ اور اگر عمداً قتل کیا ہو تو امام کو اختیار ہی چاہے قاتل کو قصاص مین قتل کرے اور چاہے صلح کرکے اُس سے دیت لے لے کیونکہ نفس معصوم تھا اور قتل بعمد واقع ہوا اور ولی معلوم ہی کہ عام مسلمان یا سلطان ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسکا کوئی ولی نہین اُسکا سلطان ولی ہی اور یہ جو فرمایا کہ چاہے قاتل سے دیت لے لے تو اسکے یہ معنی ہین کہ بطور صلح کے دیت لے کیونکہ عمداً قتل کا موجب قصاص لینا معین ہی پھر دیت جائز ہونا اسواسطے ہی کہ اس مسئلہ مین قصاص سے دیت لینا زیادہ نافع ہی اسی واسطے امام کو یہ اختیار بھی ہی کہ قاتل سے مال پر صلح کرے بس معلوم ہوا کہ امام کو بالکل عفو کا اختیار نہین ہی کیونکہ حقیقت مین حق تمام مسلمانون کا ہی اور امام اُنکی طرف سے والی ہی اور اُسکی ولایت بنظر مصلحت ہی اور مفت اُنکا حق ساقط کرنے مین کچھ بھی مصلحت نہین ہی ف۔ اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ مقتول کا ولی معلوم ہونے مین کچھ تردد نہین ہی بلکہ تمام مسلمان اُسکے ولی ہین پھر سلطان سب کی طرف سے نائب ہو کر اُسکا ولی قرار پایا۔

باب العشر والخراج

یہ باب عشر اور خراج کے بیان مین ہی۔ پہلے ذمی ہو جانے کے اسباب بیان کرکے ذمی پر جو وظائف مالیہ بیان فرمایا اور وہ اُسکی زمین اور ذات پر خراج ہی اور اندازہ خراج کا جس اصول پر ہوتا ہی آیندہ مذکور ہی اور یہ زمین کا لگان

Marfat.com

اور محصول گھر وارہ ہی اور ٹکس جو اس زمانہ میں لیا جاتا ہی وہ عشر و خراج دونوں سے علاوہ ہی اور عشر میں صرف
پیداوار کی دہائی ہی اور چونکہ عشر میں معنی عبادت ہیں لہذا عشر کو مقدم بیان کیا مگر وہ زمین معلوم ہونا چاہیے جسپر عشر
ہوتا ہی اور جسپر خراج ہوتا ہی لہذا مصنف نے فرمایا۔ قال ارض العرب کلہا ارض عشر وہی ما بین العذیب
الی اقصی حجر بالیمن بمہرۃ الی حد الشام و السواد ارض خراج وہو ما بین العذیب الی عقبۃ
حلوان ومن الثعلبۃ ویقال من العلث الی عبادان لان النبی علیہ السلام والخلفاء الراشدین
لم یاخذوا الخراج من اراضی العرب ولانہ بمنزلۃ الفیٔ فلا یثبت فی اراضیہم کما لا یثبت فی رقابہم وہذا
لان وضع الخراج من شرطہ ان یقر اہلہا علی الکفر کما فی سواد العراق ومشرکوا العرب لا یقبل منہم الا الاسلام
او السیف وعمر رض حین فتح السواد وضع الخراج علیہا بمحضر من الصحابۃ رض ووضع علی مصر حین فتحہا
عمرو بن العاص وکذا اجتمعت الصحابۃ رض علی وضع الخراج علی الشام۔ زمین عرب کل عشری ہی اور وہ
عذیب سے لیکر یمن میں مہرہ کے پتھر تک ہی (یہ طول ہی اور عرض میں ریگ روان سے لیکر) حد شام تک ہی اور سواد
عراق کی زمین خراجی ہی اور وہ عذیب سے عقبہ حلوان تک عرض میں اور ثعلبہ سے لیکر اور کہا جاتا ہی کہ علث سے لیکر
عبادان تک طول میں ہی اسکی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین نے زمین عرب سے خراج
نہیں لیا ہی اور اسلیے کہ وہ بمنزلۂ فیٔ غنیمت کے ہی تو عرب کی زمینوں میں خراج ثابت نہوگا جیسے اہل عرب کی گردنوں
میں نہیں ثابت ہوتا ہی اسوجہ سے کہ خراج باندھنے کی شرط یہ ہی کہ اُس ملک کے لوگ اپنے ملک پر برقرار چھوڑے جاویں
جیسے سواد عراق میں ہوا حالانکہ مشرکین عرب سے کچھ نہیں قبول ہوگا سوائے اسلام کے یا تلوار سے فیصلہ ہی اور حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے جب سواد عراق کو فتح کیا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اس ملک پر خراج باندھا اور جب
عمرو ابن العاص نے مصر فتح کیا تو اُسپر خراج باندھا اور اسی طرح ملک شام پر خراج باندھنے میں اجماع کیا ہی۔ قال
وارض السواد مملوکۃ لاہلہا یجوز بیعہم لہا وتصرفہم فیہا لان الامام اذا فتح ارضا عنوۃ وقہرا لہ ان یقر اہلہا
علیہا ویضع علیہا وعلی رؤسہم الخراج فتبقی الاراضی مملوکۃ لاہلہا وقد قدمناہ من قبل۔ اور سواد
عراق کی زمین اپنے لوگوں کی مملوکہ ہی حتے کہ اُنکا یہ زمین بیچنا اور اسمیں تصرف کرنا جائز ہی کیونکہ امام نے جب کسی زمین
کو قہر و غلبہ سے فتح کیا تو اُسکو اختیار ہی کہ وہان کے لوگون کو اس زمین پر قائم رکھے اور اُنپر اور اُنکی زمین پر خراج
مقرر کرے تو اراضی وہان کی لوگون کی ملوک رہیگی اور ہم اسکو باب قسمۃ الغنائم میں پہلے بیان کر چکے۔ قال و
کل ارض اسلم اہلہا او فتحت عنوۃ وقسمت بین الغانمین فہی ارض عشر لان الحاجۃ الی ابتداء
التوظیف علی المسلم والعشر الیق بہ لما فیہ من معنی العبادۃ وکذا ہو اخف حیث یتعلق بنفس الخارج
اور جس زمین کے لوگ مسلمان ہوگئے یا قہراً فتح کرکے مجاہدین میں تقسیم کر دی گئی تو وہ زمین عشری ہی کیونکہ ابتداءً
لگان باندھنے کی ضرورت ایک مسلمان پر واقع ہوئی اور مسلمان کے حق میں عشر زیادہ لائق ہی کیونکہ اسمیں عبادت
کے معنی ہیں اور وہ ہلکا بھی ہی کیونکہ وہ نفس پیداوار سے متعلق ہی۔ وکل ارض فتحت عنوۃ فاقر اہلہا علیہا
فہی ارض خراج وکذا اذا صالحہم لان الحاجۃ الی ابتداء التوظیف علی الکافر والخراج الیق بہ وکۃ مخصوص
من ہذا فان رسول اللہ علیہ السلام فتحہا عنوۃ وترکہا لاہلہا ولم یوظف الخراج۔ اور جو زمین بقہر و غلبہ فتح
کی گئی پھر وہان کے لوگ اُسپر قائم رکھے گئے تو وہ زمین خراجی ہی اور اسی طرح اگر اُن لوگون سے صلح کر لی گئی ہو تو بھی زمین
خراجی ہی کیونکہ ابتداءً لگان باندھنے کی ضرورت کافر پر پڑی اور کافر کے ساتھ خراج زیادہ مناسب ہی اور ایسی اراضی سے

Marfat.com

کرنا مقرر کیا گیا ہے چنانچہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو قہر سے فتح کرکے وہاں کے لوگوں کو اُسپر برقرار رکھا اور اُنپر خراج نہیں مقرر فرمایا۔ وفی الجامع الصغیر کل ارض فتحت عنوۃ فوصل الیہا ماء الانہار فہی ارض خراج وما لم یصل الیہا ماء الانہار واستخرج منہ عین فہی ارض عشر لان العشر یتعلق بالارض النامیۃ ونموہا بمائہا فیعتبر السقی بماء العشر او بماء الخراج۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ جو زمین قہر سے فتح کی گئی پھر اس زمین میں نہروں کا پانی پہونچا تو وہ زمین خراجی ہے اور جسمیں نہروں کا پانی نہیں پہونچا بلکہ وہیں کوئی چشمہ یا کنواں نکالا گیا تو وہ زمین عشری ہے کیونکہ عشر کا تعلق پیداوار زمین کے ساتھ ہے اور اُسکی پیداوار پانی سے ہوتی ہے تو عشری پانی یا خراجی پانی سے سینچنے کا اعتبار ہوگا **ف** یعنی جیسا پانی ہو ویسا ہی حکم ہوگا۔ قال ومن احیی ارضا مواتا فہی عند ابی حنیفۃ معتبرۃ بحیزہا فان کانت من حیز ارض الخراج ومعناہ یقربہ فہی خراجیۃ وان کانت من حیز ارض العشر فہی عشریۃ والبصرۃ عندہ کلہا عشریۃ باجماع الصحابۃ رض لان حیز الشئ یعطے لہ حکمہ کفناء الدار یعطی لہ حکم الدار حتے یجوز لصاحبہا الانتفاع بہ وکذا لا یجوز اخذ ما قرب من العامر وکان القیاس فی البصرۃ ان تکون خراجیۃ لانہا من حیز ارض الخراج الا ان الصحابۃ رض وظفوا علیہا العشر فترک القیاس لاجماعہم۔ جسنے کسی زمین موات کو زندہ کیا یعنی جنگل کی غیر مزروعہ زمین کو مزروعہ کیا تو ابو یوسف کے نزدیک اُسکا موقع دیکھا جائے پس اگر زمین خراجی کے قریب ہو تو یہ بھی زمین خراجیہ ہے اور اگر زمین عشری کے قریب ہو تو زمین عشریہ ہے اور ابو یوسف کے نزدیک زمین بصرہ سب عشری ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ رواہ ابن عبد البر۔ کیونکہ جو چیز جس موقع پر ہو اسی کا حکم پاتی ہے جیسے فناء دار کو حکم دار ہے حتی کہ مالک دار کو فناء دار سے منتفع ہونا جائز ہے اسی طرح آبادی سے جو زمین قریب ہو اُسکو لینا نہیں جائز ہے اور بصرہ کے حق میں ابو یوسف کے نزدیک قیاس یہ تھا کہ وہ زمین خراجی ہو کیونکہ وہ زمین خراجی کے قریب ہے لیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسپر عشر باندھا تو اُنکے اجماع کی وجہ سے قیاس متروک ہوا۔ وقال محمد رح ان احیاہا ببیر حفرہا او بعین استخرجہا او ماء دجلۃ والفرات والانہار العظام التی لا یملکہا احد فہی عشریۃ وکذا ان احیاہا بماء السماء وان احیاہا بماء الانہار التی احتفرہا الاعاجم مثل نہر الملک ونہر یزدجرد فہی خراجیۃ لما ذکرنا من اعتبار الماء اذ ہو السبب للنماء ولانہ لا یمکن توظیف الخراج ابتداء علے المسلم کرہا فیعتبر فی ذلک الماء لان السقی بماء الخراج دلالۃ التزامہ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ اگر اُسنے اس زمین کو وہاں کنواں کھود کر یا چشمہ نکالکر اُس سے پانی سینچا یا قدرتی دریاؤں مثل فرات ودجلہ کے پانی سے سینچا حالانکہ ان دریاؤں کا کوئی مالک نہیں ہے تو یہ زمین عشری ہے اور اسی طرح اگر بارش کے پانی سے سینچا تو بھی عشری ہے اور اگر ایسی نہروں کے پانی سے سینچا جنکو شاہان ایران عجم نے کھودا ہے جیسے نہر نوشیروان ونہر یزدگرد تو یہ زمین خراجی ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے کہ پانی کا اعتبار ہے کیونکہ وہی پیداوار کا سبب ہوتا ہے اور اسلئے کہ شروع سے مسلمان پر زبردستی خراج باندھنا ممکن نہیں ہے تو اسمیں پانی کا اعتبار کیا جائیگا کیونکہ جب اُسنے خراجی پانی سے سینچا تو اسمیں دلیل ہے کہ اُسنے اپنے اوپر خراج دینے کا التزام کیا **ف** اگر کسی کافر کی خراجی زمین کسی مسلمان نے خریدی تو اُسپر بدستور خراج قائم رہیگا۔ قال والخراج الذی وضعہ عمر رض علی اہل السواد من کل جریب یبلغہ الماء قفیز ہاشمی وہو الصاع ودرہم ومن جریب الرطبۃ خمسۃ دراہم ومن جریب الکرم المتصل والنخیل المتصل عشرۃ دراہم وہذا ہو المنقول عن عمر رض فانہ بعث عثمان بن حنیف حتی یمسح سواد العراق وجعل حذیفۃ مشرفا فمسح فبلغ ستا وثلثین الف الف جریب ووضع علی ذلک ما قلنا وکان ذلک بمحضر من الصحابۃ رض من غیر نکیر فکان اجماعا منہم ولان المؤن متفاوتۃ فالکرم اخفہا مؤنۃ والمزارع اکثرہا مؤنۃ

Marfat.com

والرطاب بینہما والوظیفۃ بحفاوت تتفاوتہا فجعل الواجب فی الکرم اعلاہا وفی الزرع ادناہا وفی الرطبۃ اوسطہا۔ ہر۔ جو خراج حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اہل عراق پر باندھا تھا تو وہ اس حساب سے تھا کہ ہر جریب جسکو پانی پہونچا ہے اسپر ایک قفیز ہاشمی یعنے ایک صاع پیداوار اور ایک درم ہے اور ہر جریب رطبہ پر پانچ درم ہیں اور ہر جریب انگور پر جو برابر متصل ہوں یعنے درمیان میں کوئی کھیتی وغیرہ نہو دس درم ہیں اور اسی طرح ہر جریب خرمہ پر جو متصل ہوں دس درم ہیں اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے چنانچہ ابو عبیدہ و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ آپ نے عثمان ابن حنیف کو بھیجا چنانچہ اُنھوں نے سواد عراق کی پیمائش کی اور حذیفہ رضی اللہ عنہ کو مشرف مقرر کیا پس تین کرور سات لاکھ جریب رقبہ ہوا اور آپ نے اُسپر اسی طرح محصول باندھا جیسا ہمنے بیان کیا اور یہ امر مجمع صحابہ میں بلا انکار واقع ہوا تو سب صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس دلیل سے کہ خرچہ و محنت میں تفاوت ہوتا ہے چنانچہ باغ انگور میں خرچہ و محنت کم ہے اور برابر باقی رہتی ہیں اور اناج کے کھیتوں میں خرچہ سب سے زیادہ ہے اور ان دونوں کے درمیان میں رطاب ہیں یعنے کھیرے و ککڑی و بینگن و خربوزہ وغیرہ اور لگان بلحاظ تفاوت خرچہ کے متفاوت ہوتا ہے تو باغ انگور میں سب سے بڑھکر لگان لگایا گیا اور کھیتی میں سب سے کم اور رطبہ میں بدرجہ اوسط لگایا گیا۔ قال وما سوی ذلک من الاصناف کالزعفران والبستان وغیرہ یوضع علیہا بحسب الطاقۃ لانہ لیس فیہ توظیف عمر رض وقد اعتبر الطاقۃ فی ذلک فنعتبرہا فیما لا توظیف فیہ قالوا ونہایۃ الطاقۃ ان یبلغ الواجب نصف الخارج لا یزاد علیہ لان التنصیف عین الانصاف لما کان لنا ان نقسم الکل بین الغانمین والبستان کل ارض یحوطہا حائط وفیہا نخیل متفرقۃ واشجار اخر وفی دیارنا وظفوا من الدراہم فی الاراضی کلہا وترک کذلک لان التقدیر یجب ان یکون بقدر الطاقۃ من ای شئے کان۔ اور انکے سوائے دیگر اقسام مثل زعفران و بستان وغیرہ کے ہیں تو انپر بحسب طاقت لگان باندھا جائیگا کیونکہ انمیں کوئی مقدار حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مقرر کی ہوئی نہیں ہے اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لگان مقرر کرنے میں طاقت زمین کا لحاظ کیا ہے تو جنمیں آپکا باندھا ہوا لگان نہیں ہے وہاں ہم بھی طاقت کا اعتبار کرینگے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ انتہاے طاقت یہ ہے کہ جو کچھ لگان باندھا جائے وہ نصف پیداوار تک پہونچے اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا کیونکہ آدھیا کرنا عین انصاف ہے جبکہ ہمکو یہ اختیار تھا کہ ہم کل اراضی مجاہدین میں تقسیم کر دیں اور بستان ہر ایسی اراضی کو کہتے ہیں جسکے گرد چہار دیواری اور اُسکے اندر متفرق درختان خرمہ و دیگر اشجار ہوں اور ہمارے دیار میں تمام زمینوں پر روپیہ سے لگان مقرر کر دیا گیا ہے کیونکہ مقدار لگان میں یہ واجب ہے کہ بقدر طاقت مقرر کرے خواہ کسی چیز سے مقرر ہو۔ فان لم تطق ما وضع علیہا نقصہم الامام والنقصان عند قلۃ الریع جائز بالاجماع الا تری الی قول عمر رض لعلکما حملتما الارض ما لا تطیق فقالا بل حملنا ہا ما تطیق ولو زدنا لا طاقت وہذا یدل علی جواز النقصان واما الزیادۃ عند زیادۃ الریع یجوز عند محمد رح اعتبارا بالنقصان وعند ابی یوسف رح لا یجوز لان عمر رض لم یزد حین اخبر بزیادۃ الطاقۃ۔ پھر اگر ایسا ہو کہ جو لگان زمین پر باندھا گیا وہ اُسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے یعنے پیداوار سے لگان نکالنے کے بعد نصف سے کم بچتا ہے تو لگان کو امام کم کر دے اور کمی پیداوار کے وقت لگان گھٹانا بالاجماع جائز ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حذیفہ و ابن حنیف رضی اللہ عنہما کو فرمایا کہ ایسا تو نہیں ہوا کہ تمنے زمین پر اتنا لگان باندھا ہو کہ جسکو وہ نہیں اُٹھا سکتی ہے تو اُنھوں نے عرض کیا کہ نہیں بلکہ ہمنے اسی قدر باندھا ہے کہ جسکو اُٹھا سکتی ہے بلکہ اگر ہم کچھ زیادہ کرتے تو اُسکو بھی اُٹھا سکتی تھی۔ رواہ البخاری۔ اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ گھٹا کر باندھنا جائز ہے اور رہا یہ کہ جب پیداوار بہت ہو تو لگان زیادہ کرنا جائز ہے یا نہیں تو امام محمد کے نزدیک جیسے گھٹانا جائز ہے ویسے ہی بڑھانا بھی جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک

بڑھانا نہیں جائز ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ خبر دی گئی کہ وہ زیادہ برداشت کر سکتی ہے لیکن آپ نے کچھ نہیں
بڑھایا۔ وان غلب علی ارض الخراج الماء او انقطع الماء عنہا او اصطلم الزرع آفۃ فلا خراج علیہ لانہ فات التمکن
من الزراعۃ وہو النماء التقدیری المعتبر فی الخراج وفیما اذا اصطلم الزرع آفۃ فات النماء التقدیری فی بعض
الحول وکونہ نامیا فی جمیع الحول شرط کما فی مال الزکوٰۃ او یدار الحکم علی الحقیقۃ عند خروج الخارج۔ اگر خراجی
زمین پر پانی چڑھ آیا یا اُسکا پانی منقطع ہو گیا یا کھیتی کو کوئی ایسی آفت پہونچی جس سے وہ برباد ہو گئی تو اُسپر خراج نہیں ہے کیونکہ
زراعت کا قابو نہ رہا ہو گیا اور خراج میں یہی معتبر ہے کہ نمو تقدیری یعنے زراعت کا قابو حاصل ہو اور در صورتیکہ زراعت کو ایسی
آفت پہونچے تو سال کے بعض حصہ میں نمو تقدیری زائل ہو گیا حالانکہ تمام سال نمود ہونا خراج کے واسطے شرط ہے جیسے مال
زکوٰۃ میں شرط ہے یا یہ کہا جاوے کہ جب زراعت نکلے تو نمو حقیقی پر مدار حکم ہو گیا ف۔ یعنی نمو تقدیری تو نمو حقیقی کا قائم مقام تھا اور جب
زراعت نکل آئی تو حقیقی نمو موجود ہوا تو خراج کا تعلق اسی حقیقی نمو سے ہوا پھر جب یہ آفت سے زائل ہو گئی تو خراج بھی ساقط ہو گیا
اور فتویٰ یہ کہ اگر سال میں ۳ ماہ زراعت باقی ہوں تو ساقط نہو گا فتح۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو مصنف نے ذکر فرمایا م۔ قال وان
عطلہا صاحبہا فعلیہ الخراج لان التمکن کان ثابتا وہو الذی فوتہ قالوا من انتقل الی اخس الامرین
من غیر عذر فعلیہ خراج الاعلی لانہ ہو الذی ضیع الزیادۃ وہذا یعرف ولا یفتی بہ کیلا تتجرأ الظلمۃ علی اخذ
اموال الناس۔ اور اگر مالک زمین نے اُس زمین کو بیکار چھوڑ رکھا تو اُسپر خراج واجب ہوگا کیونکہ اُسکو زراعت
کی قدرت تھی اور اُسنے خود ہی ضائع کی اور مشائخ نے فرمایا کہ اگر کسی زمین میں اعلیٰ چیز مثل زعفران وغیرہ کے پیدا ہوتی ہو
اور اُسنے بغیر عذر کے کمتر چیز مثل جوار وغیرہ کے بوئے تو اسپر اعلیٰ درجہ کا خراج واجب ہو گا کیونکہ اُسنے زیادت کو کھویا اور
یہ حکم پہچان لینا چاہیے اور اسکا فتویٰ نہ دینا چاہیے تاکہ ظالم لوگ رعایا کے مال لینے پر جرأت نکریں۔ ومن اسلم من
اہل الخراج اخذ منہ الخراج علی حالہ لان فیہ معنی المؤنۃ فیعتبر مؤنۃ فی حالۃ البقاء فامکن ابقاؤہ علی المسلم۔
اور جن لوگوں پر خراج واجب ہے اگر اُن میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو اُس سے بدستور سابق خراج لیا جائیگا کیونکہ اُس
میں بار خرچہ کے معنے ہیں تو حالت بقاء میں بھی اُسکو مؤنت اعتبار کیا جائیگا تو مسلمان پر اِس حالت کو باقی رکھنا ممکن ہے
ف۔ اگرچہ مسلمان پر خراج کی ابتدا کرنا ممکن نہیں ہے۔ ویجوز ان یشتری المسلم ارض الخراج من الذمی و
یؤخذ منہ الخراج لما قلنا وقد صح ان الصحابۃ رض اشتروا اراضی الخراج وکانوا یؤدون خراجہا فدل علی جواز الشراء
واخذ الخراج وادائہ للمسلم من غیر کراہۃ۔ اور جائز ہے کہ مسلمان زمین خراجی کو ذمی سے خریدے اور اُس سے خراج
لیا جاوے بدلیل مذکورہ بالا یعنی اِس مؤنت کو باقی رکھنا ممکن ہے اور یہ امر صحیح ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے خراجی زمینیں
خریدیں اور اُنکا خراج دیا کرتے تھے پس یہ دلیل ہے کہ خرید جائز اور خراج لینا اور مسلمان کو خراج ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے
ولا عشر فی الخارج من ارض الخراج وقال الشافعی رح یجمع بینہما لانہما حقان مختلفان وجبا فی محلین بسببین
مختلفین فلا یتنافیان ولنا قولہ علیہ السلام لا یجتمع عشر وخراج فی ارض مسلم ولان احدا من ائمۃ العدل
والجور لم یجمع بینہما وکفی باجماعہم حجۃ ولان الخراج یجب فی ارض فتحت عنوۃ وقہرا والعشر فی ارض اسلم اہلہا
طوعا والوصفان لا یجتمعان فی ارض واحدۃ وسبب الحقین واحد وہو الارض النامیۃ الا انہ یعتبر فی العشر
تحقیقا وفی الخراج تقدیرا ولہذا یضافان الی الارض وعلی ہذا الخلاف الزکوٰۃ مع احدہما۔ زمین خراج کی
پیداوار میں سے عشر نہیں ہے یعنے فقط خراج ہے اور شافعی نے فرمایا کہ عشر و خراج دونوں جمع کیے جائینگے کیونکہ یہ دو حق مختلف
ہیں جو دو محل میں دو مختلف سبب سے واجب ہوئے ہیں تو اِن میں کچھ منافات نہیں ہے (یعنی خراج تو مالک کے ذمہ بسبب

قوت پیدائش کے ہی اور عشر پیداوار پر بسبب تحقیقی پیدائش کے ہی) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمان کی زمین مین عشر وخراج دونون جمع نہونگے۔ رواہ ابن عدی باسناد ضعیف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ مسلمان کے امامون مین سے خواہ ظالم ہو یا عادل ہو کسی نے عشر وخراج کو جمع نہین کیا تو اُنکا اتفاق بھی حجت ہی اور اس دلیل سے کہ خراج ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جو قہراً بزور شمشیر فتح کی گئی ہو اور عشر ایسی زمین مین واجب ہوتا ہی جہان کے لوگ بطوع خود مسلمان ہوے اور یہ دونون باتین ایک ہی زمین جمع نہین ہو سکتی ہین (صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی دونون کا جمع کرنا مروی نہین ہی۔ ع ف) اور عشر وخراج کا سبب ایک ہی ہی یعنے پیداوار والی زمین ہی صرف اتنا فرق ہی کہ عشر مین تحقیقی پیداوار معتبر ہی اور خراج مین تقدیری پیداوار یعنے قدرت زراعت معتبر ہی اور حقیقۃً زمین ہی سبب ہی اسی واسطے دونون کی نسبت زمین کی جانب ہوتی ہی یعنے بولتے ہین کہ عشر زمین یا خراج زمین اور ایسا ہی اختلاف زکوۃ کے ساتھ عشر یا خراج جمع کرتے ہین ہی ف چنانچہ اگر زمین عشری یا خراجی بغرض تجارت خریدی تو ہمارے نزدیک اسمین زکوۃ تجارت نہین بلکہ صرف عشر یا خراج ہی۔ ولا یتکرر الخراج بتکرر الخارج فی سنۃ لان عمرؓ لم یوظفہ مکررا بخلاف العشر لانہ لا یتحقق عشرا الا بوجوبہ فی کل خارج۔ اور ایک ہی سال مین زمین مین دوبارہ پیداوار ہونے سے دوبارہ خراج نہین لیا جائیگا کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خراج کو مکرر نہین باندھا ہی برخلاف عشر کے کیونکہ عشر جبھی ہوگا کہ جب اس زمین کی پیداوار سے دسوان حصہ لیا جاوے ف تاکہ جو کچھ پیداوار زمین ہوئی اسمین سے دسوان حصہ لینا ثابت ہو۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الجزیۃ

یہ باب جزیہ کے بیان مین ہی۔ جزیہ دو قسم ہی ایک باہمی رضامندی یعنی صلح سے اور دوم برائے امام چنانچہ مصنفؒ نے دونون کو بیان فرمایا۔ وہی علی الضربین جزیۃ توضع بالتراضی والصلح فتتقدر بحسب ما یقع علیہ الاتفاق کما صالح رسول اللہ علیہ السلام اہل نجران علے الف ومأتی حلۃ ولان الموجب ہو التراضی فلا یجوز التعدی الی غیر ما وقع علیہ الاتفاق۔ جزیہ دو قسم ہی ایک جزیہ وہ کہ باہمی رضامندی اور صلح سے باندھا جاوے تو اُسکی مقدار وہی ہوگی جسپر دونون نے اتفاق کیا جیسے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار دوسو حلہ پر صلح کی اور اس دلیل سے کہ موجب تو باہمی رضامندی ہی تو جسپر باہمی اتفاق واقع ہوا اس سے تجاوز کرنا نہین جائز ہی ف واقع ہو کہ صلح نجران کی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسطرح مروی ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے نصارائے نجران سے دوہزار حلہ پر صلح کی کہ نصف تو صفر مین ادا کیا کرین اور باقی ماہ رجب مین ادا کیا کرین اور مسلمانون کو تیس زرہ اور تیس گھوڑے اور تیس اونٹ اور ہر قسم کے ہتھیارون سے تیس تیس بطور عاریت دین اور مسلمان لوگ ان اموال عاریت کے ضامن ہونگے یہان تک کہ واپس دین اس شرط پر صلح کہ انکا کوئی گرجا منہدم نکیا جائیگا اور انکا قس نہین نکالا جائیگا اور اپنے دین مین کسی فتنہ مین نہین ڈالے جاوینگے جبتک کہ کوئی نئی بات نکرین یا سود نہ کھاوین۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حلہ کے معنے ایک ازار اور ایک چادر ہی اور اس حدیث کے راوی سب ثقہ ہین سوائے اسکے کہ سدی رحمہ نے شاید ابن عباس رضہ کو نہین پایا لیکن حدیث حجت ہی۔ الحاصل یہ مال جو اہل نجران پر بطور صلح لازم ہوا وہ جزیہ ہی جو باہمی رضامندی سے مقرر ہوا اب اس سے تجاوز نہوگا۔ وجزیۃ یبتدی الامام وضعہا اذا غلب الامام علی الکفار واقرہم علی املاکہم اور دوم وہ جزیہ جو امام المسلمین کافرون پر ابتداء کرکے باندھے جب امام ان کافرون پر غالب ہو کر انکو انکی املاک پر باقی چھوڑے

ف۔ یعنی امام نے بزور شمشیر کسی ملک کفر کو فتح کر کے کافروں پر احسان کیا اور انکو انکے گھر و اراضی وغیرہ پر بدستور
باقی رکھا اور انپر جزیہ اپنی رائے سے باندھا تو اس جزیہ کی مقدار شرع میں معروف ہے۔ فیضع علی الغنی الظاہر الغنی
فی کل سنۃ ثمانیۃ واربعین درہما یاخذ منہم فی کل شہر اربعۃ دراہم۔ پس ایسے تونگر پر جسکی تونگری کھلی ظاہر ہو سالانہ
اڑتالیس درم باندھیگا کہ ہر ماہ اسنے چار درم لیے جاوینگے۔ وعلی وسط الحال اربعۃ وعشرین درہما فی کل شہر
درہمین۔ اور متوسط حالت والے پر سالانہ چوبیس درم باندھیگا کہ ماہواری دو درم لیے جاوینگے۔ وعلی الفقیر المعتمل
اثنی عشر درہما۔ اور جسکے پاس کچھ مال جمع نہیں ہے مگر وہ اپنی ضرورت سے زیادہ کماتا ہے تو اسپر بارہ درم سالانہ باندھیگا۔
ف۔ الحاصل جو شخص کہ قابل لڑائی کے ہو اسپر جزیہ رکھا جائیگا حتیٰ کہ جو شخص اپاہج۔ لنجا ہو اسپر جزیہ نہیں اگرچہ مالدار
ہو۔ اور مالداری کا اعتبار بقول فقیہ ابو جعفر رح کے ہر ملک کی عادت و عرف پر ہے پس جو شخص جس شہر میں مالدار تونگر
شمار ہو وہ قسم اول ہے۔ مع۔ بالجملہ ان تین قسم کے اعتبار سے ہر ایک پر مختلف جزیہ ہے۔ وہذا عندنا۔ اور یہ حکم ہمارے
نزدیک ہے۔ وقال الشافعی رح یضع علی کل حالم دینارا او مایعدل الدینار۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ہر بالغ
پر ایک دینار یا جو مساوی دینار ہو باندھے۔ الغنی والفقیر فی ذلک سواء۔ اسمیں تونگر و فقیر دونوں برابر ہیں۔
لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذ من کل حالم وحالمۃ دینارا او عدلہ معافر۔ کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضی اللہ
عنہ کو حکم فرمایا کہ ہر بالغ سے ایک دینار یا اُسکے برابر معافر لے اور معافر ایک قسم کے یمنی کپڑے ہوتے ہیں۔ من غیر فصل۔
بدون تفصیل کے ف۔ یعنے اس حکم میں آپ نے کوئی تفصیل فقیر و تونگری کی نہیں فرمائی تو معلوم ہوا کہ اہل ذمہ میں سے
ہر فقیر و تونگر بالغ پر خواہ مرد ہو یا عورت ہو ایک دینار واجب ہوگا۔ ولان الجزیۃ انما وجبت بدلا عن القتل
حتی لا تجب علی من لا یجوز قتلہ بسبب الکفر کالذراری والنسوان وہذا المعنی ینتظم الفقیر والغنی ومذہبنا منقول
عن عمر وعثمان وعلی رض ولم ینکر علیہم احد من المہاجرین والانصار ولانہ وجب نصرۃ للمقاتلۃ فتجب علی التفاوت
بمنزلۃ خراج الارض وہذا لانہ وجب بدلا عن النصرۃ بالنفس والمال وذلک یتفاوت بکثرۃ الوفر وقلتہ فکذا
ما ہو بدلہ وما رواہ محمول علی انہ کان ذلک صلحا ولہذا امرہ بالاخذ من الحالمۃ وان کانت لا یؤخذ منہا الجزیۃ۔
اور شافعی رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جزیہ تو قتل کے عوض واجب ہوا ہے حتیٰ کہ ایسے شخص پر واجب نہیں جسکا قتل
بسبب کفر کے نہیں جائز ہے جیسے غیر بالغ بچے و عورتیں پس جب قتل کا بدلہ ٹھہرا تو فقیر و غنی دونوں کو شامل ہے اور ہمارا مذہب
حضرت عمر و عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہم سے منقول ہے اور مہاجرین و انصار میں سے کسی نے انپر انکار نہیں کیا ہے اور
اس دلیل سے کہ جزیہ واجب ہونا اہل جہاد کی مدد کے لیے ہے تو خراج زمین کی طرح جزیہ بھی متفاوت واجب ہوگا اور یہ اسلئے
ہے کہ جزیہ واجب ہونا جان و مال کی مدد کے بدلے ہوا ہے اور یہ بلحاظ کثرت مال و قلت مال کے متفاوت ہوتا ہے تو جو اسکے
عوض لیا جاسے وہ بھی متفاوت ہوگا اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی وہ صلح پر محمول ہے یعنے صلح اسی طور پر واقع
ہوئی تھی اسی واسطے بالغہ عورت سے بھی جزیہ لینے کا حکم دیا اگرچہ عورت سے جزیہ نہیں لیا جاتا ہے ف۔ ابوداؤد و ترمذی
ونسائی کی روایات میں ہر بالغ کا لفظ ہے اور عبد الرزاق وابن مردویہ اور مرسل ابوداؤد میں ہر بالغ و بالغہ دونوں مذکور
ہیں لیکن عبد الرزاق نے کہا کہ معمر کہتے تھے کہ بالغہ کا لفظ غلط ہے کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہے اور جواب یہ ہے کہ جب اسناد
صحیح ہے تو اس دلیل سے اُسکو غلط کہنا مقبول نہوگا بلکہ تاویل یہ ہے کہ یہ حکم بطور صلح کے عورتوں کو بھی شامل ہے جیسے بنی تغلب
سے صلح میں ایسا ہی ہوا ہے۔ قال وتوضع الجزیۃ علی اہل الکتاب والمجوس لقولہ تعالی من الذین اوتوا
الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ ووضع رسول اللہ علیہ السلام الجزیۃ علی المجوس۔ اور اہل کتاب پر اور مجوس پر

جزیہ باندھا جائیگا خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ اللہ تعالے نے فرمایا من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیۃ
الآیۃ یعنی اہل کتاب سے قتال کرو یہانتک کہ دے جزیہ دین الخ اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مجوس پر جزیہ باندھا
ف۔ یعنی مجوس ہجر سے جزیہ لیا۔ رواہ البخاری۔ قال وعبدۃ الاوثان من العجم وفیہ خلاف
الشافعی رح ہو یقول ان القتال واجب لقولہ تعالے وقاتلوہم الا انا عرفنا جواز ترکہ فی حق اہل الکتاب
بالکتاب وفی حق المجوس بالخبر فبقی من وراءہم علی الاصل ولنا انہ یجوز استرقاقہم فیجوز ضرب الجزیۃ علیہم اذ
کل واحد منہما یشتمل علے سلب النفس منہم فانہ یکتسب ویودی الے المسلمین ونفقتہ فی کسبہ۔ اور عجم کے
بت پرستوں پر بھی باندھا جائیگا (مگر عرب کے بت پرستوں سے سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہوگا) اور شافعی نے
اسمین خلاف کیا وہ کہتے ہیں کہ قتال واجب ہے بدلیل قولہ تعالے وقاتلوہم یعنے اللہ تعالی نے فرمایا کہ کافروں سے قتال
کرو اور یہ عام ہے سبکو شامل ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں لیکن قتال ترک کرکے جزیہ لینا اہل کتاب کے حق مین ہمنے
قرآن سے جانا اور مجوس کے حق مین حدیث سے جانا تو ماسوائے انکے بت پرست وغیرہ اپنی اصل پر یعنے قتال پر رہے
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بت پرستوں کو رقیق بنانا جائز ہے تو اُنپر جزیہ باندھنا بھی جائز ہے کیونکہ رقیق بنانا اور جزیہ
باندھنا ہر ایک سے اُنکی ذات چھین لینا لازم ہے تاکہ فسادنکریں چنانچہ وہ کمائی کرکے مسلمانوں کو ادا کرتا ہے اور اُسکا نان
نفقہ بھی اُسکی کمائی سے ہوتا ہے۔ وان ظہر علیہم قبل ذلک فہم ونساءہم وصبیانہم فی الجواز استرقاقہم۔ اور
اگر جزیہ باندھنے سے پہلے مجاہدین اُنپر غالب ہوئے تو سب بت پرست مرد وعورتین وبچے مسلمانوں کے واسطے
غنیمت ہیں کیونکہ اُنکو رقیق بنانا جائز ہے۔ ولا توضع علے عبدۃ الاوثان من العرب ولا المرتدین لان
کفرہما قد تغلظ اما مشرکوا العرب فلان النبی علیہ السلام نشا بین اظہرہم والقرآن نزل بلغتہم فالمعجزۃ
فی حقہم اظہر واما المرتد فلانہ کفر بربہ بعد ما ہدے للاسلام ووقف علی محاسنہ فلا یقبل من الفریقین
الا الاسلام او السیف زیادۃ فی العقوبۃ وعند الشافعی رحمہ اللہ یسترق مشرکوا العرب جوابہ ما قلنا
اور عرب کے بت پرستوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا اور مرتدین پر بھی جزیہ نہیں ہے خواہ عرب ہوں یا عجم ہوں کیونکہ ان دونوں
کا کفر بہت سخت ہوگیا چنانچہ مشرکین عرب کی سختی اسوجہ سے ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اُنھیں کے درمیان پیدا ہوئے
اور قرآن مجید اُنھیں کی زبان مین نازل ہوا تو اُنکے حق مین معجزہ بہت ظاہر ہے رہا مرتد تو اُسکی سختی اسوجہ سے ہے کہ اُسنے پہلے
اسلام کی ہدایت پائی اور اُسکی خوبیوں پر واقف ہوا پھر اُسنے اللہ عز وجل سے کفر کیا تو مشرکین عرب اور مرتدین سے سوائے
اسلام یا تلوار کے کچھ نہیں قبول ہوگا تاکہ سزائے سخت پاوین اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشرکین عرب بھی رقیق بنائے
جاوینگے اور اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کرچکے ف۔ یعنی انکا کفر شدید ہے اور انکو رقیق بنانا بعد فتح وغلبہ کے ہے اور کلام
یہ ہے کہ قبل فتح کے اگر جزیہ دینا قبول کریں تو قبول نہوگا۔ واذا ظہر علیہم فنساؤہم وصبیانہم فیئ لان ابا بکر
الصدیق رض استرق نسوان بنی حنیفۃ وصبیانہم لما ارتدوا وقسمہم بین الغانمین۔ اور جب اہل ایمان
نے مشرکین عرب یا مرتدین پر غلبہ پایا تو اُنکی عورتین اور بچے بمنزلہ مال غنیمت ہیں کیونکہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ
نے مرتدین بنی حنیفہ کی عورتین اور بچے سب بطور غنیمت کے تقسیم کیے ف۔ یہ قوم مسیلمہ کذاب کا حال ہے جو آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا پھر آپ کے مرض موت کے زمانہ مین اسلام سے مرتد ہوکر نبوت کا دعوی کیا اور بعد وفات شریف
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کا ایک لشکر بسرداری خالد ابن الولید کے ان
مرتدون پر روانہ کیا اور بنی حنیفہ کی جماعت بہت کثیر تھی چنانچہ ساٹھ ہزار سے زیادہ لڑنے کو نکلے اور سخت قتال واقع ہوا

چنانچہ حضرت ابو دجانہ انصاری ونضر ابن انس اور ایک جماعت قرا صحابہ کے شہید ہوئے مگر اللہ تعالے نے فتح دی اور مسیلمہ کذاب مارا گیا اور بنو حنیفہ قید کرکے لائے گئے اور آپ نے عورتوں اور بچوں کو تقسیم کر دیا چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہ کے حصہ میں جو عورت آئی اُسکے بطن سے محمد ابن علی پیدا ہوئے اسی واسطے انکو محمد ابن الحنفیہ کہتے ہیں یہ حکم ان مرتدوں کی عورتوں و بچوں کا ہوگا۔ ومن لم یسلم من رجالہم قتل لما ذکرنا۔ اور جو شخص کہ ان مرتدوں کے مردوں میں سے اسلام نہیں لایا وہ قتل کیا جائیگا بوجہ مذکورہ بالا ف۔ یعنی مرتدوں سے جو قابل جنگ ہو اس سے سوائے اسلام کے کچھ قبول نہوگا۔ ولا جزیۃ علی امرأۃ ولا صبی لانہا وجبت بدلا عن القتل او عن القتال وہما لا یقتلان ولا یقاتلان لعدم الاہلیۃ۔ اور کسی عورت یا نابالغ پر جزیہ نہیں ہے کیونکہ جزیہ واجب ہوا ہے ان لوگوں کے قتل کا بدلا ہے یا جہاد ہونے کے قتال میں مدد ہے اور طفل و عورت قتل نہیں کیجاتی ہیں اور نہ انمیں لڑائی کی لیاقت ہے ف۔ پس طفل و عورت پر جزیہ بھی نہیں ہے۔ قال ولا زمن ولا اعمی وکذا المفلوج والشیخ الکبیر لما بینا وعن ابی یوسف رح انہ تجب اذا کان لہ مال لانہ یقتل فی الجملۃ اذا کان لہ رأی۔ اور ننجے پر جسکا کوئی عضو مارا گیا ہو اور اندھے پر جزیہ نہیں ہے اور یہی حکم فالج مارے ہوئے اور بوڑھے پھوس کا ہے کیونکہ وہ لڑتے نہیں اور نہ قابل قتل ہیں یہی ظاہر الروایۃ ہے اور قاضی ابو یوسف سے ایک روایت میں آیا کہ اگر اُسکے پاس مال ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ وہ لڑائی میں رائے دینے والا ہو تو قتل کیا جاتا ہے۔ ولا علی فقیر غیر معتمل خلافا للشافعی رح لہ اطلاق حدیث معاذ رض ولنا ان عثمان رض لم یوظفہا علی فقیر غیر معتمل وذلک بمحضر من الصحابۃ رض عنہم ولان خراج الارض لا یوظف علی ارض لا طاقۃ لہا فکذا ہذا الخراج والحدیث محمول علی المعتمل۔ اور ایسے فقیر پر بھی واجب نہیں ہے جسکی کمائی اُسکی ذات سے زائد نہو اور اسمیں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہے اور دلیل اُنکی حدیث معاذ رضی اللہ عنہ بطریق اطلاق ہے چنانچہ اوپر گذر چکی کہ ہر بالغ سے ایک دینار وصول کر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان ابن حنیف رضی اللہ عنہ نے خراج ایسے فقیر پر نہیں رکھا جو قابل کمائی نہیں یا اُسکی کفایت سے بچتا نہیں اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسکو صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضور میں جائز رکھا اور دوسری دلیل یہ ہے کہ زمین کا خراج ایسی زمین پر نہیں باندھا جائیگا جو اُسکو برداشت نہیں کر سکتی ہے اسی طرح یہ خراج یعنے جزیہ بھی ایسے نفس پر نہیں باندھا جائیگا جو اُسکو ادا نہیں کر سکتا اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ ایسے فقیر تک محمول ہے کہ جسکی کمائی اُسکے خرچ سے بچتی ہو۔ ولا یوضع علی المملوک والمکاتب والمدبر وام الولد لانہ بدل عن القتل فی حقہم وعن النصرۃ فی حقنا وعلی اعتبار الثانی لا تجب فلا تجب بالشک۔ اور مملوک ومکاتب ومدبر وام ولد پر جزیہ نہیں رکھا جائیگا کیونکہ جزیہ اُن لوگوں کے حق میں عوض قتل ہے اور ہمارے حق میں عوض نصرت ہے یعنے یہ لوگ ہماری نصرت نہیں کر سکتے تو اسکے عوض جزیہ دیتے ہیں اور اس اعتبار کا لحاظ کرکے مملوک پر جزیہ واجب نہیں ہو سکتا تو بوجہ شک کے واجب نہوگا ف۔ یعنی جزیہ جن لوگوں سے لیا جاتا ہے اُسکا سبب دو امر ہیں ایک یہ کہ ذمیوں کے لحاظ سے وہ اُنکے قتل کا عوض ہے اور دوم یہ کہ ہمارے لحاظ سے وہ نصرت کا بدل ہے پس اول لحاظ سے وہ مملوک پر واجب ہونا چاہیے کیونکہ حربی غلام بھی قتل کیا جاتا ہے پس جب چھوڑا گیا تو اُسپر جزیہ واجب ہوگا لیکن دوسرے لحاظ سے نہیں واجب ہوتا کیونکہ مملوک کو ہماری مدد کرنے کی طاقت نہیں تو صرف امر اول رہگیا اور اکیلے سبب سے واجب ہونے میں شک ہے پس شک کی وجہ سے نہیں واجب کیا جائیگا۔ ولا یؤدی عنہم موالیہم لانہم تحملوا الزیادۃ بسببہم۔ اور ان غلاموں کے مالک بھی انکی طرف سے نہیں ادا کرینگے کیونکہ مملوکوں کے سبب سے انکی حیثیت سے زیادہ اُنپر واجب ہو لیکا

ولا توضع على الرهبان الذين لا يخالطون الناس كذا ذكر ههنا وذكر محمد رح عن ابي حنيفة رح
انه توضع عليهم اذا كانوا يقدرون على العمل وهو قول ابي يوسف رح وجه الوضع عليهم
ان القدرة على العمل هو الذي ضيعها فصار كتعطيل الارض الخراجية ووجه الوضع عنهم انه
لا قتل عليهم اذا كانوا لا يخالطون الناس والجزية في حقهم لاسقاط القتل ولا بد ان يكون
المعتمل صحيحا ويكتفي بصحته في اكثر السنة ۔ اور ایسے راہبوں پر جزیہ نہیں باندھا جائیگا جو لوگوں
سے میل جول نہیں رکھتے ہیں یعنے آبادی سے باہر اپنے حجرے میں تنہا رہتے ہیں ایسا ہی اس مقام پر مذکور ہے اور
امام محمد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ اگر یہ لوگ کام کر سکتے ہوں تو ان پر جزیہ باندھا جاوے اور یہی ابو یوسف کا قول ہے اور
اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ کمائی کی قدرت اُسنے خود ضائع کر دی تو ایسا ہو گیا جیسے خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور ان پر جزیہ
نہونے کی وجہ یہ ہے کہ اُنپر قتل نہیں ہے جبکہ وے لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے ہیں اور کافروں کے حق میں قتل ہی ساقط
ہونے کے واسطے جزیہ تھا پس انپر نہوگا اور واضح ہو کہ کمائی کرنے والے فقیر پر جزیہ واجب ہونے کے واسطے یہ ضرور
ہے کہ وہ تندرست ہو اور سال میں اکثر ایام کی تندرستی کافی ہے ۔ ومن اسلم وعليه جزية سقطت وكذلك اذا
مات كافرا خلافا للشافعي رح فيهما له انها وجبت بدلا عن العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض فلا يسقط
عنه العوض بهذا العارض كما في الاجرة والصلح عن دم العمد ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية ولانها
وجبت عقوبة على الكفر ولهذا تسمى جزية وهي والجزاء واحد وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت
ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت والاسلام ولانها وجبت بدلا
عن النصرة في حقنا وقد قدر عليها بنفسه بعد الاسلام والعصمة تثبت بكونه آدميا والذمي يسكن ملك
نفسه فلا معنى لايجاب بدل العصمة والسكنى ۔ اور جو ذمی کہ مسلمان ہو گیا اور اُسپر جزیہ باقی ہے تو وہ ساقط ہو گیا اور
اسی طرح اگر وہ حالت کفر میں مرگیا تو بھی ساقط ہو گیا اور دونوں صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے انکی دلیل یہ ہے کہ جزیہ
تو اُسکی جان کی حفاظت کے بدلے یا سکونت کے بدلے واجب ہوا تھا اور وہ حفاظت و سکونت حاصل کر چکا تو اسکا عوض
بوجہ اسلام یا موت کے ساقط نہوگا جیسے اُسنے کوئی چیز کرایہ لیکر اپنا نفع اٹھایا یا عمداً خون کر کے مال پر صلح کی تو اجرت یا عوض
صلح اُسکے مرنے یا مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہوتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ کسی مسلمان پر جزیہ نہیں ہے (رواہ ابو داؤد والترمذی واحمد والدارقطنی ۔ اور ابو داؤد نے سفیان ثوری سے اسکے
یہ معنی بیان کیے کہ ذمی جب مسلمان ہو جاوے تو اُسپر جزیہ نہیں ۔ اور یہی معنی طبرانی نے معجم اوسط میں حدیث حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کیے ہیں) اور اس دلیل سے کہ جزیہ تو کفر پر قائم رہنے کی سزا ہے اسی واسطے جزیہ کہلاتا ہے
اور جزیہ و جزا کے ایک ہی معنی ہیں اور کفر کی سزا بعد مسلمان ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے اور بعد مرنے کے اُسپر قائم نہیں کیجاتی ہے اور
اسواسطے کہ دنیا میں عقوبت صرف اسلیے مشروع ہے کہ اُسکی کفر کی شرارت دور ہو وہ موت یا مسلمان ہونے سے دور ہو گئی
اور اسواسطے کہ جزیہ واجب ہونا ہمارے حق میں نصرت کا عوض ہے یعنے وہ بوجہ کفر کے مدد نہیں کر سکتا تو اُسپر جزیہ واجب
ہے اور بعد مسلمان ہونے کے وہ بذات خود مدد کرنے پر قادر ہو گیا رہا یہ کہ شافعی نے اسکو حفاظت و سکونت کا عوض قرار
دیا تو حال یہ ہے کہ حفاظت بوجہ اُسکے آدمی ہونے کے ثابت ہے اور اُسکی سکونت اپنی ذاتی ملک میں ہے تو حفاظت و سکونت
کے عوض جزیہ واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں ۔ وان اجتمعت عليه الحولان تداخلت الجزيتان وفي الجامع
الصغير ومن لم يؤخذ منه خراج راسه حتى مضت السنة وجاءت سنة اخرى لم يؤخذ وهذا عند ابي حنيفة رح

وقال ابو يوسف ومحمد رح يؤخذ منه وهو قول الشافعي رح وان مات عند تمام السنة لم يؤخذ منه في قولهم جميعا وكذلك ان مات في بعض السنة اما مسألة الموت فقد ذكرناها وقيل خراج الارض على هذا الخلاف وقيل لا تداخل فيه بالاتفاق لهما في الخلافية ان الخراج وجب عوضا والاعواض اذا اجتمعت وامكن استيفاؤها تستوفى وقد امكن فيما نحن فيه بعد توالي السنين بخلاف ما اذا اسلم لانه تعذر استيفاؤه ولابي حنيفة رح انها وجبت عقوبة على الاصرار على الكفر على ما بيناه ولهذا لا تقبل منه لو بعث على يد نائبه في اصح الروايات بل يكلف ان ياتي به بنفسه فيعطي قائما والقابض منه قاعد وفي رواية ياخذ بتلبيبه ويهزه هزا ويقول اعط الجزية يا ذمي وقيل يا عدو الله فثبت انه عقوبة والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت كالحدود ولانها وجبت بدلا عن القتل في حقهم وعن النصرة في حقنا كما ذكرنا لكن في المستقبل لا في الماضي لان القتل انما يستوفى لحراب قائم في الحال لا لحراب ماض وكذا النصرة في المستقبل لان الماضي وقعت الغنية عنه ثم قول محمد رح في الجزية في الجامع الصغير وجاءت سنة اخرى حمله بعض المشائخ رح على المضي مجازا وقال الوجوب باخر السنة فلا بد من المضي ليتحقق الاجتماع فيتداخل وعند البعض هو مجرى على حقيقته والوجوب عند ابي حنيفة رح باول الحول فيتحقق الاجتماع بمجرد المجئ والاصح ان الوجوب عندنا في ابتداء الحول وعند الشافعي رح في آخره اعتبارا بالزكوة ولنا ان ما وجب بدلا عنه لا يتحقق الا في المستقبل على ما قررناه فتعذر ايجابه بعد مضي الحول فاوجبناه في اوله۔

اور اگر ذمی پر دو برس چڑھ گئے تو دونون جزیہ ایک مین ملجائینگے یعنے ایک ہی جزیہ واجب ہوگا اور جامع الصغیر مین مذکور ہی کہ جس شخص سے جزیہ نہین لیا گیا یہانتک کہ سال گذر کر دوسرا سال آگیا (تو اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی اور صاحبین نے کہا کہ اُس سے جزیہ لے لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اگر وہ ذمی سال تمام پر مرگیا تو بالاتفاق ان سب کے قول مین اُس سے گذشتہ جزیہ نہین لیا جائیگا اور اسی طرح اگر سال کے اندر مرگیا تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہی اور ذمی کی موت کا مسئلہ ہم اوپر ذکر کر چکے اور کہا گیا کہ زمین کے خراج مین بھی ایسا ہی اختلاف ہی اور بعض نے کہا کہ خراج مین بالاتفاق تداخل نہین ہوگا (پس اختلاف اس صورت مین ہی کہ جب ذمی پر دو سال جمع ہوگئے تو امام کے نزدیک تداخل ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک نہین ہوگا) اور صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جزیہ تو بطور عوض واجب ہوا ہی اور چند عوض جب مجتمع ہو جائین اور اُنکا حاصل کرنا بھر پور ممکن ہو تو وہ وصول کر لیے جائینگے اور یہان جو صورت ہی اُسمین چند سال پے درپے گذرنے کے بعد بھی وصول کرنا ممکن ہی کیونکہ کافر ہی بخلاف اسکے اگر مسلمان ہوگیا تو وصول کرنا ممنوع ہو جائیگا اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ کفر پر اصرار کرنے کی سزا مین یہ جزیہ واجب ہوا تھا چنانچہ ہم بیان کر چکے اسی واسطے وہ اگر اپنے نائب کے ہاتھ بھیجتا ہی تو سب روایتون سے اصح یہ ہی کہ قبول نہین کیا جاتا ہی بلکہ اُسکو یہی حکم دیا جاتا ہی کہ خود لاکر کھڑا ہوکر امام یا اُسکے نائب کے سامنے جو بیٹھا ہوا ہی پیش کرے اور ایک روایت مین یہ آیا کہ جزیہ وصول کرنے والا ذمی کے سینہ پر گلے کے پاس اُسکا کپڑا پکڑ کر ہلاوے اور کہے کہ او ذمی جزیہ دے اور بعض نے کہا کہ یون کہے کہ اے دشمن خدا جزیہ دے بالجملہ یہ ثابت ہوا کہ جزیہ عقوبت ہی اور ایک جنس کے چند عقوبات جب جمع ہو جاتے ہین تو باہم تداخل ہو جاتے ہین جیسے حدود مین ہی (مثلاً ایک شخص نے کئی آدمیون کو زنا کا بہتان لگایا ایک بعد دوسرے کے اور سب کا دعوی اُسپر مجتمع ہوگیا تو سب کے واسطے اُسکو ایک بار حد قذف ماری جائیگی) اور اس دلیل سے کہ ذمیون کے حق مین جزیہ عوض قتل ہی اور ہمارے حق مین عوض نصرت ہی چنانچہ مذکور ہو چکا لیکن یہ آیندہ کے واسطے

Marfat.com

ہوتا ہی نہ زمانہ گذشتہ کے لیے کیونکہ قتل جب ہی کیا جاتا ہی کہ فی الحال لڑائی قائم ہو نہ گذشتہ لڑائی کے لیے اور یہی حال
نصرت بھی آیندہ کے واسطے ہی کیونکہ زمانہ ماضی کے فتنہ سے بے پروائی ہو چکی یعنے اب اُسکی حاجت نہین ہی جب
واضح ہو کہ امام محمد نے جزیہ کے حق مین یہ جو فرمایا کہ دوسرا سال آگیا اسکو بعض مشائخ نے مجازاً گذر جانے پر محمول کیا
یعنے دوسرا سال گذر گیا کیونکہ وجوب آخر سال پر ہوتا ہی تو سال کا گذر جانا ضروری ہی تاکہ دونون سال کا جزیہ مجتمع ہو کر متداخل
ہو جائین اور بعض مشائخ کے نزدیک یہ کلام اپنی حقیقت پر جاری ہی یعنے دوسرا سال شروع ہو جانا مراد ہی اور امام
ابو حنیفہ کے نزدیک ابتداے سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی تو دوسرا سال آتے ہی دونون سال کے جزیہ جمع ہو جائینگے
اور اصح یہی ہی کہ ہمارے نزدیک شروع سال مین جزیہ واجب ہوجاتا ہی اور شافعی کے نزدیک بر قیاس زکوٰۃ کے آخر سال
مین واجب ہوتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ جزیہ جس چیز کا بدل ہی یعنے قتل و نصرت تو اُسکا تحقق مستقبل ہی مین ہو سکتا ہی
جیساکہ ہم اوپر بیان کر چکے ہین تو سال کے ماضی ہوجانے کے بعد جزیہ واجب کرنا متعذر ہی پس ہمنے اسکو ابتداے
سال مین واجب ٹھہرایا۔

فصل۔ ذمیون کے متعلق بعض احکام کے بیان مین۔ ولا یجوز احداث بیعۃ ولا کنیسۃ فی دار الاسلام لقولہ
علیہ السلام لا اخصاء فی الاسلام ولا کنیسۃ والمراد احداثھا۔ جائز نہین ہی کہ دار الاسلام مین جدید بیعہ یا کنیسہ بنایا
جاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسلام مین خصی ہونا نہین ہی اور کنیسہ نہین ہی۔ اس سے مراد یہ ہی
کہ جدید کنیسہ بنانا نہین جائز ہی **ف** اس حدیث کو بیہقی و ابو عبیدہ نے روایت کیا لیکن اسناد ضعیف ہی اور بیعہ
عبادتگاہ یہود اور کنیسہ معبد نصاری یا اسکے برعکس ہی اور چونکہ نصرانیون مین سے بعضے درویش اپنے آلہ تناسل کو تانت
وغیرہ سے بیکار کر دیتے تاکہ شہوت سے چھوٹ جائین پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے قطعاً منع فرمایا جیساکہ
حدیث صحیح مین ہی۔ م۔ وان انھدمت البیع والکنائس القدیمۃ اعادوھا لان الابنیۃ لا تبقی دائماً ولما اقرھم الامام
فقد عھد الیھم الاعادۃ الا انھم لا یمکنون من نقلھا لانہ احداث فی الحقیقۃ والصومعۃ للتخلی فیھا بمنزلۃ البیعۃ
بخلاف موضع الصلوٰۃ فی البیت لانہ تبع للسکنے وھذا فی الامصار دون القری لان الامصار ھی التی تقام
فیھا الشعائر فلا تعارض فی اظہار ما یخالفھا وقیل فی دیارنا یمنعون من ذلک فی القرے ایضا لان فیھا
بعض الشعائر والمروی عن صاحب المذہب فی قری الکوفۃ لان اکثر اھلھا اھل الذمۃ وفی ارض العرب
یمنعون من ذلک فی امصارھا وقراھا لقولہ علیہ السلام لا یجتمع دینان فی جزیرۃ العرب۔ اور اگر پرانی بیعہ یا کنیسہ منہدم
ہوگئی تو اُسکو دوبارہ بنالین کیونکہ عمارت ہمیشہ نہین باقی رہتی ہی اور جب امام نے ذمیون کو باقی رکھا تو گویا دوبارہ بنانے
کا عہد دیدیا لیکن ذمیون کو یہ قدرت نہین دیجائیگی کہ اُسکو شہر مین دوسری جگہ منتقل کرین کیونکہ درحقیقت جدید بنانے مین
داخل ہی اور اُنکو تنہائی کا عبادت خانہ جسکو صومعہ کہتے ہین بنانے کی اجازت بھی نہ دیجائیگی کہ وہ بمنزلہ بیعہ کے ہی بخلاف
اسکے گھر مین عبادت کے لیے کوئی جگہ بنانا جائز ہی کیونکہ وہ سکونت کے تابع ہی اور یہ سب حکم جو مذکور ہوا شہرون کے واسطے
ہی گانون کے واسطے نہین ہی کیونکہ اسلام شعائر شہرون ہی مین ظاہر کیے جاتے ہین تو انکے مخالف چیزون کے ظاہر کرنے
سے معارضہ نہین کیا جائیگا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے دیار مین ذمیون کو دیہات مین بھی اس سے منع کیا جائیگا
کیونکہ ہمارے دیہات مین بعض شعائر اسلام قائم ہوتے ہین اور امام ابو حنیفہ سے جو ان کی روایت کوفہ کے دیہات مین ہی کیونکہ
وہان کے اکثر لوگ ذمی تھے اور عرب کے ملک مین شہرون و گانون سب مین ان باتون سے ممانعت کیجائیگی کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جزیرہ عرب مین دو دین جمع نہین ہونگے **ف** رواہ مالک و اسحاق و عبد الرزاق وغیرہم

Marfat.com

فی الصلاح- قال ویؤخذ اہل الذمۃ بالتمیز عن المسلمین فے زیہم ومراکبہم وسروجہم وقلانسہم فلا یرکبون الخیل ولا یعملون بالسلاح وفی الجامع الصغیر ویؤخذ اہل الذمۃ باظہار الکستیجات والرکوب علی السروج التی ہی کہیاۃ الاکف وانما یؤخذون بذلک اظہارا للصغار علیہم وصیانۃ لضعفۃ المسلمین ولان المسلم یکرم والذمی یہان ولا یبتدأ بالسلام ویضیق علیہ الطریق فلو لم تکن علامۃ ممیزۃ فلعلہ یعامل معاملۃ المسلمین وذلک لا یجوز والعلامۃ یجب ان یکون خیطا غلیظا من الصوف یشدہ علی وسطہ دون الزنار من الابریسم فانہ جفاء فی حق اہل الاسلام ویجب ان تتمیز نساؤہم عن نسائنا فی الطرقات والحمامات ویجعل علے دورہم علامات کیلا یقف علیہا سائل یدعو لہم بالمغفرۃ قالوا الاحق ان لا یترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی مجامع المسلمین فان لزمتہ ضرورۃ اتخذوا سروجا بالصفۃ التی تقدمت ویمنعون عن لباس یختص بہ اہل العلم والزہد والشرف- اور ذمیوں سے مواخذہ کیا جائیگا کہ اپنی لباس وسواری وزین وٹوپی میں اپنے آپ کو مسلمانوں سے تمیز رکھیں یعنے مسلمانوں سے جدا ہوں پس گھوڑوں پر سوار نہوں اور ہتھیار نہ لگاویں اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ذمی ماخوذ کیے جائینگے کہ اپنی زنار ظاہر کریں اور ایسے زینوں پر سوار ہوں جو خچروں وگدھوں کے پالان کی صورت ہے اور یہ مواخذہ فقط اسواسطے ہے کہ انکا حقیر ہونا ظاہر ہو اور کمزور عقیدے کے مسلمان محفوظ رہیں اور اسواسطے کہ مسلمانوں کا اکرام کیا جاتا ہے اور ذمی کی اہانت کیجاتی ہے اور پہلے انکو اسلام نہ کیا جائیگا اور انپر راستہ تنگ کیا جائیگا پس اگر پہچان کی کوئی علامت نہو تو شاید انکے ساتھ مسلمانوں کا برتاؤ کیا جاوے اور یہ جائز نہیں ہے اور واجب ہے کہ علامت کے واسطے سوت یا بالوں کا موٹا ڈورا ہو جسکو اپنی کمر میں باندھے اور ریشم کی زنار نہو کیونکہ مسلمانوں کے حق میں ظلم ہوگا اور واجب ہے کہ ذمیوں کی عورتیں بھی ہماری عورتوں سے راستوں و حماموں میں جدا کیجائیں اس طور پر کہ شناخت ہو اور ذمیوں کے دروازوں پر بھی نشانیاں کردیجائیں تاکہ سائل انکے دروازوں پر کھڑا ہو کر انکے لیے مغفرت کی دعا نکرے اور ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ بہتر یہ ہے کہ ذمیوں کو سواری کی اجازت نہو الا بضرورت اور جب ضرورت کے واسطے سوار ہوں تو جہاں مسلمانوں کا مجمع ہو وہاں اتر پڑیں پھر اگر انکے ساتھ ضرورت لازمی ہو تو وہ ایک اکاف کی صورت کی زین بنادے اور ذمیوں کو ایسی لباس سے منع کیا جائیگا جو عالموں وزاہدوں وشرفا کے ساتھ مخصوص ہے ف کیونکہ یہ بزرگی کی علامت ہے جس سے ذمی محروم ہیں- ومن امتنع من الجزیۃ او قتل مسلما او سب النبی علیہ السلام او زنی بمسلمۃ لم ینتقض عہدہ لان الغایۃ التی ینتہی بہا القتال التزام الجزیۃ لا اداؤہا والالتزام باق وقال الشافعی رح سب النبی علیہ السلام یکون نقضا لانہ لو کان مسلما ینتقض ایمانہ فکذا ینتقض امانہ اذ عقد الذمۃ خلف عنہ ولنا ان سب النبی علیہ السلام کفر منہ والکفر المقارن لا یمنعہ فالطاری لا یرفعہ- اور جس ذمی نے جزیہ ادا کرنے سے انکار کیا یا اسنے کسی مسلمان کو قتل کیا یا آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہا یا کسی مسلمان عورت سے زنا کیا تو اسکا ذمی ہونے کا معاہدہ نہیں ٹوٹیگا کیونکہ قتال جس حد پر منتہی ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ کافر اپنے اوپر جزیہ لازم کرلے اور اسکو ادا کرنے پر منتہی نہیں ہے اور جزیہ کا التزام ابھی باقی ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی طرف سے عہد شکنی ہے کیونکہ اگر کوئی مسلمان ہوتا تو اسکا ایمان ٹوٹ جاتا پس اسی طرح اسکا امان بھی ٹوٹ جائیگا اسواسطے کہ امان کا عہد بجائے ایمان کے ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو برا کہنا اسکی جانب سے کفر ہے اور ذمی بنانے کے وقت جو کفر اسکے ساتھ لگا تھا وہ عہد ذمہ سے مانع نہوا تو یہ کفر جو بعد کو طاری ہوا ہے وہ عہد ذمہ کو دور نہیں کریگا فافہم

کہتا ہو کہ عہد ذمہ کے وقت جو کفر تھا وہ اُسکے اعتقاد کی وجہ سے تھا اور یہ کفر مسلمانون کے اعتقاد کی اہانت ہو پس اس ہوذی
کا قتل اولی ہو آہ - در المنتقی مین ہو یہ حکم اسوقت ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی ظاہر نکرے اور اگر اُسنے اعلان
کیا یا عادت کرلی تو قتل کیا جاوے اگرچہ عورت ہو اور اسی پر اِس زمانہ مین فتوی دیا جائیگا - کما فی رد المحتار - اور حدیث مین
ہو کہ جب کعب ابن اشرف نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ہجو کی اور وہ مدینہ کا یہودی تھا تو آپ نے فرمایا کہ کعب ابن
اشرف کے واسطے کون ہو پس محمد ابن مسلمہ نے عرض کیا کہ مین ہون یا رسول اللہ چنانچہ اُسکو قتل کیا - کما رواہ البخاری
اور اسی طرح ابو رافع کے قتل کا قصہ بھی بخاری نے روایت کیا ہو اور ایسی ہی ابن اخطل کو بوجہ ہجو کے آپ نے قتل
کرا دیا اور ایسے ہی ایک زبردست شخص آپ کی بدگوئی و ہجو کیا کرتا تھا اُسکو خالد ابن الولید نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق
نے روایت کی کہ ایک شخص آپ کی برائی کرتا تھا اُسکو حضرت زبیر نے قتل کر دیا اور عبد الرزاق نے روایت کی کہ ایک عورت
آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو بُرا کہتی تھی اُسکو خالد نے قتل کر ڈالا اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و
زبیر کو ایک ہجو کرنے والے کی طرف بھیجا انہون نے اُسکو قتل کیا اور ابن سعد و ابن عساکر نے روایت کی کہ مہاجر ابن ابی امیہ
جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی طرف سے یمن کا حاکم تھا اسکو خبر پہونچی کہ یہان ایک عورت ہو جو آنحضرت صلے اللہ علیہ
وسلم کی ہجو کا گیت گاتی ہو پس مہاجر نے اُسکو پکڑ کر اُسکا ہاتھ کاٹا اور اُسکے دانت توڑ دیے یہ خبر حضرت ابو بکر رضی اللہ
عنہ کو پہونچی تو فرمایا کہ اگر تو یہ نکر چکا ہوتا تو مین تجھے حکم دیتا کہ اُس عورت کو قتل کر دے اور ابو داؤد و نسائی نے ابی برزہ
الاسلمی سے روایت کی کہ مین حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور آپ نے اُسوقت ایک شخص پر کچھ سختی سے کلام کیا تھا
اُسنے جواب مین آپ کو برا بھلا کہا تو مین نے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ مجھے اجازت دیجیے کہ مین اس منافق کی گردن
ماردون تو آپ نے فرمایا کہ بیٹھ جا کہ سواے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ بات کسی شخص کے واسطے نہین ہو - و رواہ
البیہقی و الصحیحہ - اور عینی نے کہا کہ جو شخص آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کرے مین اُسکے قتل کا فتوی دونگا اور اسی
کے قریب ابن الہمام کا قول ہو اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق و شافعی وغیرہ کا ہو اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی عام علما
کا قول ہو - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ ذمی سے جزیہ لیکر اُسکا قتل جب ہی تک موقوف رہیگا کہ وہ عاجزی کے ساتھ ادا کرے
اور جب اُسنے بدگوئی کی تو یہ مسلمانون پر سرکشی و تکبر ہو پس قتل مباح ہو گیا و ہذا ہو الحق و اللہ تعالے اعلم - قال و
لا ینقض العہد الا وان یلتحق بدار الحرب او یغلبون علے موضع فیحاربوننا لانہم صاروا حربا علینا فیعرے
عقد الذمۃ عن الفائدۃ وہو دفع شر الحراب - اور ذمی کا عہد نہین ٹوٹیگا مگر آنکہ وہ دار الحرب مین جا ملے
یا ذمی لوگ کسی مقام پر غالب ہوکر مسلمانون سے لڑائی کرین کیونکہ جب وہ لوگ ہمسے لڑنے والے ہو گئے تو عہد ذمہ بے فائدہ
ہو گیا کیونکہ وہ اسی واسطے تھا کہ لڑائی کی بدی دفع ہو - واذا انتقض الذمی العہد فہو بمنزلۃ المرتد معناہ فی الحکم
بموتہ باللحاق لانہ التحق بالاموات وکذا فی حکم ما حملہ من مالہ الا انہ لو اسر یسترق بخلاف المرتد - اور جب
ذمی نے عہد توڑا تو وہ بمنزلہ مرتد کے ہو اسکے معنی یہ ہین کہ اُسکا حکم مانند مرتد کے ہو کہ دار الحرب مین ملجانے سے اُسکے
موت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ وہ بے ایمان مردہ آدمیون سے مل گیا (حتی کہ مرتد کی طرح اُسکا ترکہ تقسیم کر دیا جائیگا -)
اور اسی طرح جو کچھ اپنا مال اپنے ساتھ لے گیا تو اُسکا حکم بھی مثل مرتد کے ہو (حتی کہ اگر دار الحرب پر مسلمانون کا غلبہ
ہوا تو اُسکا یہ مال مثل مرتد کے مال غنیمت ہو جائیگا) لیکن اتنا فرق ہو کہ اگر یہ ذمی قید کیا گیا تو رقیق بنایا جائیگا بخلاف
مرتد کے کہ وہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاویگا -

فصل - نصارے بنی تغلب کے بیان مین ف ـــــ یہ لوگ عرب کی نسل سے [illegible] از جاہلیت مین

Marfat.com

نصرانی ہو گئے تھے پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ان لوگوں سے جزیہ طلب کیا ان لوگوں نے انکار
کیا اور کہا کہ ہم عرب ہیں ہم سے اسی طرح لیا جاوے جیسے دیگر اہل عرب سے لیا جاتا ہے پس آپ نے فرمایا کہ میں مشرک سے صد
نہیں لونگا یہ سنکر بعضے تغلبی بھاگ کر نصارائے روم میں مل گئے پس نعمان ابن زرعہ نے عرض کیا یا امیر المومنین یہ لوگ
جنگجو قوم ہیں اور عرب ہیں انکو جزیہ دینے سے شرم آتی ہے پس آپ صدقے کے نام سے انسے جزیہ وصول کریں اور
دشمنوں کو انکی مدد نہ دیں پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو طلب کیا اور جو کچھ مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اسکا دوچند
انکے مردوں و عورتوں پر باندھا اور اس امر پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ والنصارى بنی تغلب یوخذ من
اموالهم ضعف ما یوخذ من المسلمين من الزكوة لان عمر رض صالحهم على ذلك بمحضر من الصحابة - اور
نصارائے تغلب کے اموال میں سے اسکا دوچند لیا جائیگا جو مسلمانوں سے زکوٰۃ میں لیا جاتا ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ
عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کی حضوری میں انسے اس طور پر صالحہ کیا تھا۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ ویوخذ من نسائهم ولا
یوخذ من صبیانهم لان الصلح وقع على الصدقة المضاعفة والصدقة تجب عليهن دون الصبیان فکذا
المضاعفة وقال زفر رح لا یوخذ من نسائهم ایضا وهو قول الشافعی رح لانه جزية فی الحقیقة علی ما قال
عمر رض هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا تصرف مصارف الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال
وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله عليها والمصرف مصالح المسلمين لانه مال بيت المال و
ذلك لا يختص بالجزية الا ترى انه لا يراعى فيه شرائطها - اور تغلبیوں کی عورتوں سے یہ مال لیا جائیگا اور انکے
اطفال سے نہیں لیا جائیگا کیونکہ صلح تو دوچند زکوٰۃ پر واقع ہوئی ہے اور زکوٰۃ عورتوں پر واجب ہوتی ہے بچوں پر نہیں ہوتی
ہے تو دوچند کا بھی یہی حال ہوگا اور زفر رحمۃ اللہ نے کہا کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہیں لیا جائیگا اور یہی شافعی کا قول ہے کیونکہ
یہ درحقیقت جزیہ ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ جزیہ ہے تم اسکا جو کچھ چاہو نام رکھو۔ رواہ البیہقی۔ اور اسی
وجہ سے وہ جزیہ کے مصارف میں خرچ ہوتا ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا مال ہے جو صلح کے
ساتھ واجب ہوا اور عورت اس لائق ہوتی ہے کہ اس پر ایسا مال واجب ہو اور جہاں یہ مال خرچ ہوتا ہے وہ مسلمانوں کے مصالح
ہیں کیونکہ یہ بیت المال کا مال ہے اور یہ مصرف کچھ جزیہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اسمیں جزیہ کے
شرائط ملحوظ نہیں ہوتے ف۔ مثلاً نائب کے ذریعہ سے نہ لیا جاوے اور خود کھڑا ہو کے ادا کرے۔ وغیر ذلک۔ ویوضع
على مولى التغلبي الخراج اى الجزية وخراج الارض بمنزلة مولى القرشی وقال زفر رح یضاعف لقوله
عليه السلام ان مولى القوم منهم الا ترى ان مولى الهاشمی یلحق به فی حق حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف
والمولى لا يلحق بالاصل فيه ولهذا توضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان
الحرمات تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمی فی حقه ولا يلزم مولى الغنی حيث لا تحرم عليه الصدقة
لان الغنی من اهلها وانما الغنی مانع ولم يوجد فی حق المولى اما الهاشمی فليس باهل لهذه الصلة اصلا لانه صين
لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه - اور تغلبی کے مولیٰ پر بھی جزیہ و زمین کا خراج باندھا جائیگا جیسے
ہاشمی کے مولیٰ پر باندھا جاتا ہے یعنے اگر ہاشمی نے کسی کافر غلام کو آزاد کیا تو اسپر جزیہ و خراج باندھا جائیگا اسی طرح تغلبی کے
مولیٰ سے بھی دوچند نہیں بلکہ جزیہ و خراج لیا جائیگا اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ تغلبی کے مولیٰ سے بھی دوچند لیا جائیگا کیونکہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قوم کا آزاد کیا ہوا بھی قوم میں سے ہوتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ صدقہ
حرام ہونے میں ہاشمی کا مولیٰ بھی ہاشمی کے ساتھ لاحق ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دوچند لینے میں تخفیف ہے اور آزاد کیا ہوا

Marfat.com

اس تخفیف مین اپنے آزاد کرنے والے کے ساتھ لاحق ہوگا اسی سے مسلمان کے آزاد کیے ہوے پر جبکہ وہ مثلاً نصرانی ہو جزیہ باندھا جاتا ہی بخلاف صدقہ حرام ہونے کے کیونکہ حرمتون کا ثبوت شبہات سے ہو جاتا ہی تو حرمت کے باب مین ہاشمی کے ساتھ اُسکے آزاد کیے ہوئے غلام کو ملا دیا گیا (اگر کہا جاوے کہ تونگر کے آزاد کیے ہوئے پر بھی صدقہ حرام ہوگا کیونکہ شبہہ موجود ہی تو جواب دیا کہ) تونگر کے مولیٰ سے الزام نہین ہو سکتا کیونکہ تونگر پر صدقہ حرام نہین ہی اسواسطے کہ تونگر آدمی کو صدقہ لینے کی لیاقت ہی اگرچہ بالفعل تونگری اسکو مانع ہی اور تونگر کے آزاد کیے ہوئے مین تونگری موجود نہین ہی اور ہاشمی مین صدقہ لینے کی لیاقت ہی نہین ہی اگرچہ فقیر ہو کیونکہ وہ اپنی شرافت و کرامت کی وجہ سے لوگون کے میل کچیل سے محفوظ کیا گیا ہی تو اُسکا آزاد کیا ہوا غلام بھی اُسکے ساتھ ملا دیا گیا - قال وما جباه الامام من الخراج ومن اموال بنی تغلب وما اهداه اہل الحرب الی الامام والجزیة یصرف فی مصالح المسلمین کسد الثغور وبناء القناطر والجسور ویعطے قضاة المسلمین وعمالهم وعلمائهم منه ما یکفیهم ویدفع منه ارزاق المقاتلة وذراریهم لانه مال بیت المال فانه وصل الے المسلمین من غیر قتال وهو معد لمصالح المسلمین وهولاء عملتهم ونفقة الذراری علے الاباء فلولم یعطوا کفایتهم لاحتاجوا الے الاکتساب ولا یتفرغون للقتال - امام نے جو کچھ کہ خراج و اموال بنی تغلب اور ہدیۂ اہل حرب سے اور جزیہ سے جمع کیا ہو اُسکو مسلمانون کی مصلحت مین صرف کرے جیسے دارالاسلام کی سرحدات کو لشکرون سے مضبوط کرے اور دریاؤن و نہرون کے پل بنادے اور مسلمانون کے قاضیون و عاملون و علما کو اُنکی کفایت کے لائق دیوے اور جہاد کرنے والی فوجون اور اُنکے اہل و عیال کا رزق دیوے اسواسطے کہ یہ سب بیت المال کا مال ہی کیونکہ وہ مسلمانون کو بغیر قتال حاصل ہوا ہی اور بیت المال اسواسطے مہیا ہوتا ہی کہ مسلمانون کی مصلحتون مین کام آوے اور یہ لوگ جنکا ذکر ہوا سب مسلمانون ہی کے واسطے کار کرتے ہین اور آل و اولاد کا نفقہ اُنکے باپ پر واجب ہوتا ہی پس اگر ان لوگون کو بیت المال سے بقدر کفایت نہ دیا جائے تو انکو کمائی کی ضرورت ہوگی اور قتال و جہاد کے واسطے فارغ نہونگے ف - اور مصنف کی روایت تجنیس سے طالب علم بھی داخل ہین - سف - ومن مات فی نصف السنة فلاشئی له من العطاء لانه نوع صلة - ولیس بدین ولهذا یسمے عطاء فلا یملک قبل القبض ویسقط بالموت واہل العطاء فی زماننا مثل القاضی والمدرس والمفتی والله اعلم - اور قاضی و علما وغیرہ مین سے جو شخص نصف سال مین (یا آخر سال مین - ع -) مر گیا تو عطاء مین سے اُسکے واسطے کچھ نہوگا کیونکہ یہ ایک طرح کا صلہ ہی اور قرضہ نہین ہی اسی واسطے اسکو عطاء کہتے ہین تو قبضہ سے پہلے ملک مین نہین آتا ہی اور موت سے ساقط ہو جاتا ہی اور ہمارے زمانہ مین اہل عطاء قاضی و مفتی و مدرس ہی واللہ تعالے اعلم ف - اور زمانہ سابق مین جس شخص کو اسلام مین کسی طرح کی فوقیت تھی وہ اہل عطاء مین سے شمار ہوتا تھا اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو بھی بیت المال سے عطا تھا ع - اصلی کافرون کے احکام شروع کیے چنانچہ فرمایا -

باب احکام المرتدین

یہ باب مرتدون کے احکام مین ہی - قال واذا ارتد المسلم عن الاسلام والعیاذ باللہ عرض علیه الاسلام فان کانت له شبهة کشفت عنه لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفیه دفع شره باحسن الامرین الا ان العرض علے ما قالوا غیر واجب لان الدعوة بلغته - اور جب کوئی مسلمان اسلام سے پھر گیا تو اُسپر اسلام پیش کیا جائیگا پھر اگر اُسکو کوئی شبہہ پیدا ہو گیا ہی تو وہ حل کر دیا جاوے کیونکہ شاید اُسکو کوئی شبہہ ایسا پیدا ہو گیا ہو

تو وہ زائل کر دیا جائے اور اسکی بدی دور کرنے کے دو طریقوں میں سے یہ اچھا طریقہ ہے یعنی قتل سے بہتر ہے لیکن
اسلام پیش کرنا بنا بر قول مشائخ کے واجب نہیں ہے کیونکہ دعوۃ اسلام اُسکو پہونچ چکی ہے۔ قال ویحبس ثلثۃ ایام
فان اسلم والا قتل وفی الجامع الصغیر المرتد یعرض علیہ الاسلام حرا کان او عبدا فان ابی قتل و
تاویل الاول ان یستمہل فیمہل ثلثۃ ایام لانہا مدۃ ضربت لابلاء الاعذار وعن ابی حنیفۃ رح
وابی یوسف رح انہ یستحب ان یؤجلہ ثلثۃ ایام طلب ذلک او لم یطلب وعن الشافعی رح ان علی الامام
ان یؤجلہ ثلثۃ ایام ولا یحل لہ ان یقتلہ قبل ذلک لان ارتداد المسلم یکون عن شبہۃ ظاہرا فلا بد من مدۃ
یمکنہ التامل فقدرناہ بالثلث ولنا قولہ تعالی فاقتلوا المشرکین من غیر قید الامہال وکذا قولہ علیہ السلام
من بدل دینہ فاقتلوہ ولانہ کافر حربی بلغتہ الدعوۃ فیقتل للحال من غیر استمہال وہذا لانہ لا یجوز تاخیر
الواجب لامر موہوم ولا فرق بین الحر والعبد لاطلاق الدلائل وکیفیۃ توبتہ ان یتبرأ عن الادیان
کلہا سوی الاسلام لانہ لا دین لہ ولو تبرأ عما انتقل الیہ کفاہ لحصول المقصود۔ اور مرتد تین روز تک قید کیا جائے
پھر اگر مسلمان ہوگیا تو بہتر ورنہ قتل کیا جائے اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے خواہ آزاد ہو یا
غلام ہو پھر اگر انکار کرے تو قتل کیا جائے اور قول اول کی تاویل یہ ہے کہ اگر مرتد نے مہلت مانگی تو تین روز مہلت
دیجائیگی کیونکہ اسی قدر مدت تمام عذروں کے دور کرنے کے لیے مقرر کی گئی ہے اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت
ہے کہ اُسکو تین دن مہلت دینا مستحب ہے خواہ مانگے یا نہ مانگے اور امام شافعی سے روایت ہے کہ امام پر واجب ہے کہ اُسکو
تین دن مہلت دے اور اس سے پہلے قتل کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ مسلمان کا مرتد ہو جانا بظاہر کسی شبہہ سے ہوتا ہے تو
اتنی مہلت ضرور ہے جسمیں غور کر سکے اور اسکی مقدار یہی تین روز مقرر کی (اور یہی ظاہر قول عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ کما رواہ
مالک والبیہقی۔) اور ہماری دلیل قول الٰہی عز وجل ہے۔ فاقتلوا المشرکین یعنی مشرکوں کو قتل کرو حالانکہ اسمیں مہلت
دینے کی قید نہیں ہے اور اسی طرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان کہ جو شخص اپنا دین بدلے اُسکو قتل کر دو۔
رواہ البخاری وغیرہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ شخص حربی کافر ہوگیا جسکو دعوت اسلام پہونچ چکی ہے تو بغیر مہلت دیے
فی الحال قتل کیا جائیگا کیونکہ قتل کرنا واجب ہوا اور اُسکا مسلمان ہو جانا امر موہوم ہے تو امر موہوم کی وجہ سے واجب
میں تاخیر دینا جائز نہیں ہے (اور یہی صحیح مذہب شافعی ہے۔ مت۔) اور غلام و آزاد میں کچھ فرق نہیں کیونکہ جن دلائل سے
یہ حکم نکلا وہ مطلق یعنی دونوں کو شامل ہے اور مرتد کے توبہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمد
رسول اللہ کے بعد تمام دینوں سے سوائے دین اسلام کے انکاری و بیزاری ظاہر کرے کیونکہ اُسکا کوئی دین نہیں، و او
اگر دین اسلام چھوڑ کر جس دین کی طرف وہ منتقل ہوا تھا اُس سے بیزاری ظاہر کی تو کافی ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ قال
فان قتلہ قاتل قبل عرض الاسلام علیہ کرہ ولا شئ علی القاتل ومعنی الکراہیۃ ہہنا ترک المستحب وانتفاء
الضمان لان الکفر مبیح للقتل والعرض بعد بلوغ الدعوۃ غیر واجب۔ اور اگر اسپر اسلام پیش کرنے سے پہلے
کسی نے اُسکو قتل کر دیا تو مکروہ ہے اور قاتل پر قصاص یا دیت کچھ نہیں ہے اور یہاں کراہیت کے معنی یہ ہیں کہ مستحب ترک
کیا اور ضمان اسواسطے نہیں ہے کہ اُسکا کفر اُسکے قتل کو مباح کرنے والا ہے اور اسلام پیش کرنا دعوت اسلام پہونچ جانے کے بعد
واجب نہیں ہے۔ واما المرتدۃ فلا تقتل وقال الشافعی رح تقتل لما روینا ولان ردۃ الرجل مبیحۃ للقتل
من حیث انہ جنایۃ مغلظۃ فتناط بہا عقوبۃ مغلظۃ وردۃ المرأۃ تشارکہا فیہا فتشارکہا فی موجبہا ولنا
ان النبی علیہ السلام نہی عن قتل النساء ولان الاصل تاخیر الاجزیۃ الی دار الاخرۃ اذ تعجیلہا یخل

Marfat.com

الا بتلاء وانما عدل عنہ دفعا لشر ناجز وہو الحراب ولا یتوجہ ذلک من النساء لعدم صلاحیۃ البنیۃ بخلاف الرجال فصارت المرتدۃ کالاصلیۃ قال ولکن تحبس حتی تسلم لانہا امتنعت عن ایفاء حق اللہ تعالے بعد الاقرار فتجبر علی ایفائہ بالحبس کما فی حقوق العباد وفی الجامع الصغیر وتجبر المرأۃ علی الاسلام حرۃ کانت او امۃ والامۃ یجبرہا مولاہا اما الجبر فلما ذکرنا ومن المولی لما فیہ من الجمع بین الحقین ویروی تضرب فی کل ایام مبالغۃ فی الحمل علی الاسلام - اور رہی عورت مرتدہ تو وہ قتل نہین کیجاویگی اور شافعی نے فرمایا کہ قتل کیجائے بدلیل اُس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے یعنی جو کوئی اپنا دین بدلے اُسکو قتل کرو اور اس دلیل سے کہ مرد کا مرتد ہونا اُسکا خون اسوجہ سے مباح کرتا ہو کہ مرتد ہونا ایک جرم سخت ہو پس اُسکی عقوبت سخت یعنی قتل کرنا اسکے ساتھ لازم ہو اور عورت بھی مرتد ہونے مین اس جرم سخت مین شریک ہو تو اسکی سزا مین بھی شریک ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عورتون کے قتل سے منع فرمایا۔ کما فی الصحاح اور اس دلیل سے کہ سزاؤن کے حق مین اصل یہ ہو کہ اُنکی تاخیر دار آخرت کے واسطے ہو کیونکہ فی الحال سزا ہونا معنی امتحان کو مخل ہو پھر اس اصل سے عدول اسواسطے ہوا کہ فی الحال کی شرارت دور ہو یعنی لڑائی دفع ہو مگر عورتون کی ذات سے لڑائی کی امید نہین ہو کیونکہ اُنکی خلقت مین جنگ کی صلاحیت نہین ہو بخلاف مردون کے پس مرتدہ کافرہ مثل اصلیہ کافرہ کے ہوگئی یعنی جیسے اصلیہ کافرہ مقتول نہین ہوتی ویسی ہی مرتدہ کافرہ بھی مقتول نہوگی ولیکن فرمایا کہ مرتدہ قیدخانہ مین رکھی جائے یہانتک کہ مسلمان ہوجائے کیونکہ وہ حق الٰہی عزوجل کا اقرار کرکے اُسکو ادا کرنے سے انکار کرتی ہو تو قید کرکے اُسکے ادا کرنے پر مجبور کیجائیگی جیسے بندون کے حقوق مین ہوتا ہو اور جامع صغیر مین فرمایا کہ مرتدہ عورت اسلام لانے پر مجبور کیجائیگی خواہ آزاد ہو یا باندی ہو لیکن باندی کو اُسکا مولے مجبور کریگا پس جبر کی تو وہی وجہ ہو جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ اداے حق الٰہی عزوجل سے انکار کرتی ہو اور باندی کا جبر مولی کی طرف سے اسواسطے رکھا گیا تاکہ مولے کا حق اور اللہ تعالے کا حق دونون مجتمع ہوجائین اور یہ بھی روایت آئی ہو کہ باندی ہر روز ماری جاوے تاکہ اسلام لانے پر پورے طور سے جبر ہو - قال ویزول ملک المرتد عن اموالہ بردتہ زوالا مراعی فان اسلم عادت الی حالہا قالوا ہذا عند ابی حنیفۃ رح وعندہما لا یزول ملکہ لانہ مکلف محتاج فالے ان یقتل لیبقی ملکہ کالمحکوم علیہ بالرجم والقصاص ولہ انہ حربی مقہور تحت ایدینا حتی یقتل ولا قتل الا بالحراب فہذا یوجب زوال ملکہ ومالکیتہ غیر انہ مدعو الی الاسلام بالاجبار علیہ ویرجے عودہ الیہ فتوقفنا فی امرہ فان اسلم جعل ہذا العارض کان لم یکن فی حق ہذا الحکم وصار کان لم یزل مسلما ولم یعمل السبب وان مات او قتل علی ردتہ او لحق بدار الحرب وحکم بلحاقہ استقر کفرہ فیعمل السبب عملہ وزوال ملکہ - اور مرتد کی ملکیت اپنے مالون سے بوجہ مرتد ہونے کے زائل ہوجاتی ہو مگر یہ زوال ابھی موقوف ہوتا ہو یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو بدستور اُسکی ملک عود کرتی ہو اور مشائخ نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہو اور صاحبین کے نزدیک اُسکی ملکیت زائل نہین ہوتی ہو کیونکہ وہ مکلف محتاج ہو تو قتل ہونے تک اُسکی ملکیت باقی رہتی ہو جیسے وہ شخص جسپر رجم یا قصاص کا حکم دیا گیا یعنے تا وقت قتل یا رجم کے اپنی ملک کا مالک رہتا ہو اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ مرتد ایک حربی کافر ہو جو ہمارے ہاتھ مین مقہور گرفتار ہو تاکہ قتل کیا جائے اور قتل بدون لڑائی کے نہین ہوتا ہو یعنے بالفعل وہ حربی ہو اسی واسطے اُسکا قتل جائز ہو پس یہ امر موجب ہو کہ اُسکی ملک و مالکیت زائل ہوگئی صرف اتنی بات ہو کہ مرتد بجبر کرکے اسلام کی طرف بلایا جاتا ہو اور امید ہو کہ وہ اسلام کی طرف عود کرے پس ہمنے اُسکے معاملہ مین توقف کیا یعنی اُسوقت تک کہ ظاہر ہوجاوے کہ وہ اسلام لایا یا نہین پس اگر مسلمان ہوگیا تو یہ عارض

Marfat.com

ہو جانا زوال ملک کے حق میں کالعدم ٹھہرایا جائیگا اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا وہ برابر مسلمان رہا اور ملک زائل ہونے کا سبب یعنی ارتداد نہیں کیا اور اگر وہ مرگیا یا اپنے مرتد ہونے پر قتل کیا گیا یا بھاگ کر دارالحرب میں پہونچا اور قاضی نے اُسکے پہونچ جانے کا حکم دیدیا تو اُسکا کفر جم گیا پس ارتداد اپنا عمل کریگا اور اُسکی ملک زائل ہو جائیگی - **قال وان مات او قتل علی ردتہ انتقل ما اکتسبہ فی اسلامہ الی ورثتہ المسلمین وکان ما اکتسبہ فی حال ردتہ فیأ وہذا عند ابی حنیفۃ رح** - اور اگر مرتد کفر پر مرگیا یا حالت ارتداد میں قتل کیا گیا تو جو کچھ اُسنے حالت اسلام میں کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثوں کو ملیگا اور جو کچھ اُسنے مرتد ہونے کی حالت میں کمایا وہ مال غنیمت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے - **وقال ابو یوسف رح و محمد رح کلاہما لورثتہ وقال الشافعی رح کلاہما فیٔ لانہ مات کافرا والمسلم لا یرث الکافر ثم ہو مال حربی لا امان لہ فیکون فیأ ولہما ان ملکہ فی الکسبین بعد الردۃ باق علی ما بیناہ فینتقل بموتہ الی ورثتہ ویستند الی ما قبیل ردتہ اذ الردۃ سبب الموت فیکون توریث المسلم من المسلم ولابی حنیفۃ رح انہ یمکن الاستناد فی کسب الاسلام لوجودہ قبل الردۃ ولا یمکن الاستناد فی کسب الردۃ لعدمہ قبلہا ومن شرطہ وجودہ ثم انما یرثہ من کان وارثا لہ حالۃ الردۃ ویبقی وارثا الی وقت موتہ فی روایۃ عن ابی حنیفۃ رح اعتبارا للاستناد وعنہ انہ یرثہ من کان وارثا لہ عند الردۃ ولا یبطل استحقاقہ بموتہ بل یخلفہ وارثہ لان الردۃ بمنزلۃ الموت وعنہ انہ یعتبر وجود الوارث عند الموت لان الحادث بعد انعقاد السبب قبل تمامہ کالحادث قبل انعقادہ بمنزلۃ الولد الحادث من المبیع قبل القبض وترثہ امرأتہ المسلمۃ اذا مات او قتل علی ردتہ وہی فی العدۃ لانہ یصیر فارا وان کان صحیحا وقت الردۃ والمرتدۃ کسبہا لورثتہا لانہ لا حراب منہا فلم یوجد سبب الفیٔ بخلاف المرتد عند ابی حنیفۃ رح ویرثہا زوجہا المسلم ان ارتدت وہی مریضۃ لقصدہا ابطال حقہ وان کانت صحیحۃ لا یرثہا لانہا لا تقتل فلم یتعلق حقہ بمالہا بالردۃ بخلاف المرتد** - اور امام ابو یوسف و محمد نے کہا کہ مرتد کی حالت اسلام کی کمائی اور حالت کفر کی کمائی دونوں اُسکے وارثوں کی ہونگی اور شافعی (اور مالک و احمد) نے کہا کہ دونوں کمائیاں مال غنیمت ہیں کیونکہ وہ بحالت کفر مرا اور کافر کا وارث مسلمان نہیں ہوتا ہے پھر یہ مال ایک ایسے حربی کا ٹھہرا جسکے واسطے امان نہیں ہے تو مال غنیمت ہو جائیگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اُسکی دونوں کمائیاں بعد مرتد ہونے کے اُسکی ملکیت پر باقی ہیں جیسا کہ صاحبین کا مذہب اوپر بیان ہوا ہے تو اُسکی موت کے بعد اُسکی ملک اُسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوگی اور یہ مرتد ہونے سے کچھ پہلے کی طرف مستند ہوگی کیونکہ مرتد ہونا اُسکی موت کا سبب ہے تو مسلمان کا میراث پانا مسلمان ہی سے ہوا اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اسلام کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن ہے کیونکہ وہ مرتد ہونے سے پہلے موجود تھی اور ارتداد کی کمائی کو اسطرح مستند کرنا ممکن نہیں کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے موجود نہ تھی حالانکہ مستند ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اُسوقت موجود ہو پھر رہا یہ کہ کون شخص اسکا وارث ہوگا تو امام ابو حنیفہ سے حسن کی روایت یہ ہے کہ جو شخص مرتد ہونے کی حالت میں اُسکا وارث تھا اور مرتد کی موت تک برابر اُسکا وارث رہا وہ وارث ہوگا کیونکہ مرتد ہونے سے پہلے کی جانب مستند ہے تو اس استناد کا اعتبار ہوگا اور دوسری روایت ابو یوسف کی یہ ہے کہ اُسکے مرتد ہونے کے وقت جو شخص وارث تھا وہ وارث ہوگا اور اگر وہ مر بھی جاوے تو اُسکے وارث بجائے اُسکے مرتد کے وارث ہونگے کیونکہ مرتد ہونا بمنزلہ موت کے ہے اور امام ابو حنیفہ سے تیسری روایت امام محمدؒ کی یہ ہے کہ مرتد کی موت کے وقت وارث کا وجود معتبر ہے کیونکہ سبب منعقد ہونے کے بعد اس سبب کے پورا ہونے سے پہلے جو وارث پیدا ہوا گویا وہ سبب منعقد ہونے سے پہلے پیدا ہوا جیسے مبیعہ باندی سے قبضہ سے پہلے بچہ پیدا ہوا لیکے وہ قبل بیع کے قرار دیا جاتا ہے اور اُسکی مسلمان زوجہ بھی وارث ہوگی بشرطیکہ جس وقت مرتد مرا یا قتل کیا گیا ہے اُسوقت یہ عورت عدت میں ہو کیونکہ شوہر مرتد

Marfat.com

فرار کرنے والا ہو جائیگا اگرچہ وقت مرتد ہونے کے تندرست ہو اور رہی عورت مرتدہ تو اُسکی کمائی اُسکے وارثون کی ہوگی
کیونکہ اُسکی طرف سے جنگ نہیں ہو تو کوئی ایسا سبب نہیں پایا گیا جس سے اُسکی کمائی مال غنیمت ہو جاوے بخلاف مرد
مرتد کے کہ اُسکی حالت ردت کی کمائی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال غنیمت ہو اور مرتدہ کا مسلمان شوہر اُسکا وارث ہوگا
بشرطیکہ مرتدہ مذکورہ مرتد ہونے کے وقت مریضہ ہو کیونکہ اُسنے شوہر کا حق میراث مٹانا چاہا اور اگر وہ مرتد ہونے کے وقت
مریضہ نہو تو شوہر مسلمان اُسکا وارث نہوگا کیونکہ عورت قتل نہیں کیجاتی ہو تو اُسکے مرتدہ ہونے سے اُسکے مال کے ساتھ
شوہر کا کوئی حق نہیں متعلق ہوا بخلاف مرد مرتد کے یعنی چونکہ وہ قتل کیا جاتا ہو تو اُسکا مرتد ہونا گویا موت ہو پس اُسکے مال
سے وارثون کا حق متعلق ہو جاتا ہو۔ قال وان لحق بدار الحرب مرتدا وحکم الحاکم بلحاقہ عتق مدبروہ وامہات
اولادہ وحلت الدیون التی علیہ ونقل ما اکتسبہ فی حال الاسلام الی ورثتہ من المسلمین وقال الشافعی رح
یبقی مالہ موقوفا کما کان لانہ نوع غیبۃ فاشبہ الغیبۃ فی دار الاسلام ولنا انہ صار مرتدا باللحاق من اہل
الحرب وہم اموات فی حق احکام الاسلام لانقطاع ولایۃ الالزام کما ہی منقطعۃ عن الموتی فصار کالموت
الا انہ لا یستقر لحاقہ الا بقضاء القاضی لاحتمال العود الینا فلا بد من القضاء واذا تقرر موتہ ثبت الاحکام
المتعلقۃ وہی ما ذکرناہ کما فی الموت الحقیقی ثم یعتبر کونہ وارثا عند لحاقہ فی قول محمد رح لان اللحاق ہو السبب
والقضاء لتقررہ لقطع الاحتمال وقال ابو یوسف رح وقت القضاء لانہ یصیر موتا بالقضاء والمرتدۃ اذا لحقت
بدار الحرب فہی علی ہذا الخلاف۔ اگر مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا اور حاکم نے اُسکے کجانے کا حکم دیدیا تو اُسکے ملوک
مدبر وام ولد سب آزاد ہوگئے اور اُسپر جو قرضۂ میعادی تھے وہ فی الحال واجب الادا ہوگئے اور جو کچھ اُسنے حالت
اسلام مین کمایا تھا وہ اُسکے مسلمان وارثون کی جانب منتقل ہوا (اور صاحبین کے نزدیک حالت ردت کی کمائی بھی
وارثون کی ہوگی۔ مت۔) اور شافعی نے فرمایا کہ اُسکا مال اُسکے ملک مین بطور توقف رہیگا جیسے دار الحرب مین جانے
سے پہلے یہی حکم تھا کیونکہ دار الحرب مین مل جانا گویا سفر مین غائب ہونے کے مشابہ ہو تو ایسا ہوا گویا دار الاسلام مین سفر
کیلیے غائب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہو کہ وہ حربیون سے مل کر مرتد ہوگیا اور اسلامی احکام کے حق مین حربی لوگ بمنزلہ مردہ
کے ہین کیونکہ اُنپر کوئی بات لازم کرنے کی ولایت منقطع ہو جیسے یہ ولایت مردہ سے منقطع ہوتی ہو لیکن بات یہ ہو کہ اُسکے
دار الحرب مین ملنے کا حکم نہ دیا جائیگا مگر جبکہ قاضی حکم دے کیونکہ ہماری طرف پھر آنے کا احتمال ہو تو حکم قاضی ضروری ہوا
اور جب اُسکی موت متقرر ہوگئی تو اُسکے مرنے پر جو احکام متعلق تھے وہ ثابت ہوگئے یعنی اُسکے مدبر وام ولد کا آزاد ہونا وغیرہ
جو اوپر مذکور ہوئی جیسے حقیقۃً مرجانے مین ہوتا ہو پھر امام محمد کے نزدیک وارث ہونا مرتد کے دار الحرب مین ملنے کے وقت
معتبر ہو کیونکہ یہی فقط سبب میراث ہو اور حکم قاضی اسکو ٹھیک ثابت کرتا ہو تاکہ احتمال جاتا رہے (حاصل یہ کہ دار الحرب مین ملنے
کے وقت تک جو وارث پیدا ہوا وہ بھی وارث ہو۔) اور ابو یوسف نے کہا کہ حکم قاضی کے وقت وارث ہونا معتبر ہو کیونکہ اُسکا
حربیون مین ملنا بوجہ حکم قاضی کے موت ہو جائیگا (حتی کہ اُسکے حربیون مین ملنے کے بعد حکم قاضی سے پہلے بچہ پیدا ہوا وہ بھی
وارث ہوگا) اور اگر مرتدہ عورت بھاگ کر دار الحرب مین مل گئی تو اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنے امام محمد کے نزدیک
وہی وارث معتبر ہونگے جو دار الحرب مین ملنے کے وقت موجود ہین اور ابو یوسف کے نزدیک قاضی کا حکم ہونے تک جو موجود ہو
وہ وارث معتبر ہو۔ ویقضی الدیون التی لزمتہ فی حال الاسلام مما اکتسبہ فی حال الاسلام وما لزمتہ فی حال
ردتہ من الدیون یقضی مما اکتسب فی حال ردتہ قال العبد الضعیف عصمہ اللہ ہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح
وعنہ انہ یبدا بکسب الاسلام وان لم یف بذلک یقضی من کسب الردۃ وعنہ علی عکسہ وجہ الاول ان المتحق

بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب له الدين فيقضي كل دين من الكسب المكتسب الذي في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم ووجه الثاني ان كسب الاسلام ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ عن حق المورث فيقدم الدين عليه اما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهلية الملك بالردة عنده فلا يقضي دينه منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل آخر فحينئذ يقضي منه كالذمي اذا مات ولا وارث له يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضي منه كذلك ههنا وجه الثالث ان كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضي من كسب الاسلام تقديما لحقه وقال ابو يوسف ومحمد رح يقضي ديونه من الكسبين لانهما جميعا ملكه حتى يجري الارث فيهما والله اعلم - اور مرتد پر جو قرضہ حالت اسلام مین لازم ہوے تھے وہ اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاینگے اور جو قرضہ کہ اُسکے مرتد ہونے کی حالت مین لازم ہوئے ہین وہ اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاینگے شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے یعنے زفر نے ابو حنیفہ سے روایت کی اور دوسری روایت یہ ہے کہ پہلے اسلام کی کمائی سے ادا کرنا شروع کیا جاوے پھر اگر یہ کمائی اُسکے قرضون کو کافی نہو تو اُسکے ارتداد کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت حسن ہے) اور تیسری روایت ابو حنیفہ سے اسکے برعکس ہے یعنے پہلے ردت کی کمائی سے شروع کیا جائے پھر اگر سب قرضہ ادا نہوں تو اسلام کی کمائی سے ادا کیے جاوین (یہ روایت ابو یوسف ہے) اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ اُسپر واجب الادا ہے وہ مختلف دو سببون سے مختلف ہے یعنے اسلام کی کمائی کے سبب سے اُسپر اسلامی قرضہ واجب الادا ہے اور ارتداد کی کمائی کی وجہ سے ردت کا قرضہ واجب الادا ہے پس دو مختلف سببسے دو طرح کا قرضہ اُسپر واجب ہے اور اسلام کی کمائی اور ردت کی کمائی دونون مین سے ہر ایک اُسکو باعتبار ایسے سبب کے حاصل ہوئی جسکے واسطے قرضہ واجب ہوا (مثلاً حالت اسلام مین اُسنے کوئی چیز اُدھار لیکر نفع سے فروخت کی اور حالت ردت مین مثلاً شراب اُدھار لیکر نفع کمایا پس دونون کمائیان اپنے اُدھار سے حاصل ہوئین جسکے سبب سے اُسپر قرضہ چڑھا) پس ہر ایک قرضہ اُسی کمائی سے ادا کیا جائیگا جو قرضہ کے وقت اُسکی حالت کی کمائی ہے تاکہ قرضہ بعوض باعتبار منفعت کے ہو اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ حالت اسلام کی کمائی اُسکی ملک ہے حتی کہ اس کمائی مین اُسکا وارث بجائے اُسکے قائم ہوتا ہے یعنی میراث پاتا ہے اور ایسی قائم مقامی کی شرط یہ ہے کہ مورث کے حق سے فارغ ہو پس قرضہ اسپر مقدم ہوگا اور رہی ردت کی کمائی تو وہ مرتد کی مملوک نہین ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بوجہ اُسکے مرتد ہونے کے مالک ہونیکی لیاقت باطل ہو گئی تو اس کمائی سے اُسکا قرضہ نہین دیا جائے مگر جب اسلام کی کمائی سے یہ قرضہ ادا کرنا متعذر ہو تو اسوقت ردت کی کمائی سے ادا کیا جائیگا جیسے ذمی اگر مر گیا حالانکہ اُسکا کوئی وارث نہین ہے تو اُسکا تمام مال جماعت مسلمانون کے واسطے ہوتا ہے اور اگر اُسپر قرضہ ہو تو اسی مال سے ادا کیا جاتا ہے پس ایسا ہی اس مقام پر ہوگا اور تیسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اُسکے اسلام کی کمائی اُسکے وارثون کا حق ہے اور ردت کی کمائی اُسکا خالص حق ہے تو ردت کی کمائی سے قرضہ ادا کرنا مقدم ہوگا لیکن اگر یہ ناممکن ہو باین طور کہ یہ کمائی ادائے قرض کو کافی نہو تو ایسی صورت مین اُسکے اسلام کی کمائی سے ادا کیا جائیگا کیونکہ اُسکا حق بہ نسبت میراث کے مقدم ہے اور امام ابو یوسف و محمد (اور مالک و شافعی و احمد رح) نے کہا کہ قرضہ اُسکی دونون کمائیون سے ادا کیے جاوینگے کیونکہ دونون کمائیان اُسکی ملک ہین حتی کہ دونون مین میراث جاری ہوتی ہے واللہ تعالے اعلم - قال وما باعه او اشتراه او اعتقه او وهبه او رهنه او تصرف فيه من امواله في حال ردته فهو موقوف فان اسلم صحت عقوده وان مات او قتل او لحق بدار الحرب بطلت وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد يجوز ما صنع في الوجهين اعلم ان تصرفات المرتد على اقسام

Marfat.com

نافذ بالاتفاق کالاستیلاد والطلاق لانہ لایفتقر الی حقیقۃ الملک وتمام الولایۃ وباطل بالاتفاق کالنکاح والذبیحۃ لانہ یعتمد الملۃ ولاملۃ لہ وموقوف بالاتفاق کالمفاوضۃ لانہا تعتمد المساواۃ ولامساواۃ بین المسلم والمرتد مالم یسلم ومختلف فی توقفہ وہو ما عددناہ لہما ان الصحۃ تعتمد الاہلیۃ والنفاذ یعتمد الملک ولاخفاء فی وجود الاہلیۃ لکونہ مخاطبا وکذا الملک لقیامہ قبل موتہ علی ما قررناہ من قبل ولہذا لو ولد لہ ولد بعد الردۃ لستۃ اشہر من امرأۃ مسلمۃ یرثہ ولومات ولدہ بعد الردۃ قبل الموت لایرثہ فیصح تصرفاتہ قبل الموت الا ان عند ابی یوسف رح تصح کما تصح من الصحیح لان الظاہر عودہ الی الاسلام اذ الشبہۃ تزاح فلایقتل وصار کالمرتدۃ وعند محمد رح تصح کما تصح من المریض لان من انتحل الی نحلۃ لاسیما معرضا عما نشأ علیہ قلما یترکہ فیفضی الی القتل ظاہرا بخلاف المرتدۃ لانہا لاتقتل ولابی حنیفۃ رح انہ حربی مقہور تحت ایدینا علی ما قررناہ فی توقف الملک وتوقف التصرفات بناء علیہ وصار کالحربی یدخل دارنا بغیر امان فیوخذ ویقہر ویتوقف تصرفاتہ لتوقف حالہ وکذا الملک واستحقاقہ القتل لبطلان سبب العصمۃ فی الفصلین فاوجب خللا فی الاہلیۃ بخلاف الزانی وقاتل العمد لان الاستحقاق فی ذلک جزاء علی الجنایۃ وبخلاف المرأۃ لانہا لیست حربیۃ ولہذا لاتقتل۔ اور مرتد نے جو مال فروخت کیا یا خریدا یا آزاد کیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا یا کوئی اور تصرف اپنے اموال میں بحالت ردت کیا تو یہ تصرف موقوف رہیگا یعنے اگر پھر مسلمان ہوگیا تو اُسکا ہر تصرف صحیح ہوگیا اور اگر مرگیا یا قتل کیا گیا یا دار الحرب میں مل گیا تو اُسکا تصرف باطل ہوگیا اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہی اور امام ابو یوسف رح و محمد رح نے کہا کہ دونوں صورتوں میں جو کچھ اُسنے کیا وہ جائز ہی۔ واضح ہو کہ مرتد کے تصرفات کئی قسم کے ہین اول وہ تصرف جو بالاتفاق نافذ ہی جیسے ام ولد بنانا اور طلاق دینا (یعنی عدت مین زوجہ کو طلاق دی یا دونون ساتھ ہی مرتد ہوگئے پھر طلاق دی تو نافذ ہی) کیونکہ اس تصرف مین حقیقی ملک اور پوری ولایت کی ضرورت نہین ہی (چنانچہ اپنے پسر کی باندی سے استیلاد صحیح ہی اور غلام کی طلاق جائز ہی اور شفاد یدینا اور ہبہ قبول کرنا بھی اسی قسم سے ہی۔ع۔) اور دوم وہ تصرف جو بالاتفاق باطل ہی جیسے نکاح وذبیحہ (اور وارث ہونا۔ف۔) کیونکہ یہ تصرف باعتماد ملت ہی اور مرتد کے واسطے کوئی ملت نہین ہی اور قسم سوم وہ تصرف جو بالاتفاق موقوف ہی جیسے شرکت مفاوضہ کیونکہ وہ باعتماد مساوات ہی حالانکہ مسلمان و مرتد کے درمیان جب تک وہ مسلمان نہو جائے مساوات نہین ہی اور چہارم وہ تصرف جسکے موقوف ہونے مین اختلاف ہی اور یہ وہی ہین جو ہم اوپر شمار کر چکے (یعنے خرید و فروخت و عتق و رہن اور یونہی مکاتب کرنا اور قرضہ وصول کرنا اور اجارہ و وصیت۔ع۔) اسمین صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ ایسا تصرف صحیح ہونا باعتماد اہلیت ہی اور نافذ ہونا باعتماد ملک ہی اور یہ بات کچھ مخفی نہین کہ اُسمین اہلیت موجود ہی کیونکہ وہ احکام الٰہی سے مخاطب ہی اور اسی طرح ملک بھی موجود ہی چنانچہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وہ مرتد کی موت تک قائم ہی اسی وجہ سے اگر اُسکے مرتد ہونے کے بعد اُسکی مسلمہ زوجہ سے چھ مہینہ تک کوئی بچہ پیدا ہوا تو وہ اُسکا وارث ہوگا (پس اگر ملک زائل ہوگئی ہوتی تو وارث نہوتا۔ع۔) اور اگر بعد مرتد ہونے کے موت سے پہلے یہ بچہ مرگیا تو وارث نہین ہوگا (اور اگر ملک زائل ہو چکی ہوتی تو وارث ہوتا) پس ثابت ہوا کہ موت سے پہلے اُسکے تصرفات صحیح ہین لیکن صاحبین مین صرف اتنا اختلاف ہی کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے ہی صحیح ہونگے جیسے تندرست آدمی کے تصرفات صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکے کل مال سے صحیح ہونگے کیونکہ ظاہر یہ ہی کہ وہ اسلام کی طرف لوٹ آویگا اسلیے کہ جو شبہہ اُسکو پیدا ہوگیا ہی وہ مٹادیا جائیگا تو قتل نہین کیا جائیگا پس یہ مرتدہ عورت کے مثل ہوگیا جو قتل نہین کیجاتی ہی اور امام محمد رح کے نزدیک یہ تصرفات ویسے صحیح ہونگے جیسے مریض سے صحیح ہوتے ہین یعنے اُسکی تہائی مال سے صحیح ہونگے کیونکہ جس شخص نے کوئی دعوی باندہ یا خصوصًا ایسی حالت مین کہ جس

Marfat.com

اعتقاد پر پیدا ہوا اور بڑھا ہی اُس سے پھر گیا تو ایسا شخص کفر اُسکو چھوڑتا ہی پس بظاہر اسکا انجام یہ ہی کہ قتل ہوگا بخلاف
مرتدہ عورت کے کہ وہ قتل نہین ہوتی ہی اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ مرتد ایک حربی ہی جو ہمارے قبضہ مین مقہور ہی چنانچہ
اُسکی ملک موقوف ہونے مین ہم اسکی تقریر کر چکے ہین (اور جب ملک موقوف ہوئی تو تصرفات بھی موقوف رہینگے۔) اور تصرفات
موقوف ہونا بنا بر توقف ملک ہی اور یہ مرتد مانند اُس حربی کے ہوگیا جو بغیر امان لیے ہوئے ہمارے ملک مین چلا آیا پس گرفتار
کرکے مقہور کیا گیا تو اُسکے تصرفات متوقف ہوتے ہین کیونکہ اُسکی حالت مین ابھی اتنا توقف ہی کہ شاید امام اُسپر احسان کرکے
اُسکو چھوڑ دے اور یہی حال اُس مرتد کا ہی یعنے جائز ہی کہ اسلام لاکر رہا کیا جائے اور چونکہ وہ مستحق قتل ہوگیا کیونکہ اُسکی عصمت
واحترام باطل ہوگیا ہی تو اُسکی اہلیت مین خلل پیدا ہوگیا خواہ مرتد ہو یا حربی ہو بخلاف زانی وعمدا قاتل کے کیونکہ زنا یا قتل عمد
مین صرف یہ استحقاق ہی کہ اُسکو جرم پر سزا دیجاے اور برخلاف عورت مرتدہ کے کیونکہ وہ حربیہ نہین ہی اسی واسطے وہ قتل
نہین کیجاتی ہی۔ فان عاد المرتد بعد الحکم بلحاقہ بدار الحرب الی دار الاسلام مسلما فما وجدہ فی ید ورثتہ من مالہ بعینہ
اخذہ لان الوارث انما یخلفہ فیہ لاستغنائہ واذا عاد مسلما احتاج الیہ فیقدم علیہ بخلاف ما اذا ازالہ الوارث
عن ملکہ وبخلاف امہات اولادہ ومدبریہ لان القضاء قد صح بدلیل مصحح فلا ینقض ولو جاء مسلما قبل ان
یقضی القاضی بذلک فکانہ لم یزل مسلما لما ذکرنا۔ اگر مرتد کے حق مین دار الحرب مین مل جانے کا حکم ہوچکا اسکے بعد وہ مسلمان
ہوکر دار الاسلام مین لوٹ آیا تو اپنے مال مین سے اپنے وارثون کے پاس جسکو بعینہ پاوے اُسکو لے لے کیونکہ وارث اُسکا قائمقام اسی
وجہ سے ہوا تھا کہ مرتد اس مال سے بے پروا ہوگیا تھا اور جب وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو اس مال کا حاجتمند ہوا پس وہی مقدم ہوگا بخلاف
اسکے اگر اس مال کو وارث نے اپنی ملک سے زائل کردیا تو وہ ضامن نہوگا اور بخلاف اُسکے ام ولد ومدبرون کے کہ وے اب رقیق نہین بنائے
جائینگے کیونکہ انکے آزاد ہونے کا حکم قضاء ایسی دلیل سے پایا گیا جو اس حکم کو صحیح ثابت کرتی ہی تو یہ حکم نہین توڑا جائیگا اور اگر ہنوز قاضی نے
اُسکے دار الحرب مین ملجانے کا حکم نہ دیا ہو کہ وہ مسلمان ہوکر لوٹ آیا تو ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا وہ مسلمان ہی رہا ہی کیونکہ ہم سابق مین ذکر کر چکے
کہ اُسکا دار الحرب مین ملکر مردے کے حکم مین ہوجانا جبھی ثابت وقائم ہوتا ہی کہ جب قاضی حکم دیوے۔ واذا وطی المرتد جاریۃ
نصرانیۃ کانت لہ فی حالۃ الاسلام فجاءت بولد لاکثر من ستۃ اشہر منذ ارتد فادعاہ فہی ام ولدہ والولد حر
وہو ابنہ ولا یرثہ وان کانت الجاریۃ مسلمۃ ورثہ الابن ان مات علی الردۃ او لحق بدار الحرب اما صحۃ
الاستیلاد فلما قلنا واما الارث فلان الام اذا کانت نصرانیۃ والولد تبع لہ لقربہ الی الاسلام للجبر علیہ فصار فی
حکم المرتد والمرتد لا یرث المرتد اما اذا کانت مسلمۃ فالولد مسلم تبعا لہا لانہا خیرہما دینا والمسلم یرث المرتد۔ اور اگر
مرتد نے ایسی نصرانیہ باندی سے وطی کی جو حالت اسلام مین اسکی ملک تھی پھر وہ اسکے مرتد ہونے کے وقت سے چھ مہینہ سے
زیادہ پر بچہ جنی پس مرتد نے اسکے نسب کا دعوی کیا تو یہ باندی اسکی ام ولد ہوجائیگی اور یہ بچہ آزاد ہوگا اور اس مرتد کا بیٹا
ہوگا ولیکن اسکا وارث نہین ہوگا۔ اور اگر یہ باندی مسلمہ ہو تو یہ پسر اس مرتد کا وارث ہوگا جبکہ یہ مرتد اپنے ارتداد پر قتل
کیا جاوے یا دار الحرب مین ملجاوے۔ پس استیلاد صحیح ہونے کی دلیل تو ہم سابق مین بیان کرچکے (یعنی استیلاد صحیح ہونا
بچہ حقیقی ملک پر موقوف نہین ہی چنانچہ اگر کسی غلام ماذون نے اپنی تجارت کی کسی باندی سے وطی کرکے اُسکے نسب کا دعوی
کیا تو نسب ثابت ہوجائیگا۔ م ف۔) اور رہا میراث کا بیان یہ ہی کہ اس بچہ کی ماں جبکہ نصرانیہ ہوا اور یہ بچہ اس مرتد کے تابع ہوگا
کیونکہ وہ اسلام سے قریب تھا پس مجبور کرکے اسلام پر لایا جائیگا تو جب مرتد کے تابع ہوا تو مرتد کے حکم مین ہوگیا اور ایک مرتد
دوسرے مرتد کا وارث نہین ہوتا ہی اور جب اس بچہ کی ماں مسلمہ باندی ہو تو بچہ اپنی ماں کے تابع ہوکر مسلمان ہوگا کیونکہ اسکی
ماں ہی اندراہ دین کے بہتر ہی تو یہ بچہ اپنے باپ مرتد کا وارث ہوگا۔ واذا لحق المرتد بمالہ بدار الحرب ثم ظہر علی ذلک

المال فهو فیء فان لحق ثم رجع واخذ مالا والحقه بدار الحرب فظهر علے ذلک المال فوجدته الورثة قبل القسمة رد علیهم لان الاول مال لم یجر فیه الارث والثانی انتقل الے الورثة بقضاء القاضی بلحاقه وکان الوارث مالکا قدیما۔ اور اگر مرتد اپنا مال لیکر دار الحرب میں مل گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا تو بالاجماع یہ مال غنیمت ہی اور اگر مرتد تنہا دار الحرب میں مل گیا پھر واپس آکر یہ مال لیکر دار الحرب میں لے گیا پھر مجاہدین نے غالب ہوکر یہ مال لیا پس مرتد کے وارثوں نے غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے یہ مال پایا تو وارثوں کو دیدیا جائیگا ان دونوں صورتوں کی دلیل یہ ہی کہ اول صورت میں مرتد جو مال اپنے ساتھ لے بھاگا اسمیں میراث جاری نہیں ہوئی تھی اور دوسری صورت میں جو مال پھر واپس ہوکر لے گیا وہ وارثوں کی جانب منتقل ہوگیا تھا کیونکہ قاضی نے مرتد کے دار الحرب میں ملجانے کا حکم پہلے دیدیا تھا پس وارث اس مال کا مالک قدیمی ہوا ف۔ اور مال غنیمت میں جب کسی مال کا مالک قدیمی کوئی مسلمان ظاہر ہو تو اُسی کو دیا جاتا ہی۔ واذا لحق المرتد بدار الحرب وله عبد فقضی به لابنه وکاتبه الابن ثم جاء المرتد مسلما فالمکاتبة جائزة والکتابة والولاء للمرتد الذی اسلم لانه لا وجه الے ابطال الکتابة لنفوذها بدلیل منفذ فجعلنا الوارث الذی هو یکون خلفه کالوکیل من جهته وحقوق العقد فیه یرجع الے الموکل والولاء لمن یقع العتق عنه۔ اور اگر مرتد دار الحرب میں مل گیا اور یہاں اُسکا ایک غلام ہی پس قاضی نے اُسکے بیٹے کے واسطے اس غلام کا حکم دیدیا اور بیٹے نے اس غلام کو مکاتب کر دیا پھر مرتد مذکور مسلمان ہوکر واپس آیا تو عقد کتابت جائز رہیگا اور مال کتابت اور غلام کی ولاء اسی مرتد کی ہوگی جو مسلمان ہوکر آیا ہی اسواسطے کہ کتابت باطل ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہی کیونکہ نافذ کرنے والی دلیل سے نافذ ہوچکی ہی یعنے قاضی نے وارث کے واسطے حکم دیدیا ہی پس ہمنے وارث مذکور کو جو مرتد کا قائم مقام تھا مرتد کی جانب سے بمنزلہ وکیل کے قرار دیا اور عقد کتابت میں حقوق کا مرجع موکل کی جانب ہوتا ہی یعنے مال کتابت یہاں وارث کے باپ کا ہوگا اور ولاء بھی اُسی کی ہوگی جسکی طرف سے عتق واقع ہوا۔ واذا قتل المرتد رجلا خطاء ثم لحق بدار الحرب او قتل علے ردته فالدیة فی مال اکتسبه فی حال الاسلام خاصة عند ابی حنیفة رح وقالا الدیة فیما اکتسبه فی الاسلام والردة جمیعا لان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة فیکون فی ماله وعندهما الکسبان جمیعا ماله لنفوذ تصرفاته فی الحالین ولهذا یجری الارث فیهما عندهما وعنده ماله المکتسب فی الاسلام لنفاذ تصرفه فیه دون المکسوب فی الردة لتوقف تصرفه ولهذا کان الاول میراثا عنه والثانی فیئا عنده۔ اگر مرتد نے کسی مرد کو خطاء سے قتل کیا پھر دار الحرب میں مل گیا یا ارتداد پر قتل کیا گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک مقتول کی دیت خاصةً اُس مال میں ہوگی جو اُسنے حالت اسلام میں کمایا ہی اور صاحبین کے نزدیک دیت اُسکی تمام کمائی میں ہوگی خواہ حالت اسلام کی ہو یا حالت ردت کی ہو اسکی دلیل یہ ہی کہ مرتد کی مددگار برادری اس مال کو نہیں اُٹھاویگی کیونکہ مددگاری نہ رہی ہوگئی تو دیت فقط مرتد کے مال میں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اُسکی دونوں کمائیاں اُسکی مال ہیں کیونکہ حالت اسلام وحالت ردت دونوں میں اُسکے تصرفات نافذ ہیں اور اسی واسطے صاحبین کے نزدیک دونوں کمائیوں میں میراث جاری ہوتی ہی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اُسکا مال صرف وہی ہی جو اُسنے حالت اسلام میں کمایا کیونکہ اسی میں اُسکا تصرف نافذ ہی اور وہ مال نہیں جو اُسنے ردت میں کمایا کیونکہ امام کے نزدیک اس کمائی میں اُسکا تصرف ابھی متوقف ہی اسی واسطے امام کے نزدیک اُسکے اسلام کی کمائی میراث ہوجاتی ہی اور ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی ف۔ یعنی اگر وہ مرا یا مارا گیا اور مسلمان نہوا تو حالت ردت کی کمائی مال غنیمت ہوجاتی ہی۔ واذا قطعت ید المسلم عمدا فارتد والعیاذ باللہ ثم مات علی ردته من ذلک او لحق بدار الحرب ثم جاء مسلما فمات

Marfat.com

من ذلک فعلی القاطع نصف الدیۃ فی مالہ للورثۃ اما الاول فلان السرایۃ حلت محلا غیر معصوم فاہدرت
بخلاف ما اذا قطع ید المرتد ثم اسلم فمات من ذلک لان الاہدار لا یلحقہ الاعتبار اما المعتبر فقد یہدر بالابراء
فکذا بالردۃ واما الثانی وہو ما اذا لحق ومعناہ اذا قضی بلحاقہ لانہ صار میتا تقدیرا والموت یقطع السرایۃ
واسلامہ حیوۃ حادثۃ فی التقدیر فلا یعود حکم الجنایۃ الاولے فاذا لم یقض القاضی بلحاقہ فہو علی الخلاف
الذی نبینہ ان شاء اللہ تعالے - اگر کسی مسلمان کا ہاتھ عمداً کاٹا گیا پس وہ مرتد ہوگیا نعوذ باللہ من ذلک پھر وہ
اسی زخم سے حالت ردت میں مرگیا یا دار الحرب میں چلا گیا تھا پھر مسلمان ہو کر آیا اور اسی زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر
واجب ہوگا کہ اپنے مال سے اُسکی آدھی دیت اُسکے وارثوں کو دے پس اول صورت میں جب کہ حالت ردت میں مرا ہو تو
یہ حکم اسواسطے ہے کہ ہاتھ کاٹنا جو اُسکے نفس میں سرایت کر گیا جس سے وہ مرگیا تو ایسے محل میں سرایت کر گیا جو معصوم نہیں
ہے تو اُسکا خون رائگان گیا یعنے اُسکا خونبہا لازم نہ آیا بخلاف اسکے اگر مرتد کا ہاتھ کاٹا گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا پھر اسی زخم
سے مرگیا تو کچھ بھی واجب نہوگا کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے وقت بوجہ مرتد ہونے کے اُسکا خون ہدر تھا تو بعد اسکے مسلمان ہوجانے
سے معتبر نہوجائیگا اور جو قصاص پہلے سے معتبر ہو وہ کبھی ہدر ہوجاتا ہے بایں طور کہ معاف کر دیا گیا پس اسی طرح بوجہ مرتد
ہوجانے کے ہدر ہوجائیگا اور رہی دوسری صورت یعنی جبکہ دار الحرب میں مل گیا یعنے اُسکے ملجانے کا حکم دیدیا گیا پھر مسلمان
واپس ہو کر اُسی زخم سے مرا تو خونبہا باطل ہونے کی یہ وجہ ہے کہ از راہ حکم کے وہ شخص مردہ ہوچکا اور مردے میں زخم
سرایت نہیں کرتا ہے اور پھر اُسکا مسلمان ہونا اس تقدیر پر نئی زندگی ہے تو پہلے جرم کا حکم اب نہیں لوٹایا جائیگا یہ سب
اُس صورت میں کہ دار الحرب میں مل گیا ہو اور اگر ہنوز قاضی نے اُسکے ملنے کا حکم نہیں دیا تو اسمیں اختلاف ہے جسکو ہم
انشاء اللہ تعالے بیان کرتے ہیں چنانچہ فرمایا - فان لم یلحق واسلم ثم مات فعلیہ الدیۃ کاملۃ وہذا عند ابی
حنیفۃ رح وابی یوسف رح وقال محمد وزفر رح فی جمیع ذلک نصف الدیۃ لان اعتراض الردۃ
اہدر السرایۃ فلا ینقلب بالاسلام الی الضمان کما اذا قطع ید مرتد فاسلم ولہما ان الجنایۃ وردت علی
محل معصوم وتمت فیہ فیجب ضمان النفس کما اذا لم یتخلل الردۃ وہذا لانہ لا معتبر لقیام العصمۃ فی حال
بقاء الجنایۃ وانما المعتبر قیامہا فی حال انعقاد السبب وفی حال ثبوت الحکم وحالۃ البقاء بمعزل من ذلک
کلہ وصار کقیام الملک فی حال بقاء الیمین - اور مرتد مذکور کے دار الحرب میں ملجانے کا حکم نہیں ہوا تھا کہ وہ مسلمان
ہوگیا پھر ہاتھ کے زخم سے مرگیا تو ہاتھ کاٹنے والے پر اسکی پوری دیت واجب ہوگی - یہ حکم امام ابوحنیفہ وابو یوسف رح کے
نزدیک ہے اور امام محمد وزفر رح نے کہا کہ ان سب صورتوں میں ہاتھ کاٹنے والے پر نصف ہی دیت لازم ہوگی کیونکہ درمیان
میں مرتد ہوتا طاری ہونے سے سرایت باطل ہوگئی یعنے زخم سرایت کرنے سے جان تلف ہونا رائگان گیا تو پھر مسلمان
ہوجانے سے ضمانت عود نہیں کریگی جیسے کسی مرتد کا ہاتھ کاٹا پھر وہ مسلمان ہو کر اس زخم سے مرا تو ضمانت عود نہیں کرتی ہے
امام ابوحنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مجرم کا جرم ایک محل معصوم پر وارد ہوا یعنی جسوقت ہاتھ کاٹا تو یہ ہاتھ ایک مسلمان
کا ہاتھ تھا اور جب وہ اس زخم سے مرا تب بھی مسلمان تھا تو اس جرم کا پورا ہونا بھی محل محترم پر واقع ہوا پس اسکے نفس
کی دیت واجب ہوگی جیسے اگر درمیان میں ردت نہوتی تو خونبہا واجب ہوتا (کیونکہ مرتد جب بغیر حکم ارتداد کے دوبارہ مسلمان
ہوجاتا ہے تو ایسا قرار دیا جاتا ہے کہ گویا مرتد نہیں ہوا) اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جرم کی حالت بقاء میں عصمت قائم ہونے کا اعتبار نہیں ہے
بلکہ عصمت اُسی وقت معتبر ہے جب ضمان کا سبب پیدا ہوا اور جب حکم ثابت ہوا ہے اور بقاے جرم کی حالت ان سب سے
دور ہے اور یہ ایسا ہوگیا جیسے قسم کے باقی رہنے کے زمانہ میں ملکیت قائم رہنے کا حال ہے ف - مثلاً زوجہ سے کہا کہ اگر تو

اس گھر مین داخل ہو تو تجھے طلاق ہی پھر اُسکو ایک طلاق بائنہ دیدی پھر چند روز بعد اُس سے نکاح کیا پھر وہ اُس گھر مین داخل ہوئی تو طالقہ ہو جائیگی پس معلوم ہوا کہ قسم کے منعقد ہونے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور شرط پائے جانے کے وقت ملک نکاح چاہیے اور درمیانی زمانہ جو قسم باقی رہنے کا زمانہ ہی اسمین ملکیت باقی ہونا معتبر نہین ہی اسی طرح اس مقام پر ہاتھ کاٹنے کے وقت وہ مسلمان تھا پھر درمیان مین مرتد ہو گیا پھر زخم سرایت کر کے جس وقت مرا ہی اُس وقت بھی مسلمان تھا۔ واذا ارتد المکاتب ولحق بدار الحرب واکتسب مالا فاخذ بمالہ وابی ان یسلم فقتل فانہ یوفی مولاہ مکاتبتہ وما بقی فلورثتہ وہذا ظاہر علی اصلہما لان کسب الردۃ ملکہ اذا کان حرا فکذا اذا کان مکاتبا واما عند ابی حنیفۃ فلان المکاتب انما یملک اکسابہ بالکتابۃ والکتابۃ لا تتوقف بالردۃ فکذا اکسابہ الا تری انہ لا یتوقف تصرفہ بالاقوی وہو الرق فکذا بالادنی بطریق الاولی۔ اگر مکاتب مرتد ہو کر دار الحرب مین مل گیا حالانکہ اُسنے مرتد ہونے کے زمانہ مین مال کمایا ہی پھر امام نے اُسکو مع مال کے گرفتار کیا اور اُسنے اسلام لانے سے انکار کیا پس قتل کیا گیا تو جو کچھ مال اُسکے پاس ہی اُسمین سے اُسکے مولی کو مال کتابت ادا کر دیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ مکاتب کے مسلمان وارثون کا ہی اور یہ صاحبین کے اصول پر ظاہر ہی کیونکہ حالت ردت کی کمائی اُسکی ملک ہی جبکہ وہ آزاد کے حکم مین ہی اسی طرح جب مکاتب ہو تو بھی اُسکی ملک ہوگی اور رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ حکم اسواسطے ہی کہ مکاتب اپنی کمائی کا بوجہ عقد کتابت کے مالک ہوتا ہی اور کتابت بوجہ مرتد ہونے کے اُس سے موقوف نہوگی (کیونکہ حقیقی موت سے باطل نہین ہوتی) تو اُسکی کمائی بھی متوقف نہوگی کیا نہین دیکھتے ہو کہ رقیق ہونے کی وجہ سے اُسکا تصرف موقوف نہ تھا تو بوجہ ارتداد کے بھی موقوف نہوگا ف۔ یعنی رقیت ایسی چیز ہی کہ اسکے ساتھ کوئی تصرف نافذ نہین ہوتا اور اس معاملہ مین ارتداد اس سے کم ہی کیونکہ مرتد کے بعض تصرفات بالاتفاق نافذ ہوتے ہین اور مکاتب نے جب اسقدر مال چھوڑا جس سے عوض کتابت ادا ہو جاسکے تو وہ گویا آزاد مرا۔ واذا ارتد الرجل وامرأتہ والعیاذ باللہ ولحقا بدار الحرب فحبلت المرأۃ فی دار الحرب وولدت ولدا وولد لولدہما ولد فظہر علیہم جمیعا فالولدان فی لان المرتدۃ تسترق فیتبعہا ولدہا ویجبر الولد الاول علی الاسلام ولا یجبر ولد الولد وروی الحسن عن ابی حنیفۃ رح انہ یجبر تبعا للجد واصلہ التبعیۃ فی الاسلام وہی رابعۃ اربعۃ مسائل کلہا علی الروایتین والثانیۃ صدقۃ الفطر والثالثۃ جر الولاء والاخری الوصیۃ للقرابۃ۔ اور اگر ایک مرد اور اُسکی زوجہ دونون مرتد ہو گئے نعوذ باللہ من ذلک اور دونون دار الحرب مین مل گئے اور وہان عورت حاملہ ہوئی (یا دار الاسلام مین حاملہ ہو چکی تھی م ع۔) پھر اُسکے بچہ پیدا ہوا اور وہ بڑا ہوا حتی کہ اس بچہ کے بھی بچہ ہوا پھر دار الحرب پر غالب ہو کر دونون مرتد اور دونون بچے گرفتار کیے گئے تو دونون بچے مال غنیمت ہین اسواسطے کہ مرتدہ عورت تو رقیق بنائی جائیگی اور اسکا بچہ اسی کے تابع ہوگا (کیونکہ آزادی یا رقیت مین بچہ اپنی مان کے تابع ہوتا ہی) اور یہ بچہ مسلمان ہونے پر مجبور کیا جائیگا اور اس بچہ کا جو بچہ پیدا ہوا ہی وہ ظاہر الروایۃ مین مسلمان ہونے پر مجبور نہین کیا جائیگا اور حسن نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ وہ بھی اپنے دادا کے تابع کر کے مجبور کیا جائیگا اور اس اختلاف کی اصل یہ ہی کہ مسلمان ہونے مین حسن کی روایت پر دادا کا تابع ہونا معتبر ہی اور یہ چار مسئلون مین کا چوتھا مسئلہ ہی کہ ان سب مین دو روایتین ہین اور دوسرا مسئلہ صدقۂ فطر ہی اور تیسرا مسئلہ ولا اپنی طرف لانا اور چوتھا قرابت کے واسطے وصیت ہی ف۔ چنانچہ دوسرے مسئلہ مین دادا اپنے پوتے کی طرف سے درصورت اُسکے باپ کے فقیر ہونے کے صدقۂ فطر ادا کرے یہ روایت حسن ہی اور ظاہر الروایۃ مین نہین ادا کریگا اور تیسرے مسئلہ مین اگر دادا نے پوتے کو آزاد کیا اور اسکا باپ رقیق ہی تو حسن کی روایت پر دادا اپنے پوتے کی ولاء اپنے موالی کی جانب کھینچ لاویگا

Marfat.com

اور ظاہر الروایۃ میں نہیں اور جو تھا مسئلہ یہ ہے کہ اگر اپنی قرابت کے واسطے کچھ وصیت کی تو اس وصیت میں باپ
داخل نہیں ہے اور حسن کی روایت پر دادا بھی داخل نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ پر داخل ہے۔م ع۔ قال وارتداد
الصبي الذي يعقل ارتداد عند ابي حنيفة ومحمد رح ويجبر على الاسلام ولا يقتل واسلامه اسلام لا يرث
ابويه ان كانا كافرين وقال ابو يوسف رح ارتداده ليس بارتداد واسلامه اسلام وقال زفر والشافعي رح
اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد۔ جو طفل یعنی غیر بالغ کہ سمجھ رکھتا ہے اُسکا مرتد ہو جانا امام ابو حنیفہ
و محمد کے نزدیک ارتداد ہے اور وہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا اور قتل نہیں کیا جائیگا اور اُسکا مسلمان ہونا بھی اسلام
ہے حتی کہ اگر اُسکے والدین کافر ہوں تو اُنکا وارث ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ اُسکا مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے اور مسلمان
ہونا اسلام معتبر ہے اور زفر و شافعی نے کہا کہ اُسکا مسلمان ہونا اسلام نہیں اور مرتد ہونا ارتداد نہیں ہے ف۔ میں
کہتا ہوں کہ اُسکا اسلام معتبر ہونے میں اختلاف کو بہت کم گنجایش ہے اور اصل اس باب میں اسلام حضرت علی
کرم اللہ وجہہ ہے چنانچہ آیندہ اسکو ہم انشاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ لهما في الاسلام انه تبع لابويه فيه فلا يجعل
اصلا ولانه يلزمه احكاما يشوبها المضرة فلا يؤهل له ولنا فيه ان عليا رض اسلم في صباه وصحح النبي عليه السلام
اسلامه وافتخاره بذلك مشهور۔ زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اسلام لانے میں وہ اپنے والدین کا تابع ہے تو
اُسکا اصلی اسلام نہیں قرار دیا جائیگا یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ تابع بھی ہو اور اصلی بھی ہو اور اس دلیل سے کہ اُسکا
اسلام معتبر کرنے میں اُسکو ایسے احکام لازم ہونگے جنمیں مضرت ہے تو اُسکے واسطے اہلیت اسلام معتبر نہوگی یعنی مثلاً
اپنے کافر والدین کی میراث سے محروم ہو جائیگا اور ہماری حجت اُسکا اسلام صحیح ہونے میں یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ
وجہہ اپنی طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اُنکا اسلام صحیح رکھا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے اسپر افتخار کیا ہے جو مشہور ہے ف۔ یہ افتخار بمقابلہ معاویہ بن ابی سفیان کے جبکہ آپ کو لکھا کہ اے ابوالحسن
میرے فضائل ہیں تب آپ نے چند اشعار لکھے جنکا خلاصہ یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم میرے بھائی و خسر ہیں
اور سید الشہداء حمزہ میرے چچا ہیں اور جعفر طیار میرے بھائی ہیں اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی میری
بی بی ہیں دونوں کا خون و گوشت میرے خون و گوشت سے ملا ہے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے دونوں نواسے
میرے فرزند ہیں پس تم میں سے کون میری برابری کر سکتا ہے اور میں اسلام میں سب سے سابق ہوں کہ میں بالغ
نہیں ہوا تھا کہ اسلام لایا۔ عفیف بن عمرو نے طویل قصہ روایت کیا جسمیں مذکور ہے کہ پھر ایک لڑکا قریب بلوغ آیا اور
وہ کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگا تو میں نے عباس سے کہا کہ یہ کون شخص ہے تو عباس نے کہا کہ میرا بھتیجا ہے محمد ابن عبد اللہ کہتا
ہے کہ وہ پیغمبر ہے اور کسی نے اسکی پیروی نہیں کی سوائے اُسکی بی بی خدیجہ بنت خویلد اور سوائے اس طفل علی بن ابیطالب
کے۔ عفیف نے کہا کہ مجھکو تمنا رہی کہ کاش میں اُسوقت مسلمان ہو جاتا تا کہ چہارم اسلام ہوتا۔ رواہ الحاکم والنسائی
اور بخاری نے تاریخ میں عروہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جسوقت اسلام لائے آٹھ برس کے تھے اور
حاکم کی روایت ابن اسحاق میں ہے کہ دس برس کے تھے اور یہی ابن سعد کی روایت مجاہد میں ہے اور بعض روایات
میں نو برس ہیں اور ذہبی نے روایت بخاری کو ترجیح دی اور یہی ابن الجوزی نے امام احمد سے روایت کیا اور کہا کہ
حساب سے آپ کی عمر بھی قریب ساٹھ برس کے ہے پھر جعفر ابن محمد کی روایت اپنے باپ محمد بن علی سے ذکر کی یعنی محمد
ابن علی ابن الحسین سے ذکر کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ جب شہید ہوئے اٹھاون برس کے تھے ولیکن ثعلبی وغیرہ نے
ذکر کیا کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و علی رضی اللہ عنہم ہر ایک کی عمر ترسٹھ برس کی تھی اور حافظ ابن حجر نے

تقریب میں لکھا کہ آپ نے رمضان ۴۰ھ ہجری میں شہادت پائی حالانکہ اُسوقت آپ روے زمین پر تمام بنی آدم سے افضل تھے اسی پر اہل سنت کا اجماع ہے اور اصح قول پر آپ کی عمر شریف تریسٹھ ۶۳ برس کی تھی اور ذہبی نے بھی قریب ۶۵ پینسٹھ کے بیان کی بس ظاہر اول و اخیر کا ناقص سال نکال کر باقی پورے تریسٹھ سال ہوتے ہیں اور اس تقدیر پر لازم آتا ہے کہ آپ کی عمر وقت اسلام کے دس سال ہو کیونکہ بعد اسکے تیئیس ۲۳ سال آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے اور بعد آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے تیس ۳۰ برس زندہ رہے پس مجموعہ تریسٹھ سال ہوا اور واضح ہو کہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا عورتوں میں سب سے سابق اور سب سے افضل ہیں سوائے اپنی بیٹی فاطمہ رضی اللہ عنہا کے کہ اصح قول پر حضرت سیدۃ النساء اپنی والدہ سے افضل ہیں پھر مردوں میں روایات صحیحہ مختلف وارد ہوئیں بعض میں اول حضرت علی ہیں اور بعض میں ابو بکر اور بعض میں بلال اور بعض میں زید ابن حارثہ ہیں۔ لہذا علما نے کہا کہ شاید راویوں نے باعتبار اقسام کے ہر قسم کا اول بیان کیا خواہ اسطرح کہ اہل خاندان میں سے اول حضرت خدیجہ و حضرت علی ہیں یا اسطرح مراد ہو کہ عورتوں میں اول حضرت خدیجہ ہیں اور مردوں میں ابو بکر ہیں اور لڑکوں میں علی ہیں اور موالی میں زید بن حارثہ ہیں اور غلاموں میں بلال ہیں بالجملہ سب روایات متفق ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بلوغ سے پہلے طفولیت میں اسلام لائے اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے وہ اسلام صحیح رکھا چنانچہ ابو طالب کی میراث صرف طالب و عقیل نے پائی چنانچہ مالک نے موطا میں حضرت علی ابن الحسین سے روایت کی کہ ابو طالب کے وارث عقیل اور طالب ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میراث نہیں پائی پس یہ صحت اسلام کی دلیل ہے سمعت۔ ولانہ اتی بحقیقۃ الاسلام وہی التصدیق والاقرار معہ لان الاقرار عن طوع دلیل علے اعتقادہ علی ما عرف والحقائق لاترد وما یتعلق بہ سعادۃ ابدیۃ ونجاۃ عقباویۃ وہی من اجل المنافع وہو الحکم الاصلے ثم یبتنی علیہ غیرہا فلا یبالے بشوبہ۔ اور اس دلیل سے طفل کا اسلام صحیح ہے کہ وہ اسلام کی حقیقت کو یعنی دلی تصدیق کو مع زبانی اقرار کے لایا کیونکہ خاطر سے اقرار کرنا دلیل اعتقادی جیسا کہ اپنے موقع پر معلوم ہوا اور حقیقت رد نہیں ہوتی ہے اور جو چیز کہ اس اسلام سے متعلق ہے وہ دائمی سعادت اور نجات آخرت ہے اور یہ نہایت بزرگ منفعت ہے اور یہی اسلام کا حکم اصلی ہے پھر باقی امور تو اسپر مبنی ہیں پس اگر میراث وغیرہ کی کچھ مضرت ہو تو اُسکی پروا نہیں ہوگی ف۔ یہ تقریر تو اُسکے اسلام صحیح ہونے میں ہے رہا اسکا مرتد ہونا تو وہ ابو یوسف و زفر و شافعی کے نزدیک نہیں صحیح ہے چنانچہ اوپر گذرا۔ ولہم فی الردۃ انہا مضرۃ محضۃ بخلاف الاسلام علی اصل ابی یوسف رح لانہ تعلق بہ اعلی المنافع علی ما مر ولابی حنیفۃ و محمد رح فیہما انہا موجودۃ حقیقۃ ولا مرد للحقیقۃ کما قلنا فی الاسلام الا انہ یجبر علے الاسلام لما فیہ من النفع لہ ولا یقتل لانہ عقوبۃ والعقوبات موضوعۃ عن الصبیان مرحمۃ علیہم وہذا فی الصبی الذی یعقل ومن لا یعقل من الصبیان لا یصح ارتدادہ لان اقرارہ لا یدل علی تغییر العقیدۃ وکذا المجنون والسکران الذی لا یعقل۔ اور طفل کا ارتداد صحیح نہونے میں ابو یوسف و زفر و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ارتداد محض مضرت ہے (اور جو چیزیں محض مضرت ہوں وہ طفل کی طرف سے نہیں جائز ہیں اسی واسطے اُسکی طلاق و عتاق واقع نہیں ہوتی ہے) بخلاف اسلام کے بنا بر اصل ابی یوسف کے کیونکہ اسلام کے ساتھ سب سے اعلی منفعت یعنی نجات آخرت متعلق ہے چنانچہ اوپر بیان ہوا اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل ارتداد صحیح ہونے میں یہ ہے کہ وہ درحقیقت موجود ہے اور حقیقت رد نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم اسلام میں بیان کر چکے لیکن طفل کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ اسی میں اُسکا نفع ہے مگر وہ قتل نہیں کیا جائیگا کیونکہ قتل ایک سزا ہے اور اطفال پر ترحم کرکے

Marfat.com

اُٹھتے سزا مین اُٹھا دی گئی ہین اور یہ سب اختلاف ایسے طفل مین ہی جو اسلام وکفر کو سمجھتا ہو اور جو طفل کہ اُسکو نہین سمجھتا ہی تو اُسکا مرتد ہونا صحیح نہین ہی کیونکہ اُسکا اقرار اسلام اُسکے عقیدہ بدلنے کی دلیل نہین ہی اور یہی حکم مجنون اور ایسے مست کا ہی جسکی سمجھ زائل ہو گئی ف یعنی اُسکا مرتد ہونا یا اسلام لانا بالاجماع نہین صحیح ہی۔

باب البغاۃ

یہ باب باغیون کے بیان مین ہی۔ واضح ہو کہ باغی وہ لوگ ہین جو امام حق پر ناحق خروج کرین اسکی توضیح یہ ہی کہ جب مسلمانون نے ایک امام پر اتفاق کیا اور اُسکے سایہ مین امن کے ساتھ ہو گئے پھر مسلمانون کے کسی گروہ نے امام کی طاعت سے خروج کیا تو دیکھا جائے کہ اگر امام نے انپر کچھ ظلم کیا ہی تو یہ باغی نہین ہی بلکہ امام پر واجب ہی کہ اپنا ظلم چھوڑ کر انکے ساتھ انصاف کرے اور لوگون کو چاہیے کہ اس گروہ کی اعانت نکرین اور امام کی بھی اعانت نکرین اور اگر امام نے شرع کے موافق کچھ ظلم نہین کیا بلکہ یہ گروہ اپنے حق کا دعوی کرتا ہی تو یہ لوگ باغی ہین اور ہر شخص جو قتال کر سکتا ہو اُسپر واجب ہی کہ امام کی مدد کرے کیونکہ یہ باغی گروہ مذموم ہی چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فتنہ سوتا ہی جو کوئی اُسکو جگاوے اللہ تعالی اُسپر لعنت کرے بعض مشائخ نے فرمایا کہ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ نہوتے تو ہمکو اہل قبلہ کے ساتھ لڑائی کرنے کا ڈھنگ معلوم نہوتا اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور جو لوگ آپ کے ساتھ تھے وے اہل عدل ہین اور جو لوگ آپ کے مقابل تھے وے باغی ہین اور ہمارے زمانہ مین صرف غلبہ کا حکم ہی اور عادل و باغی ہم نہین پہچان سکتے کیونکہ یہ سب لوگ دنیا چاہتے ہین۔ م ع۔ **واذا تغلب قوم من المسلمین علی بلد وخرجوا من طاعۃ الامام دعاہم الی العود الی الجماعۃ وکشف عن شبہتہم لان علیا رضہ فعل کذلک باہل حروراء قبل قتالہم ولانہ اہون الامرین ولعل الشر یندفع بہ** فیبدأ بہ۔ اگر مسلمانون مین سے کوئی قوم تغلب کرکے کسی ملک پر قابض ہو گئی اور امام کی فرمانبرداری سے نکل گئی تو امام انکو جماعت کی طرف پھرنے کی دعوت کرے اور مستحب ہی کہ انکا شبہہ دور کرے کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اہل حروراء کے ساتھ قبل لڑائی کے ایسا ہی کیا اور اسواسطے کہ شبہہ دور کرنا دونون مین سے آسان امر ہی اور شاید کہ اسی سے شر دور ہو جائے تو پہلے یہی کرے ف اور حروراء ایک گاؤن ہی کوفہ کے قریب وہان خوارج کی ایک جماعت جمع ہوئی تھی اور بات یہ ہوئی کہ جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے معاویہ کے ساتھ دو شخصون کو حکم ٹھہرایا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے لشکر سے ایک جماعت الگ ہو گئی چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب یہ لوگ نکل کر حروراء مین جمع ہوئے تو مین نے عرض کیا کہ یا امیر المومنین نماز کو ٹھنڈے وقت کر دیجیے شاید مین ان لوگون سے باتین کرون آپ نے فرمایا کہ مجھے تجھپر اُنکی طرف سے خوف ہی مین نے عرض کیا کہ کچھ خوف نہین ہی پس مین نے اپنے کپڑے پہنے اور چلا یہانتک کہ اُن لوگون کے پاس پہونچا تو اُنھون نے کہا کہ اے ابن عباس آپ کیون آئے ہین مین نے کہا کہ مین تمھارے پاس رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اور آپ کے چچازاد بھائی و داماد کے پاس سے آیا ہون پس اُنمین سے چند لوگ میرے پاس ایک طرف ہو گئے پس مین نے کہا کہ وہ کیا باتین ہین جنکا تمنے اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور آپکے چچازاد بھائی پر عیب نکالا ہی اُنکو میرے سامنے پیش کرو انھون نے کہا کہ تین باتین ہین اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے دین الہی مین لوگون کو حکم ٹھہرایا اور بات یہ تھی کہ حضرت علی نے ابو موسی اشعری کو اپنے و معاویہ کے درمیان حکم کیا تھا اور دوسری بات یہ ہی کہ حضرت علی نے قتال کیا مگر لوگون کے جورو بچے قید نہین کیے اور نہ اُنکا مال لوٹا پس اگر وے لوگ کافر تھے تو ہمکو اُنکے اموال و اُنکی جانین حلال ہین اور اگر وے مسلمان ہین تو پھر اُنکا قتل کرنا حرام ہی اور تیسری بات یہ ہی کہ حضرت علی

Marfat.com

علی نے حکم نامہ میں اپنے نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا پس اگر وہ امیر المومنین نہیں ہیں تو امیر الکافرین ہیں پس حضرت
ابن عباس نے کہا کہ اگر میں تمکو کتاب اللہ سناؤں اور حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سناؤں جس سے تمہارا یہ قول
رد ہو تو کیا تم اپنے اس قول سے پھر جاؤ گے کہنے لگے کہ ہان واللہ پھر جائینگے تب میں نے کہا کہ اللہ عزوجل نے فرمایا
لا تقتلوا الصید و انتم حرم تا قولہ تعالے یحکم بہ ذوا عدل منکم یعنے احرام میں جو شخص شکار مارے اُسکی قیمت اللہ تعالی
نے مسلمانوں میں سے دو عادل آدمیوں پر رکھی اور ایسی ہی عورت کے حق میں حکم مقرر کیا چنانچہ فرمایا فابعثوا حکما
من اہلہ وحکما من اہلہا یعنے شوہر کی طرف سے ایک حکم بھیجو اور عورت کی طرف سے ایک حکم بھیجو پس میں تمکو قسم دیتا ہون
کہ آدمیوں کا حکم قرار دینا اُنکی جانوں و مالوں کے حق میں اس سے زیادہ واجب ہے کہ ایک خرگوش کے حق میں جسکی
قیمت چوتہائی درم ہو اب مجھے بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا انھوں نے کہا کہ ہان تب میں نے
کہا یہ جو تم کہتے ہو کہ جن سے قتال کیا اُنکو لونڈی غلام نہیں بنایا اور اُنکا مال غنیمت نہیں لیا تو میں کہتا ہون کہ آپ نے
کیا تم میں صرف حضرت عائشہ اور اُنکے ساتھیوں سے قتال کیا بھلا بتلاؤ کہ تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کر کے وہ امور
حلال سمجھو گے جو جہادی باندیوں سے حلال جانتے ہو حالانکہ وہ تمہاری ماں ہیں پھر اگر تم ایسا کہو تو کافر ہوا اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکلا کہنے لگے کہ ہان رہا تمہارا یہ کہنا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے
نام سے امیر المومنین کا لفظ مٹا دیا تو میں کہتا ہون کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں قریش کے ساتھ
صلحنامہ لکھا تو آپ نے اپنے نام پر محمد رسول اللہ لکھا تو قریش نے کہا کہ اگر ہم جانتے کہ آپ محمد رسول اللہ ہیں تو
ہم آپ کو خانہ کعبہ سے نہ روکتے پس آپ نے محمد ابن عبد اللہ لکھوایا پس تم جانتے ہو کہ حضرت علی سے حضرت رسول
بہتر ہیں حالانکہ اپنے نام سے رسالت کا لفظ مٹا دیا حالانکہ اس مٹانے سے آپ نبوت سے باہر نہیں ہو گئے اب
بتلاؤ کہ میں تمہارے اس اعتراض سے نکل گیا تو کہنے لگے کہ ہان پھر یہ لوگ چھ ہزار تھے اُنمیں سے دو ہزار پھر کر میرے
ساتھ آئے اور باقی سب رہگئے جو اپنی گمراہی پر مارے گئے رواہ النسائی واحمد وعبد الرزاق والطبرانی والحاکم بعث
اور اللہ عزوجل نے فرمایا وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الآیۃ یعنے اگر مومنوں میں سے دو گروہ باہم قتال کریں
آخر تک۔ بخاری نے کہا کہ اللہ تعالے نے دونوں گروہ کو مومن فرمایا پس خارجیوں کا یہ قول کہ قتال سے کفر ہو جاتا ہے
بالکل مردود ہے اور خود اللہ تعالے نے قرآن میں باغیوں کا ذکر کیا اور حکم دیا کہ باغی گروہ سے قتال کرو یہانتک
کہ حکم الٰہی کی جانب رجوع کرے پس باغی کا حکم صرف دہانتک ہے کہ وہ اطاعت کی طرف رجوع نہ لاوے۔ م۔ ولا
یبدأ بقتال حتی یبدؤہ فان بدؤہ قاتلہم حتی یفرق جمعہم قال العبد الضعیف ہٰذا ذکرہ القدوری رح
فی مختصرہ وذکر الامام المعروف بخواہرزادہ ان عندنا یجوز ان یبدأ بقتالہم اذا تعسکروا واجتمعوا و
قال الشافعی رح لا یجوز حتی یبدؤا بالقتال حقیقۃ لانہ لا یجوز قتل المسلم الا دفعا وہم مسلمون بخلاف
الکافر لان نفس الکفر مبیح عندہ ولنا ان الحکم یدار علی الدلیل وہو الاجتماع والامتناع وہٰذا لانہ لو انتظر
الامام حقیقۃ قتالہم ربما لا یمکنہ الدفع فیدار علی الدلیل ضرورۃ دفع شرہم واذا بلغہ انہم یشترون السلاح
ویتاہبون للقتال ینبغی ان یاخذہم ویحبسہم حتی یقلعوا عن ذلک ویحدثوا توبۃ دفعا للشر بقدر الامکان
والمروی عن ابی حنیفۃ رح من لزوم البیت محمول علی حال عدم الامام اما اعانۃ الامام الحق فمن الواجب
عند الغنا والقدرۃ۔ ق۔ اور باغیوں سے پہلے قتال شروع نکرے یہانتک کہ باغی خود پہلے شروع کرین پھر اگر وہ لوگ پہلے
شروع کرین تو اُنسے یہانتک قتال کرے کہ اُنکی جماعت متفرق ہو جائے شیخ مصنف نے کہا کہ ایسا ہی قدوری نے اپنی

مختصر مین ذکر کیا ہی اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکھا کہ ہمارے نزدیک جب باغی اپنا لشکر و جماعت باندھین تو مسلمنے
اپنی طرف سے قتال شروع کرنا جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ جبتک وہ لوگ درحقیقت قتال شروع نکرین تب تک اُنسے
قتال نہین جائز ہی کیونکہ مسلمان سے قتال کرنا صرف اسی طور پر جائز ہی کہ دفع کرنا مقصود ہو اور باغی لوگ بھی مسلمان
ہین برخلاف کافر کے کہ شافعی کے نزدیک اُسکا کفر ہی قتال کو مباح کرتا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ حکم کا مدار دلیل پر ہی
اور دلیل یہ ہی کہ وہ لوگ مجتمع ہوے اور امام کی طاعت سے انکار کرتے ہین یعنی اُنسے قتال جائز ہوگیا اسواسطے کہ اگر
امام اُنکے حقیقی قتال کا انتظار کرے تو بسا اوقات اُنکا دفع کرنا ممکن نہوگا یعنی جماعت کثیر و قوی ہو جائیگی تو اُنکی بدی
دور کرنے کی ضرورت سے جواز کا مدار اُنکے قتال کی دلیل پر ہو اور جب امام کو یہ خبر پہونچی کہ باغی لوگ ہتھیار خریدتے
اور قتال کے واسطے مستعد ہوتے ہین تو چاہیے کہ اُنکو گرفتار کرکے قیدخانہ مین ڈالے یہانتک کہ وے لوگ اس بات
سے بالکل باز آوین اور توبہ کرین اور یہ اسواسطے ہی کہ جہانتک ممکن ہی شر دور کیا جاوے اور یہ جو امام ابوحنیفہ سے
مروی ہی کہ جب مسلمانون مین فتنہ پھیلے تو اپنے گھر بیٹھنا لازم کرلے یہ اُس حالت پر محمول ہی کہ کوئی امام نہو ورنہ جب
امام حق موجود ہو تو جہانتک دسترس و قدرت ہی اُسکی اعانت واجب ہی ف — کیونکہ اللہ عزوجل نے حکم
فرمایا فقاتلوا التی تبغی حتے تفئ الی امر اللہ یعنی پس قتال کرو اُس گروہ مومنین سے جو بغاوت کرتا ہی یہانتک کہ اللہ کے
حکم کی جانب جھک جاوے پس اس آیت مین حکم دیا تو امام کا ساتھ دینا واجب ہوا اور آیت سے یہ بھی صحیح ثابت
ہی کہ باغی گروہ بھی مومنین رہتے ہین اگرچہ گنہگار ہین۔ **فان کانت لہم فئة اجہز علی جریحہم واتبع مولیہم دفعا
لشرہم کیلا یلتحقوا بہم وان لم یکن لہم فئة لم یجہز علے جریحہم ولم یتبع مولیہم لاندفاع الشر دونہ وقال
الشافعی رح لا یجوز ذلک فی الحالین لان القتال اذا ترکوہ لم یبق قتلہم دفعا وجوابہ ما ذکرناہ
ان المعتبر دلیلہ لا حقیقتہ۔** پھر اگر ان باغیون کی کوئی مددگار جماعت دیگر ہو تو جو لوگ اُنکی طرف سے معرکہ مین مجروح
ہین اُنکو مقتول کردینا چاہیئے اور بھاگنے والون کا پیچھا کیا جاوے تاکہ اُنکا شر دور ہو ایسا نہو کہ یہ لوگ اپنی جماعت سے
لجاوین اور اگر انکی کوئی مددگار جماعت نہو تو مجروح کو قتل نکیا جاوے اور نہ پریشان بھاگے ہوونکا پیچھا کیا جاوے
کیونکہ بدون اسکے شر دور ہوگیا اور شافعی نے فرمایا کہ مجروح کو قتل کرنا اور پیچھا کرنا دونون صورتون مین نہین جائز ہی
کیونکہ جب اُنھون نے قتال چھوڑ دیا تو انکا قتل کرنا دفع شر نہین رہا اور جواب اسکا وہی ہی جو اوپر مذکور ہوا کہ دلیل
قتال معتبر ہی اور حقیقتہ قتال کرنا معتبر نہین ہی ف — اور درصورتیکہ اُنکی کوئی جماعت باقی ہو تو بھاگے ہوؤنکا اُنسے
ملنا دلیل قتال ہی کیونکہ وہ قتال ہی کے واسطے مجتمع ہوئے ہین اسی واسطے مجروح کو قتل کردیتے ہین کہ اچھا ہوکر پھر
لڑنے نہ آوے۔ **ولا یسبی لہم ذریة ولا یقسم لہم مال لقول علی رض یوم الجمل ولا یقتل اسیر ولا یکشف
ستر ولا یوخذ مال وہو القدوة فی ہذا الباب وقولہ فی الاسیر تاویلہ اذا لم یکن لہم فئة۔** اور باغیون کے
ذریات یعنی جورو بچے وغیرہ بطور جہادی کافرون کے مملوک نہین بنائے جائینگے اور نہ اُنکا مال بطور غنیمت کے
تقسیم ہوگا کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جنگ جمل کے روز فرمایا کہ خبردار ہو کہ کوئی قیدی قتل نہ کیا جاوے اور
نہ کسی عورت کا پردہ کھولا جاوے اور نہ کوئی مال لیا جاوے۔ رواہ ابن ابی شیبہ اور حال یہ ہی کہ باغیون کے
قتال مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیشوا ہین یعنی جو کچھ آپ نے کیا وہی ہمپر واجب ہی اور قیدی کے حق مین جو آپنے
فرمایا تو تاویل یہ ہی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ باغیون کے واسطے کوئی جماعت نہو ف — ابن ابی شیبہ نے ضحاک سے
روایت کی کہ جب طلحہ و زبیر و اُنکے ساتھیون نے شکست کھائی تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حکم دیا منادی کو کہ اُسنے پکارا

Marfat.com

کہ خبردار کوئی آنے والا اور کوئی بھاگنے والا قتل نہ کیا جائے اور کوئی دروازہ نہ کھولا جائے اور کوئی عورت یا مال حلال نہ سمجھا جائے۔ ابن ابی شیبہ نے عبد خیر سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے جمل کے روز فرمایا کہ کسی بھاگنے والے کا پیچھا مت کرو اور کسی مجروح کو قتل مت کرو اور جو شخص اپنے ہتھیار ڈالدے اُسکو امان ہے۔ ابن ابی شیبہ نے محمد ابن علی ابن الحسین سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم البصرہ کو حکم دیا کہ ایک منادی نے پکارا کہ خبردار ہو کہ بھاگنے والے کا پیچھا نہ کیا جائے اور مجروح نہ قتل کیا جائے اور کوئی قیدی نہ قتل کیا جائے اور جو شخص اپنا دروازہ بند کرلے اور جو ہتھیار کو ڈالدے اُسکو امان ہے اور آپ نے باغیوں کے اسباب میں سے کچھ نہیں لیا وکذا رواہ عبدالرزاق۔ اور بیہقی و حاکم نے حدیث ابن عمر سے روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یوم جمل کو باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے لشکر میں بانٹ دیے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں محمد ابن الحنفیہ سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ کسی مجروح کو مت قتل کرو اور بھاگنے کا پیچھا مت کرو اور باغیوں کے ہتھیار و گھوڑے جن سے قتال کیا تھا لشکر میں بانٹ دیے اور ابن ابی شیبہ نے ابو البختری سے روایت کی کہ جب اہل جمل بھاگے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جو شخص لشکر سے باہر ہوا اسکا پیچھا مت کرو اور جو کچھ ہتھیار و گھوڑے ہوں وہ تمہارے ہیں اور کوئی عورت تمہارے واسطے نہیں ہے اور جس عورت کا شوہر مارا گیا ہو وہ چار مہینہ دس دن عدت بیٹھے پس آپ کے اہل لشکر نے جھگڑا کیا یا امیر المؤمنین اُنکے خون ہمکو حلال ہیں اور اُنکی عورتیں ہمکو نہیں حلال ہیں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے غضبناک ہو کر فرمایا اپنی عورتیں لاؤ اور ام المؤمنین عائشہ پر قرعہ ڈالو کیونکہ وہ ان سب میں سردار ہیں پس اہل لشکر سمجھ گئے اور سبھوں نے عرض کیا کہ یا حضرت ہم اللہ تعالے سے استغفار کرتے ہیں۔ کذا رواہ ابن ابی شیبہ بالجملہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے برابر قیدیوں کے بارے میں یہی حکم دیا کہ کوئی قتل نہ کیا جاوے اور اسکی وجہ یہی تھی کہ انکے واسطے کوئی اور جماعت نہ تھی کہ وہاں رجوع کرکے پناہ لیتے۔ **فان کانت یقتل الامام الاسیر وان شاء حبسہ لما ذکرنا لانہم مسلمون والامام یعصم النفس والمال**۔ اور اگر باغیوں کے واسطے کوئی جماعت پناہ و مددگار ہو تو امام کو روا ہے کہ قیدی کو قتل کردے اور اگر چاہے اُسکو قید رکھے کیونکہ اس سے شر دور رہیگا اور اسلیے کہ یہ لوگ مسلمان ہیں اور امام کا کام ہے کہ وہ جان و مال کی حفاظت کرے۔ **ولا باس بان یقاتلوا بسلاحہم ان احتاج المسلمون الیہ وقال الشافعی رح لایجوز والکراع علی ہذا الخلاف لہ انہ مال مسلم فلا یجوز الانتفاع بہ الا برضاہ ولنا ان علیا رض قسم السلاح فیما بین اصحابہ بالبصرۃ وکانت قسمتہ للحاجۃ لا للتملیک ولان للامام ان یفعل ذلک فی مال العادل عند الحاجۃ ففی مال الباغی اولی والمعنی فیہ الحاق الضرر الادنی لدفع الاعلے**۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ باغیوں کے ہتھیار لیکر اُنکے ذریعہ سے قتال کریں بشرطیکہ مسلمانوں کو ان ہتھیاروں کی ضرورت ہو اور شافعی نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے اور گھوڑے اور اونٹوں میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور امام شافعی کی دلیل منع یہ ہے کہ یہ مسلمان کا مال ہے تو بغیر اُسکی رضامندی کے اس سے نفع اُٹھانا نہیں جائز ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بصرہ میں ہتھیاروں کو اپنے اہل لشکر میں تقسیم کردیا (اور سواری کے جانوروں کو بھی تقسیم کردیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن محمد ابن الحنفیہ ف۔) اور آپ کی یہ تقسیم اہل لشکر کی ضرورت کے واسطے تھی اور اُنکو مالک کردینے کے واسطے نہیں تھی اس دلیل سے کہ امام کو ایسا کرنا ضرورت کے وقت اہل عدل کے مال میں جائز ہے تو باغیوں کے مال میں بوجہ اولے جائز ہے اور اسمیں بھید یہ ہے کہ کمتر

لڑائی کرنا بڑا ضرر دور کرنے کے واسطے ثابت ہی ف ـــــ یعنی صرف ایک خاص گروہ باغیوں سے یہ ہتھیار سوا
لیے تاکہ ہمارے مسلمانوں سے انکا ضرر دور ہو ۔ ف ۔ بلکہ ان ہتھیاروں سے باغی لوگ قتال کرکے گنہگار ہوتے تو اُنکے
ہتھیار لے لینے کا ضرر انکو کمتر پہونچا اور گناہ کا ضرر عظیم اُنسے دور ہو گیا اور اس سے ظاہر ہو کہ اگر باغی لوگ درحقیقت
باغی نہوں یعنی کسی دلیل وشبہہ کی وجہ سے وہ لوگ قتال کرتے ہوں تو اُنکے ہتھیار لینا بھی جائز ہی کیونکہ اُنکا شبہہ
علم دقیق سے بعد تحقیق کے خطا ہی تو درحقیقت اُنکا قتال بغاوۃ ہی ۔ م ۔ ویحبس الامام اموالہم ولا یردہا
علیہم ولا یقسمہا حتی یتوبوا فیردہا علیہم اما عدم القسمۃ فلما بیناہ واما الحبس فلدفع شرہم بکسر شوکتہم
ولہذا یحبسہا عنہم وان کان لا یحتاج الیہا الا انہ یبیع الکراع لان حبس الثمن انظر وایسر واما الرد
بعد التوبۃ فلاندفاع الضرورۃ ولا استغنام فیہا ۔ اور باغیوں کے مالوں کو امام روک رکھے اور باغیوں کو واپس
نہ دے اور نہ اپنے لشکریوں میں تقسیم کرے یہانتک کہ جب باغی توبہ کریں تو انکو واپس دے پس لشکریوں میں تقسیم
نکرنے کی دلیل تو ہم بیان کر چکے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد اور یہ کہ وہ مسلمانوں کا مال ہی اور رہا اسکو روک
رکھنا تو باغیوں کی بدی دور کرنے کے واسطے ہی کہ انکی شوکت وقوت ٹوٹے اسی وجہ سے وہ باغیوں کو نہ دے اگرچہ
امام کو اسکی ضرورت نہو مگر وہ سواری کے جانوروں کو فروخت کرکے انکے دام رکھ چھوڑے کیونکہ دام رکھ چھوڑنا
مناسب اور آسان ہی اور رہا بعد توبہ کے واپس دینا اسواسطے ہی کہ ضرورت دور ہو گئی اور یہ اموال کچھ مال غنیمت
نہیں ہیں ۔ قال وما جباہ اہل البغی من البلاد التی غلبوا علیہا من الخراج والعشر لم یاخذہ الامام ثانیا
لان ولایۃ الاخذ لہ باعتبار الحمایۃ ولم یحمہم فان کانوا صرفوہ فی حقہ اجزی من اخذ منہ لوصول الحق الی
مستحقہ وان لم یکونوا صرفوہ فی حقہ فعلی اہلہ فیما بینہم وبین اللہ تعالے ان یعیدوا ذلک لانہ لم یصل
الی مستحقہ قال العبد الضعیف رح قالوا لا اعادۃ علیہم فی الخراج لانہم مقاتلۃ فکانوا مصارف وان
کانوا اغنیاء وفی العشر ان کانوا فقراء فکذلک لانہ حق الفقراء وقد بیناہ فی الزکوۃ وفی المستقبل یاخذہ
الامام لانہ یحمیہم فیہ لظہور ولایتہ ۔ اور باغی لوگوں نے جن ملکوں پر قابض ہو کر وہاں کا خراج وعشر بوجہ وصول لیا
بعد فتح کے امام اسکو دوبارہ نہیں لیگا کیونکہ امام کو ولایت وصول باعتبار حمایت کے ہی یعنی انکی حمایت کرے تو اُنسے خراج
وعشر وصول کرے حالانکہ امام نے انکی حمایت نہیں کی پھر باغیوں نے اس مال کو جہاں صرف کرنا چاہیے وہاں صرف
کیا تو جن لوگوں سے لیا گیا انکو کافی ہو گیا کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہونچ گیا اور اگر باغیوں نے اسکو اپنے موقع پر نہیں صرف
کیا تو جن لوگوں نے دیا ہی انپر ازراہ دیانت کے فیما بینہم وبین اللہ تعالے یہ واجب ہوگا کہ دوبارہ اُسکے مستحقین کو
ادا کریں کیونکہ حق اپنے مستحق کو نہیں پہونچا اور شیخ مصنف نے فرمایا کہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ خراج کے بارہ میں
خراج دینے والوں پر دوبارہ دینا لازم نہیں ہی کیونکہ خراج جہاں صرف کیا جاتا ہی وہ لڑنے والے سپاہیوں کو
دیا جاتا ہی تو باغی لوگ بھی مستحق ہیں کیونکہ باغی لوگ بھی اہل جہاد وقتال ہیں تو خراج کے مصرف ہوئے اگرچہ تونگر
ہوں ۔ اور عشر کی صورت میں اگر باغی لوگ فقیر ہوں تو بھی یہی حکم ہی کہ اعادہ لازم نہیں ہی کیونکہ عشر فقیروں کا حق ہی اور
ہم اسکو باب الزکوۃ میں بیان کر چکے ہیں پھر آیندہ سال میں امام وصول کرے کیونکہ اس زمانہ میں وہ اُنکی حمایت
کریگا کیونکہ اُسکی حکومت ظاہر ہو گئی ۔ ومن قتل رجلا وہما من عسکر اہل البغی ثم ظہر علیہم فلیس علیہ شیء لانہ
لا ولایۃ لامام العدل حین القتل فلم ینعقد موجبا کالقتل فی دار الحرب ۔ اور اگر باغیوں کے لشکر میں سے
ایک شخص نے دوسرے کو مار ڈالا پھر امام کو غلبہ ہوا تو قاتل پر قصاص یا دیت کچھ واجب نہیں ہی کیونکہ قتل واقع

ہونے کے وقت امام عادل کی ولایت اُسپر نہین تھی تو یہ قتل موجب قصاص یا دیت نہین ہوا جیسے دار الحرب مین
قتل واقع ہونے کا حکم ہی ف یعنی دار الحرب مین دو شخص مسلمان مین سے ایکنے دوسرے کو مارڈالا پھر قاتل
دار الاسلام مین آیا تو قاتل سے قصاص یا دیت نہین لیجائیگی - وان غلبوا علی مصر فقتل رجل من اہل المصر رجلا
من اہل المصر عمدا ثم ظہر علی المصر فانہ یقتص منہ وتاویلہ اذا لم یجر علی اہلہ احکامہم وازعجوا قبل ذلک
وفی ذلک لم تنقطع ولایۃ الامام فیجب القصاص - اور اگر باغی لوگ کسی شہر پر غالب ہوے پھر شہر کے ایک
شخص نے دوسری شخص کو عمدًا مارڈالا پھر امام عدل اس شہر پر غالب ہوا تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور فخر الاسلام
نے اسکی تاویل یہ بیان کی کہ یہ حکم اُسوقت ہی کہ اس شہر پر باغیون کے احکام جاری نہین ہوے بلکہ اس سے پہلے ہی باغی
وہان سے اکھاڑ دیے گئے اور صرف اتنی حالت تک امام کی ولایت وہان سے منقطع نہوگی تو قصاص واجب ہوگا ف
پس حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اس شہر پر باغیون کا تسلط پورا نہین ہونے پایا - واذا قتل رجل من اہل العدل
باغیا فانہ یرثہ فان قتلہ الباغی وقال قد کنت علی حق وانا الآن علی حق ورثہ وان قال قتلتہ
وانا اعلم انی علی الباطل لم یرثہ وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف رح لا یرث الباغی
فی الوجہین وہو قول الشافعی رح واصلہ ان العادل اذا اتلف نفس الباغی او مالہ لا یضمن ولا
یاثم لانہ مامور بقتالہم دفعا لشرہم والباغی اذا قتل العادل لا یجب الضمان عندنا ویاثم وقال الشافعی رح
فی القدیم انہ یجب وعلی ہذا الخلاف اذا تاب المرتد وقد اتلف نفسا او مالا لہ انہ اتلف مالا معصوما
او قتل نفسا معصومۃ فیجب الضمان اعتبارا بما قبل المنعۃ ولنا اجماع الصحابۃ رض ورواہ الزہری
ولانہ اتلف عن تاویل فاسد والفاسد منہ ملحق بالصحیح اذا ضمت الیہ المنعۃ فی حق الدفع کما فی منعۃ
اہل الحرب وتاویلہم وہذا لان الاحکام لا بد فیہا من الالزام او الالتزام ولا التزام لاعتقاد الاباحۃ عن
تاویل ولا الزام لعدم الولایۃ لوجود المنعۃ والولایۃ باقیۃ قبل المنعۃ وعند عدم التاویل ثبت الالتزام
اعتقادا بخلاف الاثم لانہ لا منعۃ فی حق الشارع اذا ثبت ہذا فنقول قتل العادل الباغی قتل بحق
فلا یمنع الارث ولابی یوسف رح فی قتل الباغی العادل ان التاویل الفاسد انما یعتبر فی حق الدفع
والحاجۃ ہہنا الی استحقاق الارث فلا یکون التاویل معتبرا فی حق الارث ولہما فیہ ان الحاجۃ الی
دفع الحرمان ایضا اذ القرابۃ سبب الارث فیعتبر الفاسد فیہ الا ان من شرطہ بقاءہ علی دیانتہ فاذا
قال کنت علی الباطل لم یوجد الدفع فوجب الضمان - اگر اہل عدل مین سے ایک شخص نے اپنے مورث
باغی کو قتل کیا تو بھی قاتل اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے اپنے مورث عادل کو قتل کیا تو اسمین دو صورتین ہین ایک
یہ کہ باغی نے کہا کہ مین اسوقت بھی حق پر تھا اور مین اب بھی حق پر ہون تو اُسکا وارث ہوگا اور اگر باغی نے کہا کہ
اُسکو قتل کرنے کے وقت جانتا تھا کہ مین باطل پر ہون تو اُسکا وارث نہین ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہی
اور ابو یوسف نے فرمایا کہ باغی دو دو صورتون مین وارث نہین ہوگا اور یہی شافعی کا قول ہی اور اس اختلاف
کی اصل یہ ہی کہ عادل نے اگر باغی کا مال یا جان تلف کی تو ضامن نہین ہوگا اور گنہگار بھی نہین ہوگا کیونکہ اُسکو
باغیون کے ساتھ قتال کرنے کا حکم ہی تاکہ باغیون کا فتنہ دفع ہو اور باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک
ضمان واجب نہوگی مگر گنہگار ہوگا اور شافعی نے اپنے قدیم قول مین کہا کہ ضمان بھی واجب ہوگی (اور یہی قول
مالک ہی) اور اسی طرح مرتد نے اگر توبہ کر لی حالانکہ اُسنے حالت ارتداد مین کوئی جان یا مال تلف کیا ہی تو اسمین

ایسا ہی اختلاف ہی (اور اگر باغی کو منعت وقوت حاصل نہو اور اس حالت مین اُسنے کوئی جان یا مال تلف کیا تو
بالاتفاق ضمان واجب ہی) پس شافعی کی دلیل یہ ہی کہ باغی نے مال محترم یا جان معصوم تلف کی تو اُسپر ضمان واجب
ہی جیسے منعت سے پہلے قتل کرنے مین واجب ہوتی ہی اور ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہی جسکو امام زہری
نے روایت کیا (وہ روایت یہ ہی کہ سلیمان ابن ہشام نے امام زہری کو لکھا کہ ایک عورت اپنے شوہر کے پاس سے
نکل گئی اور دعوی کیا کہ میری قوم مشرک ہی اور خوارج مین جا کر مل گئی اور وہان اُسنے نکاح کر لیا پھر توبہ کرکے لوٹ آئی
تو اسکا کیا حکم ہی پس زہری رح نے جواب مین لکھا کہ خوارج کا فتنہ جسوقت پھیلا تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ
اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بہت سے ایسے صحابہ غزوہ بدر مین حاضر تھے پس ان سب کی رائے
اس بات پر متفق ہوئی کہ اگر خوارج نے قرآن کی تاویل کے ساتھ کسی عورت کو حلال کر لیا تو اُسپر حد نہین ہی اور اگر کسی
نفس کو قتل کرنا بتاویل قرآنی حلال سمجھکر اُسکو قتل کیا تو قصاص نہین ہی اور اگر خارجیون کے پاس کسی مسلمان کا مال
بعینہ پایا جاوے تو اُسکو واپس دیا جاوے پس میرے علم مین یہ بات ہی کہ تم اس عورت کو اُسکے شوہر کو واپس دو
اور اگر اس عورت کو کوئی شخص بدکاری کا بہتان لگا دے تو اُسکو حد قذف مارو۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن معمر عن
الزہری۔ ت۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ باغی نے تاویل فاسد پر تلف کیا اور فاسد تاویل بھی صحیح تاویل کے ساتھ
ملحق ہی یعنے ضمان دور ہونے مین تاویل فاسد بمنزلہ تاویل صحیح کے ہی بشرطیکہ تاویل فاسد والون کو قوت منعت
حاصل ہو جیسے حربی کافرون اور اُنکی تاویل مین جو منعت قوت کے ساتھ ہی یہی حکم ہی (یعنے اگر حربیون نے لڑائی مین
مسلمان قتل کیے یا مال تلف کیے پھر سب مسلمان ہو گئے تو انپر قصاص یا ضمان نہین ہی) اور اسکی وجہ یہ ہی کہ احکام مین
الزام یا التزام ضرور ہی یعنے حاکم لازم کر دے یا اپنی خوشی سے لازم کر لے اور باغی نے التزام نہین کیا کیونکہ وہ اپنی تاویل سے
اہل عدل کا جان ومال مباح جانتا ہی اور باغی پر امام کی طرف سے بھی لازم کرنا نہین پایا جاتا ہی کیونکہ امام کی ولایت
اُنپر نہین ہی کیونکہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل ہی اور جبتک کہ اُنکو دفعیہ کی قوت حاصل نہ تھی اُسوقت تک امام کی ولایت
باقی تھی لہذا ضمان واجب ہونے کا حکم ہوتا تھا اور اسی طرح جب باغی نے تاویل نہ کی ہو تو التزام ثابت ہی یعنی اپنے
اعتقاد مین وہ عادل کو قتل کرنا یا مال لینا حرام جانتا ہی برخلاف گناہ کے کہ وہ ہر صورت سے ثابت ہی کیونکہ حق شرع
مین منعت کا کچھ اعتبار نہین جب یہ اصل ثابت ہو گئی تو ہم کہتے ہین کہ جب عادل نے باغی کو قتل کیا تو یہ قتل برحق ہی
تو عادل اُسکی میراث سے محروم نہوگا اور ابی یوسف نے جو کہا کہ باغی نے اگر عادل کو قتل کیا تو ہر حال مین محروم ہی اس
دلیل سے کہ تاویل فاسد کا اعتبار صرف ضمان دور ہونے مین ہی اور یہان حاجت استحقاق ارث کی ہی تو ارث کے
بارہ مین تاویل فاسد کا اعتبار نہوگا یعنے باغی قاتل اپنے مورث عادل کا وارث نہوگا اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہین کہ
یہان محرومی دور ہونے کی بھی حاجت ہی اسواسطے کہ باہمی قرابت سبب ارث ہی تو محرومی دور ہونے مین بھی تاویل فاسد
معتبر ہوگی لیکن معتبر ہونے کی شرط یہ ہی کہ درحقیقت وہ اس تاویل کو سچ جانتا ہو یعنے کہے کہ مین اُسوقت حق پر تھا لہذا
اگر اُسنے کہا کہ مین باطل پر تھا تو ضمان دور کرنے والی تاویل نہین پائی گئی پس ضمان واجب ہو جائیگی یعنی پھر میراث سے
بھی محروم ہو جائیگا ف۔ خلاصہ یہ ہی کہ باغی نے جسوقت قرآن وحدیث سے اپنے نزدیک ایک معنی نکالے اگرچہ وہ معنی
درحقیقت اُسکے فاسد سمجھ ہی لیکن اس بنا پر جو اُسنے جان ومال تلف کیا اُسکا قصاص دور ہونے کے لیے یہ تاویل معتبر
ہوگی کیونکہ جب کافر حربی لڑائی کے مسلمان ہو جائین تو اُنپر قصاص نہین ہوتا اسوجہ سے کہ وہ اپنے اعتقاد مین شرک کو حق
جانتا تھا حالانکہ وہ محض شیطان کی تاویل تھی جو معتبر ہوئی یعنے قصاص نہ لیا گیا تو باغی کی تاویل جو قرآن سے ہی اس بارہ

Marfat.com

مین بدرجۂ اولے معتبر ہوگی کہ اُس سے قصاص نہ لیا جاوے رہا یہ کہ اگر اُسنے لڑائی مین اپنے مورث کو قتل کیا اور قاتل میراث سے محروم ہوتا ہی تو کیا یہ قاتل بھی محروم ہوگا یا نہین حالانکہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ اگر امام کے ساتھ ایک شخص اہل عدل مین ہو اور اسکا باپ باغیون کے ساتھ ہو پھر بیٹے کے ہاتھ سے باپ مارا گیا تو بالاتفاق بیٹا اُسکی میراث سے محروم نہوگا کیونکہ اللہ تعالے نے باغیون کے ساتھ قتال کا حکم دیا اور اگر باغی باپ کے ہاتھ سے بیٹا مارا گیا تو ابو یوسف و شافعی کے نزدیک باپ مطلقاً محروم ہوگا کیونکہ اُسنے ناحق قتل کیا اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اُسکی تاویل فاسد بیان بھی کار آمد ہوگی جیسے کفار کی بد اعتقادی بعد مسلمان ہو جانے کے محروم نہین کرتی ہی لہذا اگر باغی نے کہا کہ مین اُسوقت بھی حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہون یعنے جو علم شرع مین نے سمجھا ہی یہی حق ہی تو وہ محروم نہوگا اور اگر اب کہتا ہو کہ مین اُسوقت باطل پر تھا تو گویا کہتا ہی کہ مین نے اپنے مورث کو ناحق قتل کیا لیس محروم ہوگا

ویکرہ بیع السلاح من اہل الفتنۃ وفی عساکرہم لانہ اعانۃ علی المعصیۃ ولیس ببیعہ بالکوفۃ من اہل الکوفۃ ومن لم یعرفہ من اہل الفتنۃ باس لان الغلبۃ فی الامصار لاہل الصلاح وانما یکرہ بیع نفس السلاح لا بیع مالا یقاتل بہ الا بصنعۃ الا تری انہ یکرہ بیع المعازف ولا یکرہ بیع الخشب وعلی ہذا الخمر مع العنب۔ واضح ہو کہ اہل فتنہ کے ہاتھ اور اُنکے لشکر مین ہتھیار بیچنا مکروہ ہی کیونکہ یہ گناہ پر مددگاری ہی اور کوفہ مین اہل کوفہ کے ہاتھ اور جسکو خوارج مین سے نہ پہچانتا ہو اُسکے ہاتھ ہتھیار بیچنا کچھ مضائقہ نہین کیونکہ شہرون مین صالحین عادل غالب لوگ ہین پھر مکروہ خود ہتھیارون کا بیچنا ہی اور ایسی چیز جس سے بغیر بنائے ہوسکے قتال نہین ہو سکتا ہی اُسکا بیچنا مکروہ نہین ہی یعنے جیسے لوہا وغیرہ کیا نہین دیکھتے ہو کہ طنبورہ وغیرہ بیچنا مکروہ ہی اور اُسکی لکڑی بیچنا مکروہ نہین ہی جس سے طنبورہ بنتا ہی اور یہی حال شراب کا انگور کے ساتھ ہی ف یعنی شراب بیچنا حرام ہی حالانکہ انگور بیچنا جائز ہی

کتاب اللقیط

یہ کتاب لقیط کے بیان مین ہی۔ یعنے آدمی کا بچہ جو کسی مقام پر لاوارث پڑا ہو اور یہ دریافت نہو کہ یہ کس شخص کا ہی اللقیط سمی بہ باعتبار مالہ لما انہ یلقط والالتقاط مندوب الیہ لما فیہ من احیائہ وان غلب علی ظنہ ضیاعہ فواجب۔ لقیط کا نام لقیط بلحاظ اُسکے انجام کے رکھا گیا کیونکہ وہ آن سے اُٹھایا جاتا ہی یعنے لقیط کے معنی لغت مین اُٹھایا ہوا اور لقیط کا اُٹھا لینا مستحب ہی کیونکہ اسمین اُسکی پرورش ہی اور اگر دیکھنے والے کا غالب گمان یہ ہو کہ میرے نہ اُٹھانے سے یہ ضائع ہو جائیگا تو اُسپر اُٹھانا واجب ہی۔ قال اللقیط حر لان الاصل فی بنی آدم انما ہو الحریۃ وکذا الدار دار الاحرار ولان الحکم للغالب۔ لقیط آزاد ہوتا ہی کیونکہ آدمی مین اصل آزادی ہی اور یونہی دار الاسلام بھی آزادون کا ملک ہی اور اسواسطے کہ اکثر کے اعتبار سے حکم ہوتا ہی ف یعنی دار الاسلام مین اکثر لوگ آزاد ہین تو اُنہین کے لحاظ سے یہ بھی آزاد ہوگا اور اگر لقیط کے ساتھ کچھ مال ہو تو اُسکا نان نفقہ اسی مال سے ہوگا اور ملتقط یعنے جو شخص اُٹھا لایا ہی وہ اسی مال سے اُسکی پرورش کرے رہا یہ کہ اگر اُسکے ساتھ مال نہو تو فرمایا۔ ونفقتہ فی بیت المال ہو المروی عن عمر و علی رض ولانہ مسلم عاجز عن التکسب ولا مال لہ ولا قرابۃ فاشبہ المقعد الذی لا مال لہ ولان میراثہ لبیت المال والخراج بالضمان ولہذا کانت جنایتہ فیہ والملتقط متبرع فی الانفاق علیہ لعدم الولایۃ الا ان یامرہ القاضی بہ لیکون دینا علیہ لعموم الولایۃ۔ اور اُسکا نفقہ بیت المال مین ہوگا اور حضرت عمر و علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہی چنانچہ مالک نے موطا مین اور عبد الرزاق نے مصنف مین روایت کیا۔ ت۔

اور اس دلیل سے کہ لقیط ایک مسلمان ہی جو کمائی سے عاجز ہی اور اُسکا مال نہیں اور نہ قرابت ہی تو ایسے بچے کے مشابہ ہو گیا
جسکا کچھ مال نہو یعنی جیسے بچے کا نفقہ بیت المال مین ہوتا ہی اسی طرح لقیط کا بھی نفقہ بیت المال مین ہوگا اور اس دلیل
سے کہ لقیط کی میراث بیت المال مین داخل ہوتی ہی حالانکہ جسکو حاصلات ملے وہی خرچ اُٹھا دے اسی واسطے لقیط اگر
کوئی جرم کرتا ہی تو بیت المال اسکا خرچہ اُٹھاتا ہی اور ملتقط جو کچھ اُسکی پرورش مین خرچ کرے وہ احسان ہی کیونکہ ملتقط کی
اُسپر کوئی ولایت نہین ہی لیکن اگر قاضی اُسکو یہ حکم دیدے کہ تو اُسپر خرچ کرتا کہ تیرا خرچہ اُسپر قرضہ رہے یعنی بعد بلوغ کے
اس سے وصول کر لینا تو ایسا ہی ہوگا کیونکہ قاضی کی ولایت ہر شخص پر عام ہی ف اور اگر قاضی نے یہ نہین کہا کہ تیرا
خرچہ اُسپر قرضہ رہے تو خالی پرورش کا حکم دینے سے اُسپر قرضہ نہین ہوگا یہی اصح ہی۔ مع۔ **قال فان التقطہ رجل
لم یکن لغیرہ ان یاخذہ منہ لانہ ثبت حق الحفظ لہ لسبق یدہ**۔ پھر اگر کوئی شخص اُسکو اُٹھا لایا تو دوسرے کو یہ اختیار
نہین ہی کہ ملتقط سے لے لے کیونکہ ملتقط کے واسطے حق حفاظت حاصل ہو گیا کیونکہ اُسکا ہاتھ پہلے پہونچ گیا ہی۔ **فان ادعی
مدعی انہ ابنہ فالقول قولہ معناہ اذا لم یدع الملتقط نسبہ وہذا استحسان والقیاس ان لا یقبل قولہ لانہ یتضمن
ابطال حق الملتقط وجہ الاستحسان انہ اقرار للصبی بما ینفعہ لانہ یتشرف بالنسب ویعیر بعدمہ ثم قیل یصح
فی حقہ دون ابطال ید الملتقط وقیل یبتنی علیہ بطلان یدہ ولو ادعاہ الملتقط قیل یصح قیاسا واستحسانا والاصح
انہ علی القیاس والاستحسان وقد عرف فی الاصل**۔ پھر اگر کسی مدعی نے دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہی تو اُسی کا قول
قبول ہوگا اسکے معنی یہ ہین کہ ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی نہین کیا بلکہ دوسرے نے دعوی کیا تو خالی دعوی سے نسب
ثابت ہو جائیگا اور یہ استحسان ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ اُسکا قول قبول نہو کیونکہ اُسکا قول تو ملتقط کا حق مٹانے کو شامل ہی
اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ مدعی کا قول اس بچہ کے حق مین ایسے امر کا اقرار ہی جو اُسکو نافع ہی کیونکہ نسب ثابت ہونے سے
اس بچہ کی بزرگی بڑھتی ہی اور نہ ہونے سے اُسکو شرم لاحق ہوگی پھر ایک قول یہ ہی کہ مدعی کا دعوی صرف اُس کے نسب
ثابت ہونے مین صحیح ہوگا اور ملتقط کا قبضہ مٹانے مین معتبر نہوگا اور دوسرا قول یہ ہی کہ نسب ثابت ہونے کی بناء پر
ملتقط کا قبضہ بھی باطل ہو جائیگا اور اگر ملتقط نے اُسکے نسب کا دعوی کیا تو کہا گیا کہ قیاسا و استحسانا صحیح ہی لیکن اصح یہ ہی
کہ قیاسا نہین صحیح ہی اور استحسانا صحیح ہی چنانچہ مبسوط مین مشرح ہی۔ **وان ادعاہ اثنان ووصف احدہما علامۃ
فی جسدہ فہو اولی بہ لان الظاہر شاہد لہ لموافقۃ العلامۃ کلامہ وان لم یصف احدہما علامۃ فہو ابنہما
لاستوائہما فی السبب ولو سبقت دعوۃ احدہما فہو ابنہ لانہ ثبت حقہ فی زمان لا منازع لہ فیہ الا اذا اقام
الآخر البینۃ لان البینۃ اقوی**۔ اور اگر ملتقط کے سوائے دو شخصون نے دعوی کیا اور دونون مین سے ایک نے
لقیط کے بدن مین کوئی علامت بیان کی تو وہی اولے ہوگا کیونکہ ظاہر حال اُسی کے واسطے گواہ ہی کیونکہ یہ علامت اُسکے
کلام کے موافق ہی اور اگر کسی نے کوئی علامت نہین بیان کی تو لقیط ان دونون کا پسر قرار دیا جائیگا کیونکہ دعوی کرنے مین
دونون ایک ساتھ برابر ہین اور اگر دونون مین سے ایک نے پہلے دعوی کیا تو لقیط اُسی کا بیٹا ہوگا کیونکہ اُسکا حق ایسے وقت
مین ثابت ہوا کہ اُسکے ساتھ اسوقت کوئی جھگڑا کرنے والا نہ تھا لیکن اگر دوسرے نے اپنے دعوی کے گواہ قائم کیے تو دوسرا
مقدم ہو جائیگا کیونکہ گواہی اُس سے اقوی دلیل ہی۔ **واذا وجد فی مصر من امصار المسلمین او فی قریۃ من
قراہم فادعی ذمی انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ وکان مسلما وہذا استحسان لان دعواہ تضمن النسب وہو
نافع للصغیر وابطال الاسلام الثابت بالدار وہو یضرہ فصحت دعوتہ فیما ینفعہ دون ما یضرہ**۔ اگر لقیط
مسلمانون کے شہرون مین سے کسی شہر مین یا مسلمانون کے گاؤن مین سے کسی گاؤن مین پایا گیا پھر ایک ذمی نے دعوی کیا

Marfat.com

کہ میرا بیٹا ہے تو ذمی سے اسکا نسب ثابت ہو جائیگا ولیکن یہ بچہ مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ دلیل استحسان ہے کیونکہ ذمی کے
دعوی مین دو باتین ہین ایک نسب اور یہ اوس بچہ کے واسطے نافع ہے اور دوم اس بچہ کا اسلام مٹانا جو بذریعہ دار الاسلام کے
اسکو ثابت ہے اور یہ بچہ کے واسطے مضر ہے تو ذمی کا دعوی نسب کے بارہ مین صحیح ہوگیا جو بچہ کو نافع ہے اور اسلام مٹانے
مین صحیح نہوا جو اُسکو مضر ہے۔ وان وجد فی قریۃ من قری اہل الذمۃ او فی بیعۃ او کنیسۃ کان ذمیا و
ہذا الجواب فیما اذا کان الواجد ذمیا روایۃ واحدۃ وان کان الواجد مسلما فی ہذا المکان او ذمیا فی
مکان المسلمین اختلفت الروایۃ فیہ ففی روایۃ کتاب اللقیط اعتبر المکان لسبقہ وفی کتاب الدعوی
فی بعض النسخ اعتبر الواجد وہو روایۃ ابن سماعۃ عن محمد رح لقوۃ الید الا ترے ان تبعیۃ الابوین
فوق تبعیۃ الدار حتی اذا سبی مع الصغیر احدہما یعتبر کافرا وفی بعض النسخ اعتبر الاسلام نظرا للصغیر۔ اور
اگر یہ لقیط ذمیون کے کسی گانون یا بیعہ یا کنیسہ مین پایا گیا تو وہ ذمی ہوگا پھر اگر پانے والا اُسکا کوئی ذمی ہو تو بلاخلاف
یہی ایک روایت ہے کہ لقیط ذمی ہوگا اور اگر پانے والا کوئی مسلمان ہو جسنے اُسکو ذمیون کے ان مقامات سے کسی جگہ
پایا یا ذمی نے اُسکو مسلمانون کی کسی جگہ پایا تو ان دونون صورتون مین روایات مختلف ہین چنانچہ کتاب اللقیط کی روایت
مین پائے جانے کی جگہ پر اعتبار ہے یعنے اگر ذمیون کی جگہ پر پایا گیا تو ذمی ہے اگرچہ مسلمان نے پایا ہو اور اگر مسلمانون کی
جگہ پر پایا گیا ہو تو مسلمان ہے اگرچہ ذمی نے پایا ہو اور کتاب الدعوی کی روایت مین بعض نسخون مین پانے والے کا اعتبار
ہے یعنے اگر پانے والا ذمی ہو تو لقیط ذمی ہے اگرچہ اُسنے مسلمانون کی جگہ پایا ہو اور اگر پانے والا مسلمان ہو تو لقیط مسلمان
ہے اگرچہ اُسنے ذمیون کی جگہ پایا ہو اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کیونکہ قابض کے قبضہ کو قوت ہے کیا نہین
دیکھتے کہ والدین کے تابع ہونے کو ملک کے تابع ہونے پر قوت ہے حتی کہ اگر صغیر کے ساتھ والدین مین سے کوئی شخص
قید ہوا ہو تو بچہ کافر معتبر ہوگا اور کتاب الدعوی کے بعض نسخون مین بچہ کی بھلائی کا لحاظ کرکے اسلام کا اعتبار کیا ہے
یعنے خواہ مسلمان پاوے یا ذمی پاوے بچہ بہرحال مسلمان ہوگا کیونکہ اُسکے حق مین یہی بہتر ہے۔ ومن ادعی ان اللقیط
عبدہ لم یقبل منہ لانہ حر ظاہرا الا ان یقیم البینۃ انہ عبدہ۔ اور جس شخص نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا غلام ہے تو اُسکا
قول قبول نہین ہوگا کیونکہ ظاہر مین یہ لقیط آزاد ہے لیکن اگر مدعی اپنے گواہ قائم کرے کہ یہ میرا غلام ہے تو گواہ قبول ہونگے۔
فان ادعی عبد انہ ابنہ ثبت نسبہ منہ لانہ ینفعہ وکان حرا لان المملوک قد تلد لہ الحرۃ فلا تبطل الحریۃ
الظاہرۃ بالشک۔ اور اگر کسی غلام نے دعوی کیا کہ یہ لقیط میرا بیٹا ہے تو لقیط کا نسب اس غلام سے ثابت ہوجائیگا
کیونکہ یہ لقیط کے واسطے نفع ہے لیکن لقیط آزاد قرار دیگا کیونکہ کبھی آزاد عورت بھی مملوک کے واسطے بچہ جنتی ہے تو
لقیط کی ظاہری آزادی بوجہ شک کے باطل نہوگی۔ والحر فی دعوتہ اللقیط اولے من العبد والمسلم اولی من
الذمی ترجیحا لما ہو الانظر فی حقہ۔ لقیط کے نسب کا دعوی کرنے مین اگر غلام و آزاد جمع ہون تو غلام سے آزاد بہتر ہے
یعنے آزاد سے ثابت کیا جائیگا اور غلام کا دعوی رد کردیا جائیگا اور اسی طرح ذمی سے مسلمان بہتر ہے کیونکہ لقیط کے حق مین
جو امر بہتر ہے اُسی کو ترجیح ہوگی۔ وان وجد مع اللقیط مال مشدود علیہ فہو لہ اعتبارا للظاہر وکذا اذا کان
مشدودا علی دابۃ وہو علیہا لما ذکرنا ثم یصرفہ الواجد الیہ بامر القاضی لانہ مال ضائع وللقاضی ولایۃ
صرف مثلہ الیہ وقیل یصرفہ بغیر امر القاضی لانہ للقیط ظاہرا۔ اگر لقیط کے ساتھ مین لقیط پر بندھا ہوا کچھ مال
پایا گیا تو وہ لقیط کا ہے یہ حکم بنظر ظاہر ہے اور اسی طرح اگر یہ مال ایسے جانور پر بندھا ہو جسپر لقیط پایا گیا ہے تو بھی یہ لقیط کا مال
ہوگا کیونکہ ظاہر اسی کے واسطے شاہد ہے پھر جس شخص نے پایا ہے وہ اس مال کو قاضی کے حکم سے لقیط پر صرف کردے کیونکہ اس

Marfat.com

مال کا کوئی مالک و حافظ نہیں پایا جاتا اور ایسا مال لقیط پر صرف کرنے کی ولایت قاضی کو حاصل ہے اور بعض نے کہا کہ بغیر حکم قاضی کے صرف کر دے کیونکہ بظاہر وہ لقیط کا مال ہے۔ وله ولاية الانفاق وشراء ما لا بد له منه كالطعام والكسوة لانه من الانفاق له۔ اور ملتقط کو یہ ولایت حاصل ہے کہ لقیط پر بطور نفقہ خرچ کرے اور جو چیز کہ لقیط کے واسطے ضروری ہو اُسکو لقیط کے واسطے خریدے جیسے طعام ولباس کیونکہ یہ لقیط کے واسطے انفاق ہے۔ ولا يجوز تزويج الملتقط لانعدام سبب الولاية من القرابة والملك والسلطنة۔ اور ملتقط کا نکاح کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ولی ہونے کا سبب قرابت و ملکیت و سلطنت ہے یہاں مفقود ہے۔ف۔ تو ملتقط نے بغیر ولی ہونے کے لقیط کا نکاح کیا پس یہ نہیں جائز ہے۔ قال ولا تصرفه في مال اللقيط اعتبارا بالام وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال وذلك يتحقق بالراى الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد منهما احدهما۔ اور ملتقط کا تصرف کرنا لقیط کے مال میں بقیاس ماں کے نہیں جائز ہے اور یہ اسوجہ سے ہے کہ تصرف کی ولایت اس غرض سے ہوتی ہے کہ مال کی بڑھاور ہو اور مال کی بڑھاور کرنا دو باتوں سے ہوتا ہے ایک یہ کہ رائے کامل ہو اور دوم یہ کہ شفقت وافر ہو حالانکہ ملتقط اور ماں میں ہر ایک میں صرف ایک بات موجود ہے۔ف۔ یعنی صغیر کی ماں میں اگرچہ شفقت ہے لیکن رائے ناقص ہے اسی طرح لقیط کے ملتقط میں اگرچہ رائے کامل ہے لیکن شفقت وافر نہیں ہے لہذا وہ لقیط کے مال میں خرید و فروخت وغیرہ کا تجارتی تصرف نہیں کر سکتا۔ قال ويجوز ان يقبض له الهبة لانه نفع محض ولهذا يملكه الصغير بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها۔ اور ملتقط کے واسطے لقیط کے لیے ہبہ پر قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ محض نفع ہے اسی واسطے صغیر بذات خود قبضہ کر سکتا ہے بشرطیکہ عاقل ہو اور صغیر کی ماں کو اور ماں کے وصی کو بھی یہ اختیار ہوتا ہے۔ قال ويسلمه في صناعة لانه من باب تثقيفه وحفظ حاله۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو کوئی پیشہ وہنر سیکھنے میں سپرد کرے کیونکہ یہ اُسکی درستی وحفظ حال کی قسم سے ہے۔ قال ويؤاجره قال العبد الضعيف وهذا رواية القدوري رح في مختصره وفي الجامع الصغير لا يجوز ان يؤاجره ذكره في الكراهية وهو الاصح وجه الاول انه يرجع الى تثقيفه ووجه الثاني انه لا يملك اتلاف منافعه فاشبه العم بخلاف الام لانها تملكه على ما نذكره في الكراهية ان شاء الله تعالى۔ اور ملتقط کو اختیار ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دیدے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قدوری نے اپنے مختصر میں روایت کیا اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ملتقط کو جائز نہیں ہے کہ لقیط کو اجارہ پر دے یہ کتاب الکراہیت میں مذکور ہے اور یہی قول اصح ہے اور روایت قدوری کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ دینے کا مرجع لقیط کی درستی ہے اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ ہے کہ ملتقط کو اسکے منافع تلف کرنے کا اختیار نہیں ہے تو وہ چچا کے مشابہ ہو گیا یعنی جیسے چچا کو اختیار نہیں کہ اپنے صغیر بھتیجے کو اجارہ پر دے اسی طرح ملتقط کو لقیط کے حق میں اختیار نہیں ہے برخلاف ماں کے کیونکہ ماں کو اختیار ہے کہ اپنے صغیر بچہ کو اجارہ پر دے چنانچہ کتاب الکراہیت میں اسکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کرینگے۔

کتاب اللقطة

یہ کتاب لقطہ کے بیان میں ہے۔ لقطہ وہ مال ہے جو راستہ وغیرہ میں پڑا ہوا اُٹھا لیا جاوے۔ قال اللقطة امانة اذا اشهد الملتقط انه ياخذها ليحفظها ويردها على صاحبها لان الاخذ على هذا الوجه ماذون فيه شرعا بل هو الافضل عند عامة العلماء وهو الواجب اذا خاف الضياع على ما قالوا واذا كان كذلك لا تكون مضمونة عليه وكذلك اذا تصادقا انه اخذها للمالك لان تصادقهما حجة في حقهما فصار كالبينة ولو اقر انه اخذه لنفسه

یضمن بالاجماع لانہ اخذ مال غیرہ بغیر اذنہ وبغیر اذن الشرع وان لم یشہد الشہود علیہ وقال الآخذ اخذتہ للمالک وکذبہ المالک یضمن عند ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف رح لا یضمن والقول قولہ لان الظاہر شاہد لہ لاختیارہ الحسبۃ دون المعصیۃ ولہما انہ اقر بسبب الضمان وہو اخذ مال الغیر وادعی ما یبرئہ وہو الاخذ لمالکہ وفیہ وقع الشک فلا یبرأ وما ذکر من الظاہر یعارضہ مثلہ لان الظاہر ان یکون المتصرف عاملا لنفسہ ویکفیہ فی الاشہاد ان یقول من سمعتموہ ینشد لقطۃ فدلوہ علی واحدۃ کانت اللقطۃ او اکثر لانہ اسم جنس۔ جس شخص نے مال لقطہ اُٹھایا وہ اُسکے پاس امانت ہے بشرطیکہ ملتقط نے گواہ کرلیے ہون کہ مین اسکو اسواسطے لیتا ہون تاکہ اسکی حفاظت کرون اور اسکے مالک کو واپس کردون کیونکہ ایسے طور پر اُٹھا لینے کی شرعًا اجازت ہے (کیونکہ حدیث مین ہے کہ جو شخص لقطہ پاوے وہ دو عادل گواہ کرلے۔ رواہ اسحاق۔ ع م) عامہ علما کے نزدیک چھوڑنے سے اُٹھا لینا بہتر ہے بلکہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ جب ضایع ہوجانے کا خوف ہو تو لے لینا واجب ہے۔ (جیسے مثلاً بکری جسکی نسبت خوف ہو کہ بھیڑیا کہا جائیگا) اور جب یہ حال ہے تو وہ اُٹھانے والے کے ذمے ضمانت نہوگا (حتی کہ اگر ضایع ہوجاوے تو ضامن نہین ہے) اور اسی طرح اگر مالک نے ملتقط کی تصدیق کی کہ اسنے مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھایا تھا تو بھی امانت ہے کیونکہ ان دونون کا باہمی تصدیق کرنا ان دونون کے حق مین حجت ہے تو گواہی کے مانند ہوگیا اور اگر ملتقط نے اقرار کیا کہ مین نے اپنے واسطے لیا تھا تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ اُسنے غیر کا مال بغیر اُسکی اجازت اور بغیر شرعی اجازت کے لے لیا اور اگر ملتقط نے اُٹھاتے وقت گواہ نہین کیے پھر کہا کہ مین نے مالک کے واسطے اُٹھایا تھا اور مالک نے اُسکو جھٹلایا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور ابو یوسف نے کہا کہ ضامن نہوگا اور اُسی کا قول قبول ہوگا کیونکہ ظاہر حال اسی کے واسطے شاہد ہے کیونکہ اُسنے کار نیک اختیار کیا نہ بدکاری (یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے) اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اُسنے سبب ضمان یعنی مال غیر لینے کا اقرار کیا پھر ایسی بات کا دعوی کیا جس سے وہ تاوان سے بری ہو یعنے مین نے اس مال کو اُسکے مالک کے واسطے لیا تھا پس اسمین شک پیدا ہوگیا تو اُسکے اقرار سے جو تاوان اُسپر یقینی ہوگیا تھا وہ شک کی وجہ سے بری نہوگا اور ابو یوسف نے جو ظاہر حالت کا ذکر کیا تو ویسی ہی ظاہر حالت اسکی معارض موجود ہے یعنے بظاہر جو شخص کام کرتا ہے وہ اپنی ذات کے واسطے کرتا ہے اور واضح ہو کہ ملتقط کے واسطے گواہ کرنے مین اسقدر کافی ہے کہ اُسنے کہے کہ تم جس شخص کو سنو کہ وہ اپنے لقطہ کے واسطے پکارتا ہے تو اُسکو میری طرف راستہ بتلا دینا اور یہی واضح ہو کہ یہ حکم عام ہے خواہ لقطہ ایک ہو یا زیادہ ہون کیونکہ لقطہ اسم جنس ہے ف ملتقط کو چاہیے کہ اُسکی شناخت کراوے۔ قال فان کانت اقل من عشرۃ دراہم عرفہا ایاما وان کانت عشرۃ فصاعدا عرفہا حولا قال العبد الضعیف وہذہ روایۃ عن ابی حنیفۃ رح وقولہ ایاما معناہ علی حسب ما یری الامام وقدرہ محمد رح فی الاصل بالحول من غیر تفصیل بین القلیل والکثیر وہو قول مالک والشافعی رح لقولہ علیہ السلام من التقط شیئا فلیعرفہ سنۃ من غیر فصل وجہ الاول ان التقدیر بالحول ورد فی لقطۃ کانت مائۃ دینار تساوی الف درہم والعشرۃ وما فوقہا فی معنی الالف فی تعلق القطع بہ فی السرقۃ وتعلق استحلال الفرج بہ ولیست فی معناہا فی حق تعلق الزکوۃ فاوجبنا التعریف بالحول احتیاطا وما دون العشرۃ لیس فی معنی الالف بوجہ ما ففوضنا الی رای المبتلی بہ وقیل الصحیح ان شیئا من ہذہ المقادیر لیس بلازم ویفوض الی رای الملتقط یعرفہا الی ان یغلب علی ظنہ ان صاحبہا لا یطلبہا بعد ذلک ثم یتصدق بہ وان کانت اللقطۃ شیئا لا یبقی عرفہ حتی اذا خاف ان یفسد تصدق بہ وینبغی ان یعرفہا فی الموضع

الذی اصابہا وفی الجامع فان ذلک اقرب الی الوصول الی صاحبہا وان کانت شیأ یعلم ان
صاحبہا لا یطلبہا کالنواۃ وقشور الرمان یکون القاؤہ اباحۃ حتی جاز الانتفاع بہ من غیر تعریف ولکنہ یبقی
علی ملک مالکہ لان التملیک من المجہول لا یصح۔ پھر اگر لقطہ دس درم سے کم ہو تو چند روز اُسکی شناخت کراوے
اور اگر دس درم یا زیادہ ہو تو ایک سال اُسکی شناخت کراوے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت
ہے (اور ظاہر الروایۃ میں قلیل وکثیر سب کے واسطے ایک سال شناخت ہے ع) اور یہ جو کہا کہ چند روز اُسکی شناخت
کراوے تو معنی یہ ہیں کہ جسقدر امام کی رائے ہو اُتنے دن تک شناخت کراوے اور امام محمد نے مبسوط میں ایک سال
کی مقدار بیان کی بدون تفصیل قلیل وکثیر کے اور یہی مالک وشافعی کا قول ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جو شخص کوئی لقطہ اُٹھاوے تو اُسکو ایک سال شناخت کراوے۔ رواہ اسحاق۔ اور اسمیں قلیل وکثیر کی کوئی
تفصیل نہیں اور روایت اول کی وجہ یہ ہے کہ ایک سال کی مقدار ایسے لقطہ میں وارد ہوا ہے جو سو دینار قیمتی ہزار درم
کا تھا اور جتنے دس درم واُس سے زیادہ کو بھی ہزار کے معنی میں اس راہ سے لیا کہ دس درم چوری پر ہاتھ کاٹا جاتا
ہے اور دس درم مہر پر عورت حلال ہو جاتی ہے ولیکن زکوٰۃ متعلق ہونے کے حق میں دس درم یعنے ہزار درم نہیں ہوتے
ہیں پس احتیاطاً جتنے دس درم ہیں بھی ایک سال شناخت واجب کی اور جو مقدار کہ دس درم سے کم ہو وہ کسی
راہ سے ہزار کے معنی میں نہیں ہے تو اُسکے شناخت کا اندازہ جتنے اُٹھانے والے کی رائے پر چھوڑا اور بعض نے
فرمایا کہ صحیح یہ ہے کہ ان مدتوں میں کوئی مقدار لازمی نہیں ہے بلکہ ملتقط کی رائے پر سپرد ہے کہ وہ برابر شناخت کراوے
یہانتک کہ اُسکے غالب گمان میں یہ بات آوے کہ اب اسکے بعد اُسکا مالک تلاش نہیں کریگا پھر اُسکو صدقہ کردے اور اگر
لقطہ کوئی ایسی چیز ہو جو باقی نہیں رہ سکتی ہے تو جتنی دیر تک ٹھہر سکے اُسکی شناخت کراوے پھر جب اُسکے بگڑ جانے کا
خوف ہو تو اُسکو صدقہ کردے اور چاہیے کہ اُسکی شناخت اُسی جگہ پکارے جہاں پائی ہے اور ایسی جگہوں میں جہاں لوگوں
لوگوں کا مجمع ہوتا ہے (جیسے بازاریں ومسجدوں کے دروازے وغیرہ) کیونکہ ایسا کرنے میں اُسکے مالک کو پہونچنے کی زیادہ
امید ہے اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جسکی نسبت یہ معلوم ہے کہ اسکا مالک تلاش نہیں کریگا جیسے چھوارے کی گٹھلیاں وانار کے
چھلکے تو انکا پھینکنا یا مباح کرنے کے معنی میں ہے حتی کہ بغیر شناخت کیے اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہے ولیکن وہ اپنے
مالک کے ملک پر باقی رہیگی کیونکہ غیر معلوم شخص کو مالک کر دینا صحیح نہیں ہوتا ہے۔ قال فان جاء صاحبہا والا تصدق
بہا ایصالا للحق الی المستحق وہو واجب بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا و
ایصال العوض وہو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا
پھر اگر لقطہ کا مالک آیا تو اُسکو دیدے اور اگر نہ آیا تو اُسکو صدقہ کردے تاکہ مستحق کو اُسکا حق پہونچ جاوے اور بقدر امکان واجب ہے اور
اسطرح کہ بعینہ لقطہ دیدے جبکہ اُسکا مالک ملجاوے یا اُسکا عوض یعنی ثواب پہونچا دے بشرطیکہ مالک کی طرف سے اجازت معتبر رہے اور
چاہے اُسکو اپنے پاس رکھے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک آجاوے۔ قال فان جاء صاحبہا یعنی بعد التصدق بہا فہو
بالخیار ان شاء امضی الصدقۃ ولہ ثوابہا لان التصدق وان حصل باذن الشرع لم یحصل باذنہ فیتوقف علی اجازتہ و
الملک یثبت للفقیر قبل الاجازۃ فلا یتوقف علی قیام المحل بخلاف بیع الفضولی لثبوتہ بعد الاجازۃ فیہ وان شاء ضمن الملتقط
لانہ سلم مالہ الی غیرہ بغیر اذنہ الا انہ باباحۃ من جہۃ الشرع وہذا لا ینافی الضمان حقا للعبد کما فی تناول مال الغیر حالۃ المخمصۃ
ان شاء ضمن المسکین اذا ہلک فی یدہ لانہ قبض مالہ بغیر اذنہ وان کان قائما اخذہ لانہ وجد عین مالہ۔ پھر اگر
لقطہ کا مالک ایسی حالت میں آیا کہ ملتقط اُسکو صدقہ کر چکا ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے صدقہ کو جائز رکھے اور مالک کو اُسکا ثواب

Marfat.com

لیگا کیونکہ صدقہ دینا اگرچہ باجازت شرع ہوا مگر مالک کی اجازت نہیں پائی گئی اور فقیر کی ملکیت اُسکی اجازت سے پہلے ثابت ہوگئی تو محل صدقہ قائم ہونے پر موقوف نہیں رہیگی بخلاف بیع فضولی کے کیونکہ ملک اجازت کے بعد ثابت ہوتی ہی اور اگر مالک چاہے تو ملتقط سے اپنا تاوان سلے لے کیونکہ ملتقط نے بغیر اُسکی اجازت کے اُسکا مال فقیر کو دیدیا گرشرع کی جانب سے مباح ہوکر ایسا کیا ہی اور شرعی اجازت ہونا بنظر بندہ کے حق کے تاوان لازم ہونے کو منا نہیں ہی جیسے اضطرار و مخمصہ کی حالت مین غیر کا مال کھالینا شرعاً مباح ہی مگر اس شرط سے کہ مالک کو اُسکا تاوان دیدے اور لقطہ کے مالک کو یہ بھی اختیار ہی کہ چاہے فقیر سے اپنا تاوان لے لے جبکہ فقیر کے پاس وہ مال تلف ہوگیا ہو کیونکہ فقیر نے اُسکے مال پر بغیر اُسکی اجازت کے اُسپر قبضہ کیا اور اگر فقیر کے پاس قائم ہو تو وہ اپنا مال لے لے کیونکہ اُسنے اپنا عین مال پایا۔ قال ویجوز الالتقاط فی الشاۃ والبقر والبعیر وقال مالک والشافعی رح اذا وجد البعیر والبقر فی الصحراء فالترک افضل وعلی ہذا الخلاف الفرس لہما ان الاصل فی اخذ مال الغیر الحرمۃ والاباحۃ مخافۃ الضیاع واذا کان معہا ما یدفع عن نفسہا یقل الضیاع ولکنہ یتوہم فیقضی بالکراہۃ والندب الی الترک ولنا انہا لقطۃ یتوہم ضیاعہا فیستحب اخذہا وتعریفہا صیانۃ لاموال الناس کما فی الشاۃ۔ بکری اور گائے اور اونٹ کو بطور لقطہ کے پکڑ لینا جائز ہی اور مالک و شافعی نے فرمایا کہ اگر اونٹ و گائے کو جنگل مین پاوے تو چھوڑ دینا افضل ہی۔ (اور یہی قول احمد ہی) اور یہی اختلاف گھوڑے مین ہی اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہی کہ غیر کا مال لینے مین اصل یہ کہ حرام ہی اور مباح ہونا صرف اُسکے ضایع ہونے کے خوف سے ہی اور جب لقطہ کے ساتھ ایسی چیز ہو جس سے وہ اپنی ذات سے ضرر دفع کرسکے (جیسے گائے و اونٹ مین ہی) تو ضایع ہونے کا کم خوف ہی لیکن وہم باقی ہی تو یہ حکم دیا جائیگا کہ پکڑنا مکروہ ہی اور چھوڑنا اچھا ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اونٹ اور گائے بھی ایک لقطہ ہی جسکے ضایع ہونے کا خوف ہی تو اُسکا لے لینا اور شناخت کرانا مستحب ہی تاکہ لوگون کے مال محفوظ رہین جیسے بکری مین حکم ہی ف۔ ولیکن حدیث زید ابن خالد مین ہی کہ ایک شخص نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے لقطہ دریافت کیا تو فرمایا کہ ایک سال شناخت کر پھر اُسنے پوچھا کہ بھٹکی ہوئی بکری کا کیا حکم ہی تو فرمایا کہ اُسکو پکڑ لے وہ تیری ہی یا تیرے بھائی کی ہی یعنی اصلی مالک کی ہی یا بھیڑیے کی ہی اب پھر اُسنے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ بہکے اونٹ کا کیا حکم ہی تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم غصہ ہوگئے یہانتک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہوگئے اور فرمایا کہ تیرا اُس سے کیا تعلق ہی کہ اُسکے ساتھ اُسکا خف اور سقاء خود موجود ہی یہانتک کہ اُسکا مالک اُسکو پاوے۔ رواہ البخاری۔ اسکا جواب یہ ہی کہ یہ حکم آپنے ایسی صورت مین فرمایا کہ اونٹ کے ضائع ہونے کا خوف نہ تھا پس جب خوف ہو تو اُسکا پکڑ لینا اولی ہی۔ فان انفق الملتقط علیہا بغیر اذن الحاکم فہو متبرع لقصور ولایتہ عن ذمۃ المالک وان انفق بامرہ کان ذلک دینا علی صاحبہا لان للقاضی ولایۃ فی مال الغائب نظرا لہ وقد یکون النظر فی الانفاق علی ما نبین۔ پھر اگر ملتقط نے اس جانور لقطہ کو بغیر حکم قاضی کے نفقہ دیا یعنی دانہ چارہ دیا تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اسواسطے کہ مالک کے ذمہ سے اُسکی ولایت قاصر ہی اور اگر قاضی کے حکم سے اُسکو نفقہ دیا ہو تو وہ جانور کے مالک پر قرضہ ہوگا کیونکہ غائب کے مال مین اُسکی بہتری کی نظر سے قاضی کو ولایت حاصل ہوتی ہی اور غائب کی بھلائی کبھی اُسکے جانور کو نفقہ دینے مین ہوتی ہی چنانچہ ہم اُسکو بیان کرینگے۔ واذا رفع ذلک الی الحاکم نظر فیہ فان کان للبہیمۃ منفعۃ اجرہا وانفق علیہا من اجرتہا لان فیہ ابقاء العین علی ملکہ من غیر الزام الدین علیہ وکذلک یفعل بالعبد الابق۔ اور جب لقطہ جانور کا معاملہ حاکم کے پاس پیش کیا جاوے تو وہ اُسکو دیکھے پس

اگر اس جانور کی کوئی منفعت ہو تو اُسکو کرایہ پر دیدے اور اُسکے کرایہ سے اُسکا دانہ چارہ دے کیونکہ ایسا کرنے مین مالک کا مال مین اُسکے ملک پر باقی رہیگا بغیر اسکے کہ مالک پر قرضہ چڑھے اور بھاگے ہوے غلام کے حق مین بھی قاضی ایسا ہی کریگا ف۔ یعنی اگر کسی کا غلام بھاگ گیا اور دوسرے شہر مین اُسکو کسی نے پکڑا پس اگر بغیر حکم قاضی اُسکو نفقہ دے تو یہ احسان ہی یعنے مالک پر یہ قرضہ لازم نہوگا اور اگر قاضی کے پاس پیش کیا تو قاضی اُسکو دیکھے کہ اگر غلام کوئی ہنر ایسا آتا ہی جو مزدوری مین قبول کیا جائے تو اجرت پر دیکر اُسکی مزدوری سے اُسکو نفقہ دے جیسے جانور کی صورت مین بیان ہوا۔ وان لم یکن لہا منفعۃ وخاف ان تستغرق النفقۃ قیمتہا باعہا وامر بحفظ ثمنہا ابقاء لہ معنی عند تعذر ابقائہ صورۃ۔ اور اگر اس لقطہ جانور کی کوئی منفعت نہو مثلاً بے دودھ کی بکری ہی اور قاضی کو خوف ہوا کہ نفقہ اسکی تمام قیمت کو گھیر لیگا تو اُسکو فروخت کرکے اُسکے دام رکھ چھوڑنے کا حکم کرے تاکہ من حیث المعنی باقی رہے جبکہ من حیث الصورت رکھنا متعذر ہو ف۔ یعنی اُسکی مالیت باقی رہے جبکہ بعینہ باقی نہین رہ سکتی ہو اور یہ اُسوقت کہ اُسکا فروخت کرنا بہتر ہو۔ وان کان الاصلح الانفاق علیہا اذن فی ذلک وجعل النفقۃ دینا علی مالکہا لانہ نصب ناظرا وفی ہذا نظر من الجانبین قالوا انما یامر بالانفاق یومین او ثلثۃ ایام علی قدر ما یری رجاء ان یظہر مالکہا فاذا لم یظہر یامر ببیعہا لان دارۃ النفقۃ مستاصلۃ فلا نظر فی الانفاق مدۃ مدیدۃ قال رضی اللہ عنہ وفی الاصل شرط اقامۃ البینۃ وہو الصحیح لانہ یحتمل ان یکون غصبا فی یدہ ولا یامر فیہ بالانفاق وانما یامر بہ فی الودیعۃ فلا بد من البینۃ لکشف الحال ولیست البینۃ تقام للقضاء وان قال لا بینۃ لی یقول القاضی لہ انفق علیہ ان کنت صادقا فیما قلت حتی ترجع علی المالک ان کان صادقا ولا ترجع ان کان غاصبا وقولہ فی الکتاب وجعل النفقۃ دینا علی صاحبہا اشارۃ الی انہ انما یرجع علی المالک بعد ما حضر ولم تبع اللقطۃ اذا شرط القاضی الرجوع علی المالک وہذہ الروایۃ وہو الاصح۔ اور اگر حاکم کے نزدیک بہتر یہ ہو کہ اس جانور کو نفقہ دیا جائے تو ملتقط کو اسکی اجازت دیدے اور جانور کے مالک پر قرضہ قرار دے کیونکہ حاکم تو نگاہ رکھنے والا قرار دیا گیا ہی اور ایسا کرنے مین دونون کے حق مین بہتری کی نگاہ ہی اور مشائخ نے فرمایا کہ صرف دو یا تین دن جسقدر اُسکی راے مین آوے ملتقط کو دانہ چارہ دینے کا حکم دے اس امید پر کہ شاید اُسکا مالک ظاہر ہو پھر جب ظاہر نہو تو اس جانور کو فروخت کرنے کا حکم دے کیونکہ برابر نفقہ جاری رکھنا اس جانور کو کھو دیگا تو مدت دراز تک نفقہ دینے مین کوئی بہتری کی نظر نہین ہی اور مصنف نے فرمایا کہ امام محمد نے مبسوط مین شرط لگائی کہ نفقہ کا حکم اُسوقت دیگا کہ ملتقط گواہ قائم کرے اور یہی قول صحیح ہی کیونکہ احتمال ہی کہ شاید یہ جانور اُسکے قبضہ مین غصب ہو حالانکہ غصب کی صورت مین قاضی نفقہ دینے کا حکم نہین کریگا بلکہ صرف امانت کی صورت مین یہ حکم کریگا تو گواہی ضرور ہی تاکہ حال کھلے اور یہ گواہی کچھ اسواسطے نہین ہی کہ حکم قاضی ثابت ہو (جسمین مدعا علیہ منکر کی ضرورت ہی) اور اگر ملتقط نے کہا کہ میرے پاس گواہ نہین ہین تو قاضی اُسکو کہیگا کہ اگر تو اپنے قول مین سچا ہی تو اُسکو دانہ چارہ دے پس اگر سچا ہوگا تو مالک سے یہ خرچہ واپس لیگا اور اگر غاصب ہوگا تو نہین واپس لیگا اور کتاب مین جو یہ فرمایا کہ قاضی یہ نفقہ اُسکے مالک پر قرضہ قرار دے تو اس قول مین اشارہ ہی کہ ملتقط جب حاضر ہوا اور لقطہ فروخت نہ کیا گیا اور قاضی نے نفقہ کا حکم دیا تو ملتقط اپنا خرچہ مالک جانور سے جبھی واپس لے سکتا ہی کہ قاضی نے بطور قرضہ کے مالک سے واپس لینے کی شرط کردی ہو اور یہی روایت اصح ہی ف۔ اور اگر صرف نفقہ دینے کا حکم کیا اور مالک پر قرضہ نہ ٹھہرایا تو واپس نہین لے سکتا ہی۔ قال فاذا حضر یعنی المالک فللملتقط ان یمنعہا منہ حتی یحضر النفقۃ لانہ حیی بنفقتہ فصار کانہ استفاد الملک من جہتہ فاشبہ المبیع واقرب من ذلک

راد الابق فان له الحبس لاستیفاء الجعل لما ذکرنا ثم لا یسقط دین النفقة بہلاکہ فی ید الملتقط قبل الحبس ویسقط اذا ہلک بعد الحبس لانہ یصیر بالحبس شبیہ الرہن - پھر اس طرح حکم قاضی کے بعد جب مالک حاضر ہو تو ملتقط کو اختیار ہو کہ لقطہ اُسکو دینے سے روکے یہانتک کہ وہ ملتقط کا نفقہ حاضر کرے کیونکہ اُسکے نفقہ سے لقطہ زندہ رہا تو گویا ملتقط نے مالک کی جانب سے ملک حاصل کی پس مبیع کے مشابہ ہوگیا (یعنے گویا لقطہ بقدر نفقہ کے بیع ہی) اور اس سے بہت قریب وہ شخص ہی جو بھاگے ہوے غلام کو پھیر لایا کیونکہ اُسکو بھی غلام روک لینے کا اختیار ہی تاکہ اپنا جعل حاصل کرے اور اسکی وجہ یہی ہی جو مذکور ہوئی پھر اگر روکنے سے پہلے ملتقط کے قبضہ مین مال لقطہ تلف ہوگیا تو اُسکا قرضہ نفقہ ساقط نہوگا اور اگر روکنے کے بعد تلف ہوا تو ساقط ہو جائیگا کیونکہ روکنے سے وہ رہن کے مشابہ ہوگیا اور مال مرہون جب مرتہن کے پاس تلف ہوتا ہی تو قرضہ کے عوض تلف ہوتا ہی - قال ولقطة الحل والحرم سواء وقال الشافعی یجب التعریف فی لقطة الحرم الی ان یجیٔ صاحبها لقوله علیه السلام فی الحرم ولا یحل لقطتها الا لمنشدها ولنا قوله علیه السلام اعرف عفاصها ووکاءها ثم عرفها سنة من غیر فصل ولانها لقطة وفی التصدق بعد مدة التعریف ابقاء ملک المالک من وجه فیملکه کما فی سائرها وتاویل ما روی انه لا یحل الالتقاط الا للتعریف والتخصیص بالحرم لبیان انه لا یسقط التعریف فیه لمکان انه للغرباء ظاہرا اور حرم مکہ کا لقطہ اور اُسکے باہر حل کا لقطہ دونون یکسان ہین اور شافعی نے فرمایا کہ حرم کے لقطہ شناخت کرانا یہانتک واجب ہی کہ اُسکا مالک آجاوے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حرم کے بارہ مین فرمایا کہ اور اسکا لقطہ نہین حلال ہی مگر اُس شخص کے واسطے جو اس لقطہ کو شناخت کراوے - رواہ البخاری ومسلم - اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے لقطہ اُٹھانے والے کو فرمایا کہ تو اسکا ظرف اور اسکی بندش محفوظ کرلے پھر اسکو ایک سال تک پکار دے - رواہ الستہ - حالانکہ کوئی تفصیل حل وحرم کی نہین فرمائی اور اس دلیل سے لقطہ حرم بھی ایک لقطہ ہی اور شناخت پکارنے کی مدت کے بعد صدقہ کرنے مین ایک طرح کی ملک اُسکے مالک کے واسطے باقی رکھنا ہوتا ہی تو دوسرے لقطون کی طرح اسمین بھی مالک ہو جائیگا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اُسکے معنے یہ ہین کہ اُسکا لقطہ اُٹھانا حلال نہین ہی مگر وہی شخص اُٹھاوے جو اُسکو شناخت کراوے اور حرم کی تخصیص صرف اس امر کو ظاہر کرنے کے واسطے ہی کہ حرم کے لقطہ مین بھی شناخت کرانا ساقط نہوگا اس وہم سے کہ بظاہر یہ مسافرون کا مقام ہی ف یعنی یہان حج کرنے والے دور سے آتے ہین تو ظاہر اکسی مسافر کا مال گر گیا لیکن پکارنے وشناخت کرانے مین کچھ فائدہ نہین کیونکہ اسکا لوٹنا معلوم پس حدیث سے حکم دیدیا کہ یہ وہم ساقط ہی اور پکارنا واجب ہی لیکن ظاہر حدیث کا سیاق یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز خطبہ بلند ارشاد فرمایا جسمین ذکر ہی کہ یہ شہر وہ ہی جسکو اللہ عزوجل نے آسمان وزمین کی پیدائش کے روز حرام کردیا پس وہ اللہ تعالے کی حرمت سے قیامت تک حرام ہی اُسکے کانٹے نہ کاٹے جاوین اور اُسکا شکار نہ بھڑکایا جاوے اور اسکا لقطہ نہ اُٹھاوے مگر وہ شخص جو اُسکی شناخت کراوے - الحدیث - اور ابو ہریرہ کی روایت مین ہی کہ اُسکا لقطہ حلال نہین ہی مگر اُس شخص کو جو اُسکی شناخت کراوے - رواہ البخاری ومسلم - واذا حضر رجل فادعی اللقطة لم تدفع الیه حتی یقیم البینة فان اعطی علامتها حل للملتقط ان یدفعها الیه ولا یجبر علی ذلک فی القضاء وقال مالک والشافعی یجبر والعلامة مثل ان یسمی وزن الدراہم وعددها ووکاءها ووعاءها لہما ان صاحب الید ینازعه فی الید ولا ینازعه فی الملک فیشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا یشترط اقامة البینة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان الید حق مقصود کالملک فلا یستحق الا بحجة

هو البينة اعتبارا بالملك الا انه يحل له الدفع عند اصابة العلامة لقوله عليه السلام فان جاء صاحبها وعرف
عفاصها وعددها فادفعها اليه وهذا للاباحة عملا بالمشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي الحديث۔ اور
جب کسی شخص نے حاضر ہو کر لقطہ کا دعویٰ کیا تو اُسکو نہ دیا جائیگا یہانتک کہ گواہ قائم کرے پھر اگر اُسنے کوئی علامت بیان
کی تو ملتقط کو حلال ہے کہ اُسکو دیدے ولیکن قاضی دینے پر مجبور نہیں کریگا اور امام مالک و شافعی نے کہا کہ مجبور کریگا اور علامت
بتلانے کی مثال یہ ہے کہ درموں کا وزن و شمار اور ظرف کی شکل اور گرہ کی ہیئت بیان کرے اور مالک و شافعی کی دلیل یہ ہے
کہ ملتقط اُسکے ساتھ قبضہ میں جھگڑا کرتا ہے اور ملکیت میں جھگڑا نہیں کرتا ہے تو وصف لقطہ شرط ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا
ہے اور گواہ قائم کرنا شرط نہیں ہے کیونکہ ایک راہ سے جھگڑا نہیں ہے اسلیے جب ملتقط کو ملکیت میں دعویٰ نہیں ہے بلکہ صرف
قبضہ کا دعویٰ ہے تو گواہوں کی ضرورت نہیں بلکہ مالک اپنے لقطہ کی شناخت بیان کردے بس حاکم دیدینے پر مجبور کریگا
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبضہ بھی مثل ملک کے ایک حق مقصود ہے تو مدعی بدون حجت کے اسکا مستحق نہوگا اور حجت یہاں
گواہی ہے بقیاس ملک کے (تو بدون گواہی کے اُسپر دینا لازم نہیں) لیکن جسوقت علامت ٹھیک بیان کردے تو
ملتقط کو مالک کے حوالہ کر دینا جائز ہے کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر اُسکا مالک آوے اور اُسکے
ظرف و شمار کو بتلا دے تو اُسکو دیدے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ اور یہ حکم بطور اباحت ہے یعنی اُسکو دینا مباح
ہے اور لازم نہیں ہے تاکہ حدیث مشہور پر عمل باقی رہے اور حدیث مشہور وہ ہے جسمین بیان فرمایا کہ مدعی پر گواہ ہیں اور
منکر پر قسم ہے ف۔ الحاصل اگر مالک نے گواہ قائم کیے تو قاضی بھی دینے کا حکم کریگا اور اگر فقط ٹھیک علامت بیان کی تو
ملتقط مختار ہے اور اُسکو دینا مباح ہے۔ ویاخذ منه کفیلا اذا کان یدفعها الیه استیثاقا وهذا بلا خلاف لانه یاخذ
الکفیل لنفسه بخلاف التکفیل لوارث غائب عنده واذا صدقه قیل لا یجبر علی الدفع کالوکیل بقبض الودیعة
اذا صدقه وقیل یجبر لان المالک ههنا غیر ظاهر والمودع مالک ظاهرا۔ اور مالک لقطہ سے ایک کفیل لے لے یعنی
جب اُسکو لقطہ دے تو اُسوقت مضبوطی کے واسطے کفیل لے لے اور اسمین کچھ خلاف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات کے
واسطے کفیل لیتا ہے بخلاف وارث غائب کے لیے کفیل لینے کے کہ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہے (یعنی اگر زید مرا
اور اُسکی میراث اُسکے قرضخواہوں و وارثوں میں تقسیم کی گئی تو امام کے نزدیک قرضخواہ یا وارث سے کوئی کفیل نہیں
لیا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک لیا جائیگا کہ شاید کوئی قرضخواہ یا وارث دیگر ظاہر ہو۔ م ع) اور اگر ملتقط نے مالک
مدعی کی تصدیق کی کہ تو مالک ہے تو کہا گیا کہ لقطہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جیسے ودیعت وصول کرنے کی وکیل میں جبکہ
امانت دار اُسکی تصدیق کرے (یعنے مثلاً امانت دار کے پاس ایک شخص آیا اور کہا کہ میں مالک کی طرف سے اُسکی ودیعت
تجھسے واپس لینے کا وکیل ہوں اور امین نے کہا کہ بیشک تو وکیل ہے تو بھی امین پر جبر نہیں ہے کہ اُسکو ودیعت دیدے
م ع) اور کہا گیا کہ ملتقط پر دینے کے واسطے جبر کیا جائیگا کیونکہ یہاں مالک ظاہر نہیں ہے اور ودیعت کا مالک ظاہر ہے
ف۔ یعنی ودیعت کی صورت میں مالک معلوم ہے اور جو شخص آیا وہ وکیل ہے تو امین کو اختیار ہے کہ وکیل کو نہ دے
اور لقطہ کی صورت میں کوئی مالک ظاہر نہیں ہے تو محتمل ہے کہ یہی مدعی مالک ہو اور جب ملتقط نے اقرار کر لیا تو ملتقط پر اسکا
اقرار حجت ہو گیا۔ ولا یتصدق باللقطة علی غنی لان المامور به هو التصدق لقوله علیه السلام فان لم یات
یعنی صاحبها فلیتصدق به والصدقة لا تکون علی غنی فاشبه الصدقة المفروضة۔ اور اگر مالک نہ ملے تو
لقطہ کو کسی تونگر پر صدقہ نہ دے کیونکہ حکم تو صدقہ کر دینے کا ہے اسلیے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر مالک
نہ آوے تو اُسکو صدقہ کر دے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور تونگر پر صدقہ نہیں ہوتا ہے تو اسکا حکم صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ کے

Marfat.com

مشابہ ہوگیا۔ وان کان الملتقط غنیا لم یجز لہ ان ینتفع بہا وقال الشافعی رح یجوز لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی رضہ فان جاء صاحبہا فادفعہا الیہ والا فانتفع بہا وکان من المیاسیر ولانہ انما یباح للفقیر حملا لہ علی رفعہا صیانۃ لہا والغنی یشارکہ فیہ ولنا انہ مال الغیر فلا یباح الانتفاع بہ الا برضاہ لاطلاق النصوص والاباحۃ للفقیر لما رویناہ او بالاجماع فیبقی ما وراءہ علی الاصل والغنی محمول علی الاخذ لاحتمال افتقارہ فی مدۃ التعریف والفقیر قد یتوانی لاحتمال استغنائہ فیہا وانتفاع ابی رضہ کان باذن الامام وہو جائز باذنہ۔ اور اگر ملتقط تونگر ہو تو اُسکو لقطہ سے خود نفع اُٹھانا جائز نہین اور امام شافعی ںے فرمایا کہ نفع اُٹھانا جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث مین فرمایا کہ اگر اس لقطہ کا مالک آجائے تو اسکو دیدے ورنہ خود اُس سے نفع حاصل کر۔ رواہ البخاری ومسلم وغیرہما۔ حالانکہ ابن کعب رضی اللہ عنہ تونگر صحابہ مین سے تھے اور دوسری دلیل یہ ہی کہ فقیر کو لقطہ اسوجہ سے مباح ہوتا ہی تاکہ لقطہ کی حفاظت کے واسطے اُٹھا لینے پر آمادہ کیا جائے اور اس معنی مین تونگر بھی اُسکا شارک ہی یعنے جب تونگر کو اُسکے ملنے کی امید ہوجائیگی تو وہ بھی اُٹھا دیگا تاکہ سفت ضایع نہو۔ اور ہماری دلیل یہ ہی کہ لقطہ غیر کا مال ہی تو اُس سے نفع اُٹھانا بغیر اُسکی رضامندی کے مباح نہین ہی کیونکہ اطلاق آیات اور حدیث سے یہی حکم ثابت ہوتا ہی اور فقیر کے واسطے مباح ہونا اسوجہ سے کہ صدقہ کرنے کا حکم ہی یعنے یہ فقیر بھی محل صدقہ ہی اور اسوجہ سے کہ فقیر ملتقط کے واسطے بالاجماع حلال ہی تو فقیر کے سواے جو کوئی رہا وہ اصلی حکم پر رہا یعنے اُسکو غیر کا مال بغیر اجازت کے حلال نہین ہی۔ اور غنی کو اُسکے اُٹھا لینے پر اسواسطے آمادگی ہوگی کہ شاید وہ سال بھر کی مدت مین جبتک شناخت کرائی جاتی ہی محتاج ہوجائے اور فقیر بھی کبھی سستی کرتا ہی اس خیال سے کہ شاید اتنی مدت مین تونگر ہوجائے (یعنے تونگر وفقیر دونون مین یہ احتمال قائم ہی کہ اُٹھانے مین اُسکو ملجائے) اور ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کو نفع اُٹھانا امام کی اجازت سے تھا یعنے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے اجازت دیدی تھی اور امام کی اجازت سے تونگر کو بھی نفع اُٹھانا جائز ہی ف۔ یہ جواب اس بناء پر ہی کہ ابی ابن کعب تونگر تھے اور اس بناء پر ہی کہ حدیث مین یہ خطاب ابی ابن کعب کو فرمایا تھا حالانکہ ان دونون باتون مین کلام ہی کیونکہ حدیث ابوطلحہ مین ہی کہ جب یہ آیت نازل ہوئی کہ لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون یعنے تم ابرار کے درجہ کو نہین پہونچوگے یہانتک کہ جس چیز کو محبوب رکھتے ہو اُس سے اللہ کی راہ مین خرچ کرو۔ تو ابوطلحہ نے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین عرض کیا کہ اللہ تعالے اسطرح ارشاد فرماتا ہی اور مجھکو اپنے اموال مین سے یہ باغ بیرحاء بہت محبوب ہی پس مین آپ کو گواہ کرتا ہون کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے صدقہ ہی اور چونکہ مین اسکو پوشیدہ نہین رکھ سکتا تھا تو حضور مین ظاہر کیا پس جو آپکی راے ہو ویسا کیجیے آپ بہت خوش ہوے اور فرمایا کہ یہ بہت نافع مال ہی اور میری راے یہ ہی کہ تو اسکو اپنے محتاج قرابتیون مین صدقہ کرے پس ابوطلحہ نے اُسکو ابی ابن کعب اور حسان ابن ثابت مین تقسیم کیا اور یہ حدیث صحیح مین مروی ہی پس یہ دلیل ہی کہ ابی ابن کعب محتاج تھے لیکن یہ احتمال ہی کہ شاید لقطہ کا قصہ بعد تونگری کے واقع ہوا ہو۔ ابن الہمام نے فرمایا کہ شک واحتمال کے باوجود استدلال نہین ہوسکتا علاوہ اسکے تونگری کا اطلاق ایسے شخص پر بھی ہوتا ہی جو اپنے روزینہ میں محتاج نہو اگرچہ اُسکے پاس زائد مال بقدر نصاب نہو جو زکوۃ مین تونگر ہوجانے کا حکم لقطہ مین ایسی ہی تونگر مراد ہی جسپر زکوۃ واجب ہو پس ابی ابن کعب ایسے تونگر نہ تھے بلکہ خوشحال بمعنے اول تھے علاوہ اسکے امر دوم یہ کہ یہ خطاب ابی ابن کعب کو نہین تھا بلکہ کسی نے لقطہ کا حکم پوچھا تھا اُسکو ارشاد فرمایا مگر ابی ابن کعب نے روایت کردیا مترجم کہتا ہی [illegible] صحیح نہین ہی کیونکہ ابی ابن کعب کا لقطہ پانا روایت ترمذی مین صحیح ہی۔ اور ابوداؤد نے روایت کی کہ حضرت علی

کرم اللہ وجہہ ایک روز حضرت سیدۃ النساء کے پاس آئے تو دیکھا کہ حضرت حسنؓ و حسینؓ روتے ہیں پس پوچھا کہ یہ
دونوں کیوں روتے ہیں حضرت سیدہ نے کہا کہ بھوک سے روتے ہیں پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ باہر گئے تو پایا ناگہ
آپ نے ایک دینار پایا پس آپ اُسکو حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کے پاس لائے اور حال بیان کیا تو آپ نے کہا کہ
فلان یہودی کے پاس جا کر ہمارے واسطے آٹا لے آئیے جب آپ اُسکے پاس گئے تو اُسنے کہا کہ تم ان صاحب کے داماد ہو
جو آپکو پیغمبر کہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں تو اُسنے کہا کہ آٹا بھی لیجاؤ اور اپنا دینار بھی لیجاؤ پھر حضرت سیدہ نے فرمایا
کہ فلان قصاب کے پاس جا کر ایک درم کا گوشت لائیے پس آپ دینار گرو رکھکے گوشت لائے اور حضرت سیدہ نے
پکا کر تیار کر کے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجکر بلوایا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ قصہ واقع ہوا ہے پس
اگر یہ حلال ہو تو ہم لوگ کھائیں آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے کا نام لیکر کھاؤ پس کھانے لگے اتنے میں ایک غلام اللہ
و اسلام کا واسطہ دیکر دینار پکارتا آیا پس آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے آدمی بھیجکر اُسکو بلوایا تو اُسنے بیان کیا کہ بازار
مین مجھسے گر گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اے علی تم قصاب کے پاس جا کر کہو کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تجھکو کہتے ہیں
کہ دینار مجھے بھیجدے اور تیرا درم مجھپر ہے پس اُسنے بھیجدیا تو آپ نے غلام کو دیدیا۔ و رواہ عبدالرزاق و اسحاق
والبزار وابو یعلیٰ اھ اور ظاہر احضرت علی کرم اللہ وجہہ نے پہلے پایا نہ یہ کہ پکار دیا ہو پھر لا کر خرچ کیا اور صحاح کی بعض روایات
مین بجائے دینار کے درم ہے واللہ تعالے اعلم۔ وان کان الملتقط فقیرا فلا باس بان ینتفع بہا لما فیہ من
تحقیق النظر من الجانبین ولھذا جاز الدفع الی فقیر غیرہ وکذا اذا کان الفقیر اباہ او ابنہ او زوجتہ
وان کان ھو غنیا لما ذکرنا واللہ اعلم۔ اور اگر ملتقط فقیر ہو تو مضائقہ نہیں کہ لقطہ سے خود نفع اُٹھاوے کیونکہ
اسمیں ملتقط و اصلی مالک دونوں کے حق مین درحقیقت بھلائی کی نظر ہے اور اسی واسطے اپنے سوائے دوسرے
فقیر کو بھی دینا جائز ہے اور اسی طرح اگر ملتقط کا باپ یا بیٹا یا زوجہ فقیر ہو تو اُسکو دینا جائز ہے اگرچہ ملتقط خود تونگر ہو
کیونکہ اسمیں بھی جانبین کے واسطے بہتری ہے واللہ تعالے اعلم ف فقیر کے واسطے بہتری کی نظر یہ ہے کہ
اُسکو لقطہ اُٹھانے اور حفاظت و شناخت کرانے کی تکلیف مین اس لقطہ سے نفع مل گیا اور ثواب اُسکے مالک کو مل گیا

کتاب الاباق

یہ کتاب اباق کے بیان مین ہے۔ اباق۔ غلام کا اپنے مولی کے پاس سے بھاگ جانا۔ جعل۔ وہ حق نقرئی
جو غلام کو پکڑ کر اُسکے مولی کے پاس پھیر لانے والے کے واسطے مولی پر شرعاً لازم ہے۔ رضخ۔ جو مسافت سفر سے کم دوری سے
پھیر لانے والے کو دینا چاہیے جسکی مقدار جعل سے کم ہے اور کوئی مقدار خاص نہیں ہے۔ بھگوڑے غلام کو پھیر لانے مین تاوان
بھی ہے اور چاہیے کہ غلام کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ مین اسکے مولی کو واپس دینے کے واسطے اسکو گرفتار کرتا ہون۔
الآبق اخذہ افضل فی حق من یقوی علیہ لما فیہ من احیائہ واما الضال فقد قیل کذلک وقد قیل
ترکہ افضل لانہ لا یبرح مکانہ فیجدہ المالک ولا کذلک الآبق ثم اخذ الآبق یاتی بہ الی السلطان لانہ
لا یقدر علی حفظہ بنفسہ بخلاف اللقطۃ ثم اذا رفع الآبق الیہ یحبسہ ولو رفع الضال لا یحبسہ لانہ لا یومن علی
الآبق الاباق ثانیا بخلاف الضال۔ بھاگے ہوئے غلام کو پکڑ لینا افضل ہے ہر ایسے شخص کے حق مین جو اُسکے پکڑنے پر قادر
ہو کیونکہ اسمین غلام کے مولی کا حق زندہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ مولی اس غلام سے محروم ہو چکا گویا اُسکا غلام مرگیا ہے اور بہکا
غلام جو راہ بھول کر بھٹک گیا ہو تو اسمین دو قول ہیں ایک یہ کہ اسمین بھی یہی حکم ہے یعنے اُسکا پکڑ لینا افضل ہے اور دوسرا

قول یہ ہو کہ اُسکا چھوڑ دینا افضل ہو کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہیں جائیگا تو اُسکا مالک اُسکو پا جائیگا اور بھاگے ہوئے غلام کا یہ حال نہیں ہو پھر بھگوڑے کو پکڑنے والا اُسکو سلطان (یا نائب یا قاضی) کے پاس لاوے کیونکہ وہ بذات خود اُسکی حفاظت نہیں کر سکتا ہو بخلاف لقطہ کے۔ پھر جب وہ بھگوڑے کو سلطان کے پاس لایا تو سلطان اُس بھگوڑے کو قید خانہ میں رکھیگا اور اگر راہ بھٹکے ہوئے غلام کو لایا تو اُسکو قید نہیں کریگا کیونکہ بھگوڑے سے دوبارہ بھاگنے کا خوف ہو اور راہ بھٹکے ہوئے سے یہ خوف نہیں ہو۔ قال ومن رد آبقا علی مولاہ من مسیرۃ ثلثۃ ایام فصاعدا فلہ علیہ جعلہ اربعون درہما وان ردہ لاقل من ذلک فبحسابہ وہذا استحسان والقیاس ان لایکون لہ شیئ الا بالشرط وہو قول الشافعی رح لانہ متبرع بمنافعہ فاشبہ العبد الضال ولنا ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اتفقوا علی وجوب اصل الجعل الا ان منہم من اوجب اربعین ومنہم من اوجب مادونہا فاوجبنا الاربعین فی مسیرۃ السفر ومادونہا فیما دونہ توفیقا وتلفیقا بینہما ولان ایجاب الجعل اصلہ حامل علی الرد اذ الحسبۃ نادرۃ فتحصل صیانۃ اموال الناس والتقدیر بالسمع ولا سمع فی الضال فامتنع ولان الحاجۃ الی صیانۃ الضال دونہا الی صیانۃ الآبق لانہ لایتواری والآبق یختفی ویقدر الرضخ فی الرد عما دون السفر باصطلاحہما ویفوض الی رای القاضی وقیل یقسم الاربعون علی الایام الثلثۃ اذ ہی اقل مدۃ السفر۔ اور جو شخص بھگوڑے غلام کو اُسکے مولی کے پاس تین روز کی مسافت یا زیادہ دوری سے پھیر لایا تو مولی پر اُسکے واسطے چالیس درم جعل ہو اور اگر اس سے کم مسافت سے پھیرہ لایا تو اُسکے حساب سے مستحق ہوگا (مثلاً ایک دن کی مسافت ہو تو چالیس کی ایک تہائی کا مستحق ہو) اور یہ حکم استحسان ہو اور قیاس یہ چاہتا ہو کہ پھیرانے والے کے واسطے کچھ نہوگا جبکہ مولی نے شرط کر دی ہو (مثلاً کہا ہو کہ جو شخص میرا غلام پھیر لاوے اُسکے واسطے اسقدر مال ہو) اور یہی شافعی کا قول ہو کیونکہ پھیرنے والے نے اپنے کام میں یہ احسان کیا تو راہ بھولے ہوئے غلام کے مشابہ ہوگیا یعنی اگر راہ بھولے ہوئے غلام کو واپس لاوے تو کچھ مستحق نہیں ہو اور ہماری دلیل یہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اصل جعل واجب ہونے پر اتفاق کیا ہو صرف اتنا فرق ہو کہ بعضوں نے چالیس درم واجب کیے اور بعض نے اس سے کم واجب کیے پس ہمنے دونوں میں توفیق دینے کے واسطے مسافت سفر میں چالیس درم واجب کیے اور اس سے کم میں کم واجب کیے چنانچہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر شہر میں سے لایا تو دس درم اور اگر باہر سے لایا تو چالیس درم ہیں اور جابر کے آثار کو عبد الرزاق وطبرانی وابن ابی شیبہ نے مسند صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا۔ مف۔ اور دوسری دلیل یہ ہی کہ جعل واجب ہونا اصل پھیرنے پر آمادہ کرنے والا ہو کیونکہ خالی ثواب پر یہ کام کرنا نادر ہی پس جعل واجب ہونے سے لوگون کے اموال محفوظ ہونگے اور اسکی مقدار معین کرنا صرف روایت کے سننے پر ہو جو بھاگے ہوئے غلام میں معلوم ہوئی اور راہ بھولے ہوئے غلام میں کچھ منقول نہیں ہو تو اسمیں مقدار مقرر کرنا ممتنع ہو اور اسواسطے کہ راہ بھولے ہوئے کی حفاظت کی حاجت بھاگے ہوئے سے کم ہو کیونکہ راہ بھولا ہوا روپوش نہیں ہوتا اور بھاگا ہوا چھپتا ہو اور جب سفر سے کم مسافت پر پھیرہ لایا تو مال دونوں کی رضامندی پر ہو یا قاضی کی رائے پر ہو (اور مشائخ نے کہا کہ قاضی کی رائے پر ہونا اشبہ بصواب) اور کہا گیا کہ چالیس درم کو تین دن پر تقسیم کیا جائے کیونکہ یہی کمتر مدت سفر ہو۔ ف۔ پس جتنی مسافت ہو اُسی حساب سے دیا جائے۔ قال وان کانت قیمتہ اقل من اربعین یقضی لہ بقیمتہ الا درہما قال رضہ وہذا قول محمد رح وقال ابو یوسف رح لہ اربعون درہما لان التقدیر بہا ثبت بالنص فلا ینقص عنہا ولہذا لایجوز الصلح علی الزیادۃ بخلاف الصلح علی الاقل لانہ حطہ ولمحمد رح ان المقصود حمل الغیر

على الرد يعني بان المالك ينقص درهم ليسلم له شيء تحقيقا للفائدة وام الولد والمدبر في هذا بمنزلة القن
اذا كان الرد في حيوة المولى لما فيه من احياء ملكه ولو رد بعد مماته لا جعل فيهما لانهما يعتقان بالموت بخلاف
القن ولو كان الراد ابا المولى او ابنه وهو في عياله او احد الزوجين على الآخر فلا جعل لان هؤلاء يتبرعون
بالرد عادة ولا يتناولهم اطلاق الكتاب - اور اگر اس غلام کی قیمت چالیس سے کم ہو تو پھیر لانے والے کے واسطے
غلام کی قیمت کا ایک درہم کم کرکے حکم دیا جائیگا شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ لانے
والے کے لیے چالیس درم کا حکم ہوگا کیونکہ یہ اندازہ بنص حدیث ثابت ہوا تو اس سے کم نہ کیا جائیگا اسی وجہ سے
چالیس سے زیادہ پر باہم صلح کرنا بالاتفاق نہیں جائز ہے بخلاف اسکے چالیس سے کم پر صلح کرنا اسوجہ سے جائز ہے کہ لانے
والے نے اپنے حق میں سے کچھ چھوڑ دیا اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جعل کا مقصود یہ ہے کہ غیر کو پھیر لانے پر آمادگی ہو تاکہ
مالک کا مال تلف ہونے سے بچے تو اس کی قیمت سے ایک درم کم کر دیا جائے تاکہ مالک کو بھی کچھ فائدہ باقی رہے اور اگر
ام ولد یا مدبر بھاگے تو جعل کے حق میں وہ بھی بمنزلہ محض مملوک کے ہے بشرطیکہ مولی کی زندگی میں پھیر لاوے کیونکہ اسمیں
مولی کی ملکیت زندہ ہوتی ہے اور اگر مولی کی وفات کے بعد پھیر لایا تو ام ولد و مدبر کی صورت میں کچھ جعل نہوگا کیونکہ یہ دونوں
بعد موت کے آزاد ہو جاتے ہیں بخلاف محض مملوک کے کہ وہ آزاد نہیں ہوتا اور اگر پھیر لانے والا مالک غلام کا باپ یا بیٹا
ہو جو اسکے عیال میں ہے یا شوہر و زوجہ میں سے کوئی دوسرے کا غلام پھیر لایا تو کچھ جعل نہوگا کیونکہ عادت جاری ہے کہ یہ لوگ
بطور احسان کے پھیر لاتے ہیں تو کتاب کا مطلق حکم ان لوگوں کو شامل نہوگا - قال وان ابق من الذي رده فلا
شيء عليه لانه امانة في يده لكن هذا اذا اشهد وقد ذكرناه في اللقطة قال رضه وذكر في بعض النسخ انه لا شيء له
وهو صحيح ايضا لانه في معنى البائع من المالك ولهذا كان له ان يحبس الآبق حتى يستوفي الجعل بمنزلة البائع
يحبس المبيع لاستيفاء الثمن وكذلك اذا مات في يده لا شيء عليه لما قلنا - جو شخص بھگوڑے غلام کو پھیر
لوٹا تھا اگر وہ اسکے ہاتھ سے بھاگ گیا تو پھیر لانے والے پر کچھ نہیں ہے کیونکہ وہ اسکے قبضہ میں امانت تھا لیکن امانت
اسوقت ہوگا کہ جب اسنے غلام کو گرفتار کرنے کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں اسکے مالک کو پھیرنے کے واسطے پکڑتا ہوں
اور ہم اسکو لقطہ میں بیان کر چکے ہیں - مصنف نے فرمایا بعض نسخوں میں یہ مذکور ہے کہ پھیر لانے والے کے واسطے کچھ نہیں
ہے اور یہ نسخہ بھی صحیح ہے یعنی جب اسکے پاس سے غلام بھاگ گیا تو اسکو کچھ جعل نہیں ملیگا کیونکہ وہ مالک کے ہاتھ بیچنے والے
کے معنی میں ہے یعنی جب تک مالک کے سپرد نکرے تب تک کچھ مستحق نہوگا اور اسی واسطے پھیر لانے والے کو اختیار ہے کہ
اپنا جعل وصول کرنے تک بھگوڑے غلام کو اپنے پاس روک رکھے جیسے بائع کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنے نقد دام وصول کرنے
تک مبیع مشتری کو دینے سے روکے - اور اسی طرح اگر پھیر لانے والے کے قبضہ میں وہ غلام مر گیا تو بھی اسپر کچھ واجب
نہیں ہے ف یعنی وہ غلام کا ضامن نہوگا کیونکہ وہ امین ہے یا اسنے اپنے حق سے روکا ہے اور واضح ہو کہ پھیر لانے
والے نے جب غلام اسکے مالک کو سپرد کیا اسطرح کہ اپنا قبضہ اسپر سے اٹھا لیا اور مولے اسپر قبضہ کر سکتا ہے تو وہ قابض ہو گیا
قال ولو اعتقه المولى كما لقيه صار قابضا بالاعتاق كما في العبد المشتري وكذا اذا باعه من الراد
لسلامة البدل له والرد وان كان له حكم البيع لكنه بيع من وجه فلا يدخل تحت النهي الوارد عن بيع ما لم
يقبض فجاز - اور اگر ملاقات ہوتے ہی مولی نے اسکو آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کی وجہ سے قابض ہو گیا یعنے جعل واجب
ہوگا جیسے خریدے ہوئے غلام میں ہوتا ہے یعنے مشتری نے اسکو آزاد کیا تو قابض ہو گیا اور بائع کے دام واجب ہوئے
اور اسی طرح اگر مالک نے پھیر لانے والے کے ہاتھ اسکو فروخت کیا تو بھی یہی حکم ہے کیونکہ جعل کے دام اسکو مسلم ہوئے اور

Marfat.com

واپسی کے واسطے اگرچہ بیع کا حکم ہے ولیکن وہ صرف ایک وجہ سے بیع ہے تو غیر مقبوض کی فروخت سے جو ممانعت وارد
ہے اُسکے تحت میں یہ صورت داخل نہوگی- قال وینبغی اذا اخذہ ان یشہد انہ یاخذہ لیردہ فالاشہاد حتم
فیہ علیہ علی قول ابی حنیفۃ ومحمد رح حتی لو ردہ من لم یشہد وقت الاخذ لا جعل لہ عندہما لان ترک
الاشہاد امارۃ انہ اخذہ لنفسہ وصار کما اذا اشتراہ من الآخذ او اتہبہ او ورثہ فردہ علی مولاہ لا جعل
لہ لانہ ردہ لنفسہ الا اذا اشہد انہ اشتراہ فیکون لہ الجعل وہو متبرع فی اداء الثمن- اور گرفتار کرنے والے
کو چاہیے کہ بھگوڑے کو پکڑتے وقت گواہ کرے کہ میں اسکو اسکے مالک کو واپس دینے کو پکڑتا ہوں پس ابوحنیفہ و محمدؒ
کے قول پر بھگوڑے غلام کو پکڑنے میں اُسپر گواہ کر لینا واجب ہے حتی کہ جسنے پکڑتے وقت گواہ نہ کیے ہوں وہ اگر
واپس لاوے تو اُسکے واسطے جعل نہوگا کیونکہ گواہ کرنے کو چھوڑنا اس امر کی علامت ہے کہ اُسنے اپنے واسطے پکڑا تھا
تو ایسا ہوگیا جیسے اُسنے گرفتار کرنے والے سے خرید کیا یا ہبہ میں لیکر یا میراث پاکر پھر اُسکے مالک کو واپس دیا تو اُسکے
واسطے جعل نہیں ہے کیونکہ اُسنے اپنی ذات کے واسطے لیکر واپس دیا ہے لیکن اگر خرید کے وقت گواہ کر لیے ہوں کہ میں
اسواسطے خریدتا ہوں تاکہ اسکے مالک کو واپس دوں تو اُسکو جعل ملیگا مگر دام ادا کرنے میں وہ احسان کرنے والا ہوگا
فان کان الآبق رہنا فالجعل علی المرتہن لانہ احیی مالیتہ بالرد وہی حقہ اذ الاستیفاء منہا والجعل
بمقابلۃ احیاء المالیۃ فیکون علیہ والرد فی حیوۃ الراہن وبعدہ سواء لان الرہن لا یبطل بالموت وہذا
اذا کانت قیمتہ مثل الدین او اقل منہ فان کانت اکثر فبقدر الدین علیہ والباقی علی الراہن لان حقہ
بالقدر المضمون فصار کثمن الدواء وتخلیصہ عن الجنایۃ بالفداء وان کان مدیونا فعلی المولی ان اختار
قضاء الدین وان بیع بدئ بالجعل والباقی للغرماء لانہ مؤنۃ الملک والملک فیہ کالموقوف فیجب علی من
یستقر لہ وان کان جانیا فعلی المولی ان اختار الفداء لعود المنفعۃ الیہ وعلی الاولیاء ان اختار الدفع لعودہا
الیہم وان کان موہوبا فعلی الموہوب لہ وان رجع الواہب فی ہبتہ بعد الرد لان المنفعۃ للواہب حصلت
بالرد بل بترک الموہوب لہ التصرف فیہ بعد الرد وان کان لصبی فالجعل فی مالہ لانہ مؤنۃ ملکہ وان ردہ
وصیہ فلا جعل لہ لانہ ہو الذی یتولی الرد فیہ- اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام کسی کے پاس رہن تھا تو واپس لانے
کا جعل مرتہن کے ذمہ ہے کیونکہ واپس لانے والے نے اُسکی مالیت زندہ کر دی حالانکہ مالیت حق مرتہن ہے اسواسطے
کہ رہن کا روپیہ اسی مالیت سے حاصل ہو سکتا ہے اور مالیت زندہ کرنے کے مقابل میں جعل واجب ہے تو مرتہن کے
ذمہ ہوا اور راہن کی زندگی میں واپس لاوے یا اُسکی موت کے بعد واپس لاوے دونوں برابر ہیں کیونکہ راہن
کی موت سے رہن باطل نہیں ہوتا اور مرتہن پر جعل ہونا اُس صورت میں ہے کہ اس غلام کی قیمت مثل قرضہ کے یا
کم ہو اور اگر قرضہ سے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کے مرتہن پر ہے اور باقی راہن پر ہے کیونکہ حق مرتہن اُسی قدر ہے جسقدر
اُسکی ضمانت میں ہے تو اسکا حکم ایسا ہوگیا جیسے دوا کی قیمت اور جرم سے چھڑانے کا فدیہ (یعنے اگر غلام مرہون نے
خطا سے کسی کو قتل کیا یا بیمار ہو گیا تو فدیہ یا دوا کے دام بقدر حق مرتہن کے مرتہن پر ہیں اور باقی راہن پر ہیں-
ایسا ہی یہاں ہوگا) اور اگر یہ بھاگا ہوا غلام قرضدار ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر مولی نے اسکا قرضہ ادا کرنا اختیار کیا
تو پھیر لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا اور اگر یہ غلام قرضہ میں فروخت کیا گیا تو پہلے جعل ادا کر دیا جاوے اور باقی قرضخواہوں
کا ہوگا کیونکہ جعل تو اس ملکیت پر بار خرچ ہے اور ملکیت بمنزلہ موقوف کے ہے پس جسکے واسطے ملکیت قرار پاوے اُسی پر
جعل واجب ہوگا یعنے جب فروخت قرار پائے تو جعل لینے والوں پر ہے اور اگر اس غلام نے خطا سے قتل کرنے کا جرم

Marfat.com

کیا ہو تو دیکھا جائیگا کہ اگر مولی نے اُسکا فدیہ دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل مولی پر ہوگا کیونکہ واپسی کا نفع اُسی کو پہونچتا ہی اور اگر مولی نے اولیاء مقتول کو یہ غلام دینا اختیار کیا تو واپس لانے والے کا جعل اولیاء مقتول پر ہی کیونکہ پھیر لانے کی منفعت اُنھین کو پہونچیگی اور اگر یہ غلام ہبہ کیا ہوا ہو تو اسکا جعل موہوب لہ پر واجب ہوگا اگرچہ بعد واپسی کے ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کو پھیرے کیونکہ واپسی سے ہبہ کرنے والے کو منفعت نہیں ملی بلکہ واپسی کے بعد موہوب لہ کے تصرف چھوڑ دینے سے حاصل ہوئی اور اگر یہ بھگوڑا غلام کسی طفل کا ہو تو اسکا جعل اُس طفل کے مال میں ہوگا کیونکہ یہ اُسکے ملک میں زندہ ہی اور اگر طفل کا وصی اُسکو واپس لایا تو وصی کے واسطے جعل نہوگا کیونکہ اُسکو واپس لانا وصی کا ذاتی کام ہی

کتاب المفقود

یہ کتاب مفقود کے بیان میں ہی۔ مفقود وہ شخص جو اپنے لوگون کے پاس سے اس طرح غائب ہوگیا جسکی زندگی یا موت کا کچھ حال معلوم نہین ہی چنانچہ فرمایا۔ واذا غاب الرجل فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم احی ہو ام میت نصب القاضی من یحفظ مالہ ویقوم علیہ ویستوفی حقہ لان القاضی نصب ناظرا لکل عاجز عن النظر لنفسہ والمفقود بہذہ الصفۃ وصار کالصبی والمجنون وفی نصب الحافظ لمالہ والقائم علیہ نظر لہ وقولہ یستوفی حقہ لاخفاء انہ یقبض غلاتہ والدین الذی اقر بہ غریم من غرمائہ لانہ من باب الحفظ ویخاصم فی دین وجب بعقدہ لانہ اصیل فی حقوقہ ولا یخاصم فی الذی تولاہ المفقود ولا فی نصیب لہ فی عقار او عروض فی ید رجل لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ انما ہو وکیل بالقبض من جہۃ القاضی وانہ لا یملک الخصومۃ بلا خلاف انما الخلاف فی الوکیل بالقبض من جہۃ المالک فی الدین واذا کان کذالک تیضمن الحکم بہ قضاء علی الغائب وانہ لا یجوز الا اذا راہ القاضی وقضی بہ لانہ مجتہد فیہ ثم ما کان یخاف علیہ الفساد یبیعہ القاضی لانہ تعذر علیہ حفظ صورتہ فینظر لہ بحفظ المعنی۔ اگر کوئی شخص غائب ہوگیا پھر اُسکا ٹھکانا معلوم نہین اور یہ بھی نہین معلوم کہ وہ زندہ ہی یا مرگیا تو قاضی ایک شخص کو مقرر کرے جو اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرے اور اُسکے حقوق وصول کرے اسواسطے کہ قاضی ہر ایسے شخص کے واسطے مقرر ہی جو اپنی ذاتی امورات کی نگہداشت سے عاجز ہو اور مفقود مین بھی یہی صفت ہی پس وہ مانند طفل یا مجنون کے ہوگیا اور اُسکے مال کی حفاظت و پرداخت کرنے والا مقرر کرنے مین مفقود کی بہتری ہی اور رہا یہ امر کہ وہ اُسکے حقوق وصول کرے تو پوشیدہ نہین کہ وہ اُسکے مال کی حاصلات و پیداوار وصول کریگا اور اُسکے قرضدارون مین سے جسنے قرضکا اقرار کیا اُس سے قرضہ بھی وصول کریگا کیونکہ یہ از قسم حفاظت ہی اور قاضی کے یہان ایسے قرضہ مین نالش کر سکتا ہی جو اس وصی کے معاملہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ایسے حقوق مین یہ خود اصیل ہی اور جس قرضہ کا متولی خود مفقود ہوا ہو اُسمین مخاصمہ نہین کر سکتا ہی اور مفقود کی جو جائداد غیر منقولہ یا مال منقولہ کسی شخص کے قبضہ مین ہو یا حصہ ہو اُسکی بابت مخاصمہ نہین کر سکتا کیونکہ وہ اصلی مالک یا نائب نہین ہی بلکہ وہ قاضی کی طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل ہی اور ایسا وکیل بالاتفاق نالش و خصومت نہین کر سکتا ان جب وکیل کو مالک نے قرضہ وصول کرنے مین وکیل کیا ہو تو ایسے وکیل مین البتہ اختلاف ہی کہ وہ نالش کر سکتا ہی یا نہین پھر جب یہ حال ٹھہرا تو یہ وکیل مخاصمہ نہین کر سکتا تو اسکی خصومت پر کوئی حکم دینا غائب پر حکم دینے کو شامل ہی حالانکہ یہ بات نہین جائز ہی لیکن اگر قاضی کی رائے مین یہ امر جائز ہو اور اسنے حکم دیدیا تو حکم نافذ ہو جائیگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہی پھر مفقود

Marfat.com

اموال میں سے جس چیز کے بگڑ جانے کا خوف ہو تو قاضی اُسکو فروخت کر دیگا کیونکہ جب بعینہ اُسکی حفاظت ممکن نہیں ہو تو
بحسب معنی اُسکی حفاظت کرے یعنے فروخت کر کے اُسکے دام محفوظ رکھے ۔ ولا یبیع ما لا یخاف علیہ الفساد فی نفقۃ
ولا غیرہا لانہ لا ولایۃ لہ علی الغائب الا فی حفظ مالہ فلا یسوغ لہ ترک حفظ الصورۃ وہو ممکن ۔ اور جس مال کے
بگڑنے کا خوف نہو اُسکو نہیں فروخت کریگا نہ نفقہ کی ضرورت میں اور نہ کسی دوسری ضرورت میں اسواسطے کہ قاضی کو غائب
پر صرف یہی ولایت ہو کہ اُسکے مال کی حفاظت کرے تو جس حالت میں عین مال کی حفاظت ممکن ہو اسکو چھوڑنا جائز نہوگا
قال وینفق علی زوجتہ واولادہ من مالہ ولیس ہذا الحکم مقصورا علی الاولاد بل یعم جمیع قرابۃ الولاد والاصل ان کل
من یستحق النفقۃ فی مالہ حال حضرتہ بغیر قضاء القاضی ینفق علیہ من مالہ عند غیبتہ لان القضاء حینئذ یکون اعانۃ وکل
من لا یستحقہا فی حضرتہ الا بالقضاء لا ینفق علیہ من مالہ فی غیبتہ لان النفقۃ حینئذ تجب بالقضاء والقضاء علی الغائب
ممتنع فمن الاول الاولاد الصغار والاناث من الکبار والزمنی من الذکور الکبار ومن الثانی الاخ والاخت والخال والخالۃ
وقولہ من مالہ مرادہ الدراہم والدنانیر لان حقہم فی المطعوم والملبوس فاذا لم یکن ذلک فی مالہ یحتاج الی القضاء بالقیمۃ و
ہی النقدان والتبر بمنزلتہما فی ہذا الحکم لانہ یصلح قیمۃ کالمضروب وہذا اذا کانت فی ید القاضی فان کانت ودیعۃ او دینا ینفق علیہم
منہما اذا کان المودع والمدیون مقرین بالدین والودیعۃ والنکاح والنسب وہذا اذا لم یکونا ظاہرین عند القاضی فان کانا
ظاہرین فلا حاجۃ الی الاقرار وان کان احدہما ظاہرا یشترط الاقرار بما لیس بظاہر ہذا ہو الصحیح فان دفع المودع بنفسہ او من
علیہ الدین بغیر امر القاضی یضمن المودع ولا یبرأ المدیون لانہ ما ادی الی صاحب الحق ولا الی نائبہ بخلاف ما اذا دفع بامر
القاضی لان القاضی نائب عنہ وان کان المودع والمدیون جاحدین اصلا او کانا جاحدین الزوجیۃ والنسب لم ینتصب
احد من مستحقی النفقۃ خصما فی ذلک لان ما یدعیہ للغائب لم یتعین سببا لثبوت حقہ وہو النفقۃ لانہا کما تجب فی ہذا المال تجب
فی مال آخر للمفقود ۔ اور مفقود کے مال سے اُسکی زوجہ و اولاد کو نفقہ دے اور یہ حکم صرف اولاد تک نہیں ہو بلکہ سب کو
جنسے قرابت ولادت ہو یعنے والدین و اجداد و پوتے پروتے وغیرہ سب محتاجون کو نفقہ دے اور اصل یہ ہو کہ جو لوگ اُسکی
حاضری میں بغیر حکم قاضی کے اُسکے مال سے نفقہ کے مستحق تھے اُن سب پر اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے
نفقہ دے کیونکہ ایسی صورت میں حکم قاضی صرف اعانت ہو یعنے نفقہ کا استحقاق حکم قاضی سے پہلے ثابت ہو اور جو لوگ اُسکی
موجودگی میں بغیر حکم قاضی کے نفقہ کی مستحق نہ تھے تو اُسکے غائب ہونے کی حالت میں اُسکے مال سے قاضی نفقہ نہیں دیگا کیونکہ
ایسی صورت میں نفقہ واجب ہوا بحکم قاضی ثابت ہوتا ہو اور قاضی کا حکم دینا غائب پر ممتنع ہو پس قسم اول میں سے یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق ہیں مفقود کے نابالغ اولاد اور بالغہ لڑکیاں ہیں اور بڑے لڑکوں میں سے اپاہج ہیں اور قسم دوم یعنی جو
بغیر حکم قاضی مستحق نہوں انمیں سے بھائی اور بہن اور ماموں اور خالہ ہیں اور یہ جو فرمایا کہ اُسکے مال سے نفقہ دے تو
مال سے مراد درم یا دینار ہیں یعنے نقد روپیہ و اشرفی کیونکہ ان لوگوں کا استحقاق طعام و لباس میں ہو پھر جب اُسکے
مال میں اناج و کپڑا نہو تو قیمت کا حکم دینے کی صورت ہوگی اور قیمت بھی روپیہ و اشرفی ہو اور اس بارہ میں غیر مسکوک
سونا چاندی بھی بمنزلہ سکہ دار روپیہ و اشرفی کے ہو کیونکہ سکہ دار کے مانند غیر مسکوک بھی قیمت ہو سکتا ہو اور یہ سب اُس
صورت میں ہو کہ یہ مال قاضی کے قبضہ میں ہو اور اگر اُسکا مال کسی کے پاس ودیعت یا قرضہ ہو تو ودیعت و قرضہ میں سے
ان لوگوں کو نفقہ جب ہی دیگا کہ امانت دار و قرضدار ودیعت و قرضہ و زوجہ کے نکاح اور دوسروں کی نسب کا اقرار
کرتے ہوں لیکن اقرار کی حاجت اُسوقت ہو کہ یہ دونوں باتیں قاضی کے نزدیک ظاہر نہوں اور اگر دونوں باتیں ظاہر
ہوں تو اقرار کی ضرورت نہیں ہو اور اگر دونوں میں سے ایک بات ظاہر ہو تو دوسری بات جو ظاہر نہیں ہو اُسکا اقرار ضرور ہو

یہی حکم صحیح ہی پھر اگر امانت دار نے یا قرضدار نے بذات خود بدون حکم قاضی کے اہل نفقہ کو مال دیا تو امانت دار ضامن ہوگا اور قرضدار بری نہوگا کیونکہ اُسنے حقدار یا اسکے نائب کو نہیں دیا ہی بخلاف اسکے اگر قاضی کے حکم سے دیا ہو تو بری ہو جائیگا کیونکہ مفقود کی طرف سے قاضی نائب ہی اور اگر امانت دار یا قرضدار اصل امانت یا قرضہ سے منکر ہوں یا نسب و زوجیت کے منکر ہوں تو مستحقین نفقہ میں سے کوئی شخص اس بارہ میں منکر کا مقابل خصم نہیں ہو سکتا ہی کیونکہ غائب کے واسطے وہ جو کچھ مدعی ہو وہ استحقاق ثابت ہونے کے واسطے سبب متعین نہیں ہی اور استحقاق نفقہ ہی کیونکہ نفقہ جیسے اس مال میں واجب ہی ویسے ہی مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہی **ف** خلاصہ یہ ہی کہ غائب کی طرف سے جو شخص مخاصمہ کرے حالانکہ غائب نے اُسکو اپنا نائب نہیں کیا ہی تو وہ قبول نہیں ہوتا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہی کہ اس شخص کا ذاتی حق ثابت ہونا اس امر پر موقوف ہو کہ پہلے یہ شخص غائب کے واسطے کوئی امر ثابت کرے پس وہ گواہ پیش کرکے غائب کے واسطے پہلے ثابت کریگا تاکہ بعد اسکے استحقاق ثابت ہو اور یہاں جو لوگ مستحق نفقہ ہیں اگر وہ امانت دار یا قرضدار پر مفقود کی امانت یا قرضہ ثابت بھی کریں تو بھی استحقاق ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نفقہ واجب ہونا کچھ مفقود کے قرضہ یا ودیعت میں منحصر نہیں ہی بلکہ مفقود کے دوسرے مال میں واجب ہو پس یہ لوگ غائب کی طرف سے مدعی نہونگے۔ قال ولا یفرق بینہ وبین امرأتہ وقال مالک رہ اذا مضی اربع سنین یفرق القاضی بینہ وبین امرأتہ وتعتد عدۃ الوفاۃ ثم تتزوج من شاءت لان عمر رض ہکذا قضی فی الذی استہواہ الجن بالمدینۃ وکفی بہ اماما ولانہ منع حقہا بالغیبۃ فیفرق القاضی بینہما بعد مضی مدۃ اعتبارا بالایلاء والعنۃ وبعد ہذا الاعتبار اخذ المقدار منہما الاربع من الایلاء والسنین من العنۃ عملا بالشبہین ولنا قولہ صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم فی امرأۃ المفقود انہا امرأتہ حتی یاتیہا البیان وقول علی رض فیہا ہی امرأۃ ابتلیت فلتصبر حتی یستبین موت او طلاق خرج بیانا للبیان المذکور فی المرفوع ولان النکاح عرف ثبوتہ والغیبۃ لا توجب الفرقۃ والموت فی حیز الاحتمال فلا یزال النکاح بالشک وعمر رض رجع الی قول علی رض ولا معتبر بالایلاء لانہ کان طلاقا معجلا فاعتبر فی الشرع مؤجلا فکان موجبا للفرقۃ ولا بالعنۃ لان الغیبۃ تعقب الاوبۃ والعنۃ قلما تنحل بعد استمرارہا سنۃ۔ اور مفقود و اُسکی زوجہ کے درمیان تفریق نہیں کیجائیگی اور امام مالک نے کہا کہ جب چار برس گذر جاویں تو اُسکے اور اُسکی زوجہ کے درمیان قاضی تفریق کردے پھر وہ وفات کی عدت پوری کرے پھر اُسکا جی چاہے کسی مرد سے نکاح کرے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مدینہ میں جس شخص کو جن اُٹھا لے گئے تھے اُسکی زوجہ کے حق میں یہی حکم دیا اور حضرت عمر کا امام ہونا کافی ہی (اور اس اثر کو امام مالک و ابن ابی الدنیا و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کیا ہی اور اسی حکم کی مثل حضرت علی و عثمان سے مروی ہی اور کہا گیا کہ اسی پر صحابہ کا اجماع ہی کیونکہ انکا مخالف کوئی معلوم نہیں ہوتا۔ الزرقانی۔) اور اسوجہ سے تفریق کیجاوے کہ مفقود نے غائب ہو کر عورت کا حق روک دیا تو مدت گذر لینے کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کر دیگا جیسے ایلاء و عنین کی صورت میں ہی (یعنی ایک راہ سے اُسکو مشابہت ایلاء سے ہی اور ایک راہ سے مشابہت عنین سے ہی) پھر جب ایلاء و عنین پر قیاس ہوا تو ان دونوں سے چار برس کی مدت لی گئی اسطرح کہ ایلاء سے چار اور عنین سے سال لیے تاکہ دونوں مشابہت پر عمل ہو اور ہماری دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے مفقود کی زوجہ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ اُسکی زوجہ رہیگی یہانتک کہ اُسکو بیان پہونچے (رواہ الدارقطنی وہو ضعیف) اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ یہ ایک عورت ہی جو مصیبت میں مبتلا کی گئی پس صبر کرے یہانتک کہ ظاہر ہو کہ اسکا شوہر مرگیا یا طلاق دیدی۔

Marfat.com

عبد الرزاق - پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول حدیث کے بیان کا بیان ہو اور اس دلیل سے کہ نکاح کا ثبوت
تو یقینی معلوم ہو اور شوہر کا غائب ہونا سو جب جدائی نہین ہوتا ہو اور مفقود کا مرجانا احتمالی ہو تو احتمال کی وجہ سے نکاح
زائل نہ کیا جائیگا اور حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کیا اور غائب ہونے کا قیاس ایلاء پر نہین ہو سکتا
کیونکہ زمانہ جاہلیت مین ایلاء تو فی الحال طلاق تھی پس شرع نے اُسکو چار مہینے کے بعد طلاق ٹھہرایا تو ایلاء موجب فرقت
ہو اور عنین پر بھی قیاس نہین ہو سکتا کیونکہ غائب تو واپس آتا ہو اور عنین کا مرض جب برابر سال بھر رہا تو اُس سے
افاقہ کی امید بہت کم ہو ف ابن الہمام نے کہا کہ اس مسئلہ مین صحابہ کے درمیان اختلاف تھا اور حضرت علی کرم اللہ
وجہہ کے اثر کو عبد الرزاق نے حکم بن عتیبہ سے روایت کیا حالانکہ حکم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو نہین پایا ہو اور عبد الرزاق
نے ابن جریج سے روایت کی کہ مجھے خبر پہونچی کہ عبد اللہ بن مسعود نے بھی حضرت علیؓ سے موافقت کی اور یہی مذہب تابعین
مین سے ابو قلابہ و جابر بن زید و شعبی و نخعی سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا م پھر واضح ہو کہ رد المحتار مین ابن وہبان
و زاہدی وغیرہ سے نقل کیا کہ جہان ضرورت پیش آوے وہان امام مالک کے قول پر فتویٰ دینا جائز ہو جیسے ایک عورت
کو ایک حیض آکر برابر طہر ہو گیا تو امام مالک کے نزدیک نو مہینے گذرنے پر اُسکی عدت پوری ہو جائیگی اور قہستانی نے زاہدیہ
مین کہا کہ ہمارے زمانہ مین امام مالک کے قول پر فتوے ہو - قال واذا تم لہ مائۃ وعشرون سنۃ من یوم ولد
حکمنا بموتہ قال رضہ وہذہ روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح وفی ظاہر المذہب یقدر بموت الاقران وفی
المروی عن ابی یوسف رح بمائۃ سنۃ وقدرہ بعضہم بتسعین والاقیس ان لا یقدر بشیٔ والارفق
ان یقدر بتسعین واذا حکم بموتہ اعتدت امرأتہ عدۃ الوفاۃ من ذلک الوقت - اور جب مفقود کے روز
پیدایش سے ایک سو بیس برس پورے ہو جاوین تو ہم اُسکی موت کا حکم دینگے م مصنف نے کہا کہ یہ حسن نے
ابو حنیفہ رح سے روایت کیا ہو اور ظاہر مذہب مین اُسکے ہمسرون کی موت کا اندازہ ہو اور ابو یوسف کی روایت
مین سو برس ہین اور بعضون نے نوے برس اندازہ کیا ہو اور قیاس سے زیادہ موافق یہ ہو کہ کسی مقدار سے
نہ اندازہ کیا جاوے اور زیادہ آسان یہ ہو کہ نوے برس سے اندازہ کیا جاوے (اور اسی پر فتویٰ ہو ع -) اور
جب مفقود کی موت کا حکم دیا گیا تو اسی وقت سے اُسکی زوجہ عدت وفات پوری کرے - وقسم مالہ بین ورثتہ
الموجودین فی ذلک الوقت کانہ مات فی ذلک الوقت معاینۃ اذ الحکمی معتبر بالحقیقی ومن مات
قبل ذلک لم یرث منہ لانہ لم یحکم بموتہ فیہا فصار کما اذا کانت حیاتہ معلومۃ - اور مفقود کا مال اُن
وارثون مین جو اُسوقت موجود ہین تقسیم کیا جائے گویا اسی وقت آنکھون کے سامنے مرا ہو کیونکہ حکمی موت کا قیاس حقیقی
موت پر ہو اور اُسکے اقارب مین جو شخص پہلے مر گیا ہو اسکا وارث نہوگا کیونکہ اس حالت مین مفقود کی موت کا حکم نہین دیا گیا
تو ایسا ہو کہ جیسے اُسکا زندہ ہونا معلوم ہو - ولا یرث المفقود احدا مات فی حال فقدہ لان بقاءہ حیا فی ذلک الوقت باستصحاب
الحال وہو لا یصلح حجۃ فی الاستحقاق - اور مفقود کسی کا وارث نہوگا جو اُسکے گم ہونے کی حالت مین مر گیا ہو
کیونکہ بقا ہر حال وہ اسوقت زندہ ہو اور یہ استحقاق کی حجت نہین ہو سکتا ہو - وکذلک لو اوصی للمفقود ومات
الموصی ثم الاصل انہ لو کان مع المفقود وارث لا یحجب بہ ولکنہ ینتقص حقہ بہ یعطی اقل النصیبین ویوقف
الباقی وان کان معہ وارث یحجب بہ لا یعطی اصلا بیانہ رجل مات عن ابنتین وابن مفقود ولابن ابن
وبنت ابن والمال فی ید الاجنبی وتصادقوا علی فقد الابن وطلبۃ الابنتان المیراث تعطیان النصف
لانہ متیقن بہ ویوقف النصف الآخر ولا یعطی ولد الابن لانہم یحجبون بالمفقود لو کان حیا فلا یستحقون

المیراث بالشک۔ اور اسی طرح اگر مفقود کے واسطے کچھ وصیت کی گئی ہو اور وصیت کرنیوالا مرگیا ہو تو وصیت
صحیح نہیں بلکہ توقف ہی پھر اصل یہ ہی کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو مفقود کی وجہ سے مجوب نہو تو وہ حصہ
پاویگا لیکن اس وارث کا حق بوجہ مفقود کے کم ہوجائیگا حتی کہ اُسکو دونوں حصوں میں سے کم حصہ دیا جائیگا اور باقی
رکھ چھوڑا جائیگا۔ اور اگر مفقود کے ساتھ ایسا وارث ہو جو مجوب ہوتا ہی تو اُسکو بالکل نہیں دیا جائیگا اسکا بیان یہ ہی
کہ ایک شخص دو بیٹیاں اور ایک مفقود بیٹا اور ایک پوتا اور ایک پوتی چھوڑکر مرگیا اور اُسکا مال کسی اجنبی کے پاس ہی
اور اس اجنبی و وارثوں نے پسر کے گم ہولے پر اتفاق کیا اور دونوں لڑکیوں نے اپنی میراث طلب کی تو انکو نصف
میراث دیجائیگی کیونکہ یہی متیقن ہی اور باقی آدھا روک رکھا جائیگا اور پوتوں کو نہیں دیا جائیگا کیونکہ وہ مفقود کی وجہ سے
مجوب ہوجاتے ہیں اگر مفقود زندہ ہو تو شک کی وجہ سے میراث کے مستحق نہونگے۔ ولا ینزع من ید الاجنبی
الا اذا ظہرت منہ خیانۃ ونظیر ہذا الحمل فانہ یوقف لہ میراث ابن واحد علی ما علیہ الفتوی ولو کان معہ
وارث آخر ان کان لا یسقط بحال ولا یتغیر بالحمل یعطی کل نصیبہ وان کان ممن تسقط بالحمل لا یعطی و
ان کان ممن یتغیر بہ یعطی الاقل للمتیقن بہ کما فی المفقود وقد شرحناہ فی کفایۃ المنتہی باتم من ہذا۔ اور
نصف میراث جو اجنبی کے قبضہ میں ہی اُسکے قبضہ سے نہیں نکالی جائیگی مگر اس صورت میں کہ اُسکی طرف سے کوئی
خیانت ظاہر ہو اور اس مسئلہ مفقود کی نظیر مسئلہ حمل ہی چنانچہ حمل کے واسطے بھی ایک پسر کی میراث روکی جائیگی چنانچہ
اسی پر فتوی ہی اور اگر حمل کے ساتھ دوسرا وارث ہو پس اگر ایسا وارث ہو کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا ہو اور حمل
کی وجہ سے اُسکا حصہ متغیر نہیں ہوتا تو پورا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو جو حمل کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہی تو اُسکو
حصہ نہیں دیا جائیگا اور اگر ایسا وارث ہو کہ جسکا حصہ حمل کی وجہ سے متغیر ہوتا ہی تو اُسکو کمتر حصہ دیا جائیگا کیونکہ وہ متیقن
ہی جیسے مفقود میں ہوتا ہی اور ہمنے اس مسئلہ کو کفایۃ المنتہی میں پورے طور پر شرح کیا ہی۔

کتاب الشرکۃ

یہ کتاب شرکت کے بیان میں ہی۔ الشرکۃ جائزۃ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث والناس یتعاملون بہا فقررہم
علیہ شرکت جائز ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے حال میں تشریف لائے کہ لوگوں میں باہم شرکت کا معاملہ جاری
تھا پس آپ نے لوگوں کو اسپر برقرار رکھا۔ قال الشرکۃ ضربان شرکۃ املاک وشرکۃ عقود فشرکۃ الاملاک
العین یرثہا رجلان ویشتریانہا فلا یجوز لاحدہما ان یتصرف فی نصیب الآخر الا باذنہ وکل واحد منہما فی
نصیب صاحبہ کالاجنبی وہذہ الشرکۃ تتحقق فی غیر المذکور فی الکتاب کما اذا اتہب رجلان عینا او ملکاہا
بالاستیلاء او اختلط مالہما من غیر صنع احدہما او بخلطہما خلطا یمنع التمیز رأسا او الا بحرج ویجوز بیع
احدہما نصیبہ من شریکہ فی جمیع الصور ومن غیر شریکہ بغیر اذنہ الا فی صورۃ الخلط والاختلاط فانہ لا یجوز
الا باذنہ وقد بینا الفرق فی کفایۃ المنتہی۔ شرکت کی دو قسمیں ہیں ایک شرکت املاک اور
دوسری شرکت عقود پس شرکت املاک ایسے مال عین میں ہی جسکے دو شخص وارث ہوں یا دونوں اُسکو خریدیں پس دونوں
میں سے کسی کو دوسرے کے حصہ میں بغیر اُسکی اجازت کے تصرف کا اختیار نہیں ہی اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے
کے حصہ میں بمنزلہ اجنبی کے ہی اور یہ شرکت سوائے ان چیزوں کے جو کتاب میں مذکور ہیں دوسری چیزوں میں بھی جاری ہی
جیسے دو شخصوں نے کوئی مال عین بطور ہبہ پایا یا دونوں نے کافر سے بطور غلبہ چھینا یا دونوں کا مال بغیر ان دونوں میں سے

کسی کی حرکت کے خلط ہوگیا یا دونوں کے ملانے سے خلط ہوگیا حالانکہ یہ اختلاط ایسے طور پر ہو کہ بالکل امتیاز نہیں ہوسکتا
یا امتیاز ایک حرج کے ساتھ ممکن ہو اور ان سب صورتوں میں ایک شریک کا اپنے حصہ کو بیچنا اپنے شریک کے ہاتھ سب
صورتوں میں جائز ہو اور غیر شریک کے ہاتھ بیچنا بھی بغیر اجازت شریک کے جائز ہو سوائے صورت خلط و اختلاط کے یعنے
جس صورت میں دونوں چیزیں خلط ہوگئیں یا دونوں مالکوں نے ملا دیں تو ان دونوں صورتوں میں غیر کے ہاتھ بیچنا
نہیں جائز ہو مگر جبکہ شریک اجازت دے اور فرق ہمنے کفایۃ المنتہی میں بیان کردیا۔ والضرب الثانی شرکۃ العقود
ورکنہا الایجاب والقبول وہو ان یقول احدہما شارکتک فی کذا وکذا ویقول الاخر قبلت وشرطہ
ان یکون التصرف المعقود علیہ عقد الشرکۃ قابلا للوکالۃ لیکون ما یستفاد بالتصرف مشترکا بینہما فیتحقق
حکمہ المطلوب منہ۔ اور دوسری قسم شرکت کی شرکۃ العقود ہو یعنے بذریعہ عقد کے باہم شرکت کی اور اسکا رکن ایجاب
و قبول ہو اور اسکی صورت یہ ہو کہ ایک کہے کہ میں نے تجھسے فلاں وفلاں چیز میں شرکت کی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول
کیا اور اسکی شرط یہ ہو کہ جس تصرف پر عقد شرکت باندھا ہو وہ قابل وکالت ہو تاکہ تصرف سے جو کچھ حاصل ہو وہ دونوں
میں مشترک ہو پس عقد شرکت سے جو حکم مطلوب تھا وہ متحقق ہو۔ ثم ہی اربعۃ اوجہ مفاوضۃ وعنان وشرکۃ
الصنائع وشرکۃ الوجوہ فاما شرکۃ المفاوضۃ فہی ان یشترک الرجلان فیتساویا فی مالہما وتصرفہما ودینہما
لانہا شرکۃ عامۃ فی جمیع التجارات یفوض کل واحد منہما امر الشرکۃ الی صاحبہ علی الاطلاق اذ ہی من
المساواۃ قال قائلہم ؎ لا یصلح الناس فوضی لا سراۃ لہم + ولا سراۃ اذا جہالہم سادوا + ای
متساوین فلا بد من تحقیق المساواۃ ابتداء وانتہاء وذلک فی المال والمراد بہ ما تصح الشرکۃ فیہ ولا یعتبر
التفاضل فیما لا یصح الشرکۃ فیہ وکذا فی التصرف لانہ لو ملک احدہما تصرفا لا یملک الآخر لفات التساوی
وکذلک فی الدین لما نبین ان شاء اللہ تعالے وہذہ الشرکۃ جائزۃ عندنا استحسانا وفی القیاس لا یجوز
وہو قول الشافعی رح وقال مالک رح لا اعرف ما المفاوضۃ وجہ القیاس انہا تضمنت الوکالۃ بمجہول الجنس
والکفالۃ بمجہول وکل ذلک بانفرادہ فاسد وجہ الاستحسان قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فاوضوا فانہ اعظم
للبرکۃ وکذا الناس یعاملونہا من غیر نکیر وبہ یترک القیاس والجہالۃ متحملۃ تبعا کما فی المضاربۃ ولا تنعقد الا
بلفظۃ المفاوضۃ لبعد شرائطہا عن علم العوام حتی لو بینا جمیع ما تقتضیہ یجوز لان المعتبر ہو المعنی۔ پھر شرکت عقود کی
چار قسمیں ہیں۔ اول شرکت مفاوضہ دوم شرکت عنان۔ سوم شرکت صنائع۔ چہارم شرکت وجوہ۔ پس شرکت مفاوضہ
کی یہ صورت ہو کہ دو مرد باہم شرکت کریں پس مال وتصرف ودین میں دونوں برابر ہوں کیونکہ یہ شرکت جمیع تجارات
میں عام ہوتی ہو اسلیے کہ دونوں میں سے ہر ایک امر شرکت کو اپنے ساتھی کی جانب علی الاطلاق تفویض کرتا ہو کیونکہ مفاوضہ
بمعنی مساوات ہو چنانچہ عرب کے بعض اشعار میں یہ معنی مذکور ہیں پس ابتدا و انتہا میں مساوات ہونا ضرور ہو اور یہ مال
میں ثابت ہوگی اور مال سے مراد وہ مال ہو جسمیں شرکت صحیح ہو پس جس مال میں شرکت صحیح نہیں ہو اسمیں باہم کمی
وبیشی ہونا معتبر نہیں ہو اور اسی طرح تصرف میں بھی مساوات چاہیے کیونکہ اگر ایک کو ایسے تصرف کا اختیار ہو جو دوسرے
کو نہیں ہو تو مساوات جاتی رہیگی اور اسی طرح دین میں بھی مساوات شرط ہو چنانچہ آیندہ ہم اسکی دلیل بیان کرینگے
انشاء اللہ تعالے اور یہ شرکت ہمارے نزدیک بدلیل استحسان جائز ہو اور قیاسا جائز نہیں ہو اور یہی شافعی کا قول ہو
اور امام مالک نے کہا کہ میں نہیں پہچانتا کہ مفاوضہ کیا چیز ہو اور وجہ قیاس یہ ہو کہ مفاوضہ میں مجہول الجنس کی وکالت اور
مجہول کی کفالت موجود ہو ۔ اور ایسی وکالت وکفالت تنہا تنہا فاسد ہو اور وجہ استحسان یہ ہو کہ حدیث میں آیا کہ تم لوگ مفاوضہ کرو

Marfat.com

کہ اسمین بڑی برکت ہی لیکن یہ حدیث نہین پائی گئی بلکہ ابن ماجہ مین حدیث آئی تین چیزون مین برکت ہی ادہار بیع مین جبکی میعاد معلوم ہو اور مفاوضہ مین اور گھر کے خرچ کے لیے گیہون کو جو کے ساتھ ملانے مین مگر بیع کے لیے نہین عث - اور استحسان کی یہ بھی وجہ ہی کہ مفاوضہ کا معاملہ لوگون مین بلا انکار جاری تھا اور ایسے تامل سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہی اور وکالت وکفالت مین جو جہالت ہی وہ تابع کرکے برداشت ہو سکتی ہی جیسے مضاربت مین جائز ہی اور واضح ہو کہ یہ شرکت سوائے لفظ مفاوضہ کے کسی لفظ سے منعقد نہین ہوتی کیونکہ عوام کے علم سے اسکے شرائط بعید مین حتی کہ اگر اسکے جمیع شرائط ومقتضیات کو دوسری عبارات مین بیان کردیا تو شرکت مفاوضہ صحیح ہو جائیگی کیونکہ اعتبار صرف معنی کا ہی قال فیجوز من الحرین الکبیرین مسلمین او ذمیین لتحقق التساوی وان کان احدہما کتابیا والاخر مجوسیا یجوز ایضا لما قلنا - پس عقد مفاوضہ ایسے دو مردون مین جائز ہو اکہ دونون بالغ آزاد مسلمان ہون یا دونون ذمی ہون کیونکہ دونون مین برابری ثابت ہی اور اگر دونون مین سے ایک کتابی ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بھی جائز ہی کیونکہ کفر ایک ہی ملت ہونے کی وجہ سے دونون مین برابری ثابت ہی - ولا یجوز بین الحر والمملوک ولا بین الصبی والبالغ لانعدام المساواۃ لان الحر البالغ یملک التصرف والکفالۃ والمملوک لا یملک واحدا منہما الا باذن المولی والصبی لا یملک الکفالۃ ولا یملک التصرف الا باذن الولی - اور آزاد و مملوک مین مفاوضہ نہین جائز ہی اور طفل و بالغ مین بھی نہین جائز ہی کیونکہ مساوات نادر ہی اسواسطے کہ آزاد بالغ کو تصرف وکفالت کا اختیار ہی اور مملوک کو دونون مین سے کوئی اختیار نہین ہی جبتک مولی اجازت نہ دے اور طفل کو بھی انمین سے کوئی اختیار نہین ہی جبتک اُسکا ولی اجازت نہ دے - قال ولا بین المسلم والکافر وہذا قول ابی حنیفۃ رح ومحمد رح وقال ابو یوسف رح یجوز للتساوی بینہما فی الوکالۃ والکفالۃ ولا معتبر بزیادۃ تصرف یملکہ احدہما کالمفاوضۃ بین الشفعوی والحنفی فانہا جائزۃ ویتفاوتان فی التصرف فی متروک التسمیۃ الا انہ یکرہ لان الذمی لا یہتدی الی الجائز من العقود ولہما انہ لا تساوی فی التصرف فان الذمی لو اشتری براس المال خمورا او خنازیر صح ولو اشتراہ المسلم لا یصح - اور مسلمان وکافر کے درمیان بھی مفاوضہ نہین جائز ہی اور یہ ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہی اور ابو یوسف نے کہا کہ جائز ہی کیونکہ وکالت وکفالت مین دونون برابر ہین اور جس زیادہ تصرف کا ایک مالک ہو اُسکا اعتبار نہین ہی جیسے شافعی وحنفی کے درمیان مفاوضہ جائز ہی حالانکہ جس ذبیحہ پر عمدا تسمیہ چھوڑ دیا گیا ہو اسمین دونون کا اختلاف ہی کہ شافعی کے نزدیک حلال ہی اور حنفی کے نزدیک نہین پس مسلمان وکافر کے درمیان بھی جائز ہی لیکن مکروہ ہی اسواسطے کہ ذمی کو جائز معاملات کی راہ نہین معلوم ہی اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ دونون مین تصرف کی برابری نہین ہی کیونکہ ذمی نے اگر راس المال سے سور یا شراب خریدی تو صحیح ہی اور اگر مسلمان نے خریدی تو نہین صحیح ہی - ولا یجوز بین العبدین ولا بین الصبیین ولا بین المکاتبین لانعدام صحۃ الکفالۃ وفی کل موضع لم تصح المفاوضۃ لفقد شرطہا ولا یشترط ذلک فی العنان کان عنانا لاستجماع شرائط العنان اذ ہو قد یکون خاصا وقد یکون عاما - اور دو غلامون مین مفاوضہ نہین جائز ہی اور دو نابالغون مین نہین اور دو مکاتبون مین بھی نہین جائز ہی کیونکہ کفالت کی صحت نہین ہی اور واضح ہو کہ جس جگہ مفاوضہ بوجہ کوئی شرط نہونے کے صحیح نہو حالانکہ یہ شرط ایسی ہی کہ شرکت عنان مین مشروط نہین ہی تو یہ شرکت عنان ہو جائیگی کیونکہ عنان کے سب شرائط موجود مین کیونکہ شرکت عنان کبھی خاص ہوتی ہی اور کبھی عام ہوتی ہی ف — جیسے ایک بالغ اور دوسرے نابالغ نے یا ایک آزاد اور دوسرے غلام یا مکاتب نے باہم عقد مفاوضہ کیا یا برابر کے دو آزادون نے مفاوضہ مین یہ شرط لگائی کہ

Marfat.com

کفالت نہین ہی تو ہر صورت مین کفالت نہونے سے شرکت عنان ہو جائیگی اور یہ شرکت عنان عام ہوگی جیسے شرکت
مفاوضہ ہمیشہ عام ہوتی ہی ۔ قال وتنعقد علی الوکالۃ والکفالۃ اما الوکالۃ فلتحقق المقصود وہو الشرکۃ فی المال
علی ما بیناہ واما الکفالۃ لتحقق المساواۃ فیما ہو من مواجب التجارات وہو توجہ المطالبۃ نحوہما جمیعا ۔ اور
عقد مفاوضہ کا انعقاد وکالت وکفالت پر ہوتا ہی یعنے ہر ایک کو دوسرے کا وکیل وکفیل ہونا لازم ہوتا ہی پس وکالت
اسواسطے کہ اسکا مقصود یعنے مال شرکت متحقق ہوتا کہ جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو اور کفالت اسواسطے کہ
جو چیز لوازم تجارت سے ہی اسمین مساوات ثابت ہو یعنے مطالبہ ان دونون کی طرف متوجہ ہو ۔ قال وما یشتریہ کل
واحد منہما یکون علی الشرکۃ الا طعام اہلہ وکسوتہم ۔ وکذا الکسوۃ وکذا الادام لان مقتضی العقد المساواۃ
وکل واحد منہما قائم مقام صاحبہ فی التصرف وکان شراء احدہما کشرائہما الا ما استثناہ فی الکتاب وہو استحسان
لانہ مستثنی عن المفاوضۃ للضرورۃ فان الحاجۃ الراتبۃ معلومۃ الوقوع ولا یمکن ایجابہ علی صاحبہ ولا
الصرف من مالہ ولا بد من الشراء فیختص بہ ضرورۃ والقیاس ان یکون علی الشرکۃ لما بینا ۔ اور
دونون متفاوضین مین سے جو کوئی کچھ خریدے وہ شرکت پر ہوگا سوائے اپنے اہل وعیال کے کھانے وکپڑے
کے اور اسی طرح اپنا کپڑا اور اسی طرح روٹی کے ساتھ کھانے کی چیز یہ شرکت سے مستثنی ہین اسواسطے کہ عقد مفاوضہ
کا مقتضی یہ ہی کہ دونون مین مساوات ہو اور تصرف مین ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہی اور ہر ایک کی خرید بمنزلہ دونون
کی خرید کے ہوگی سوائے اُس چیز کے جسکو کتاب مین مستثنی کیا ہی اور یہ استحسان ہی کیونکہ بضرورت یہ مفاوضہ سے
مستثنی ہی کیونکہ روزانہ حاجت کا واقع ہونا معلوم ہی اور ساتھی پر اسکا واجب کرنا ممکن نہین اور نہ اُسکے مال سے
صرف کرنا ممکن ہی اور خریدنا بھی ضرور ہی تو یہ خاصکر ہر ایک شریک پر ہوگی اور قیاس یہ چاہتا تھا کہ یہ بھی شرکت
پر ہو کیونکہ عقد مقتضی شرکت ہی ف — یعنی قیاس کو چھوڑکر استحساناً یعنے بوجہ ضرورت کے مستثنی کیا ۔ وللبائع
ان یاخذ بالثمن ایہما شاء المشتری بالاصالۃ وصاحبہ بالکفالۃ ویرجع الکفیل علی المشتری بحصتہ بما
ادی لانہ قضی دینا علیہ من مال مشترک بینہما ۔ متفاوضین مین سے جسنے کوئی چیز خریدی تو بائع کو اختیار ہی
کہ دونون مین سے جس سے چاہے دامون کا مطالبہ کرے چاہے اصل مشتری سے بوجہ اصالت کے اور چاہے
اُسکے ساتھی سے بوجہ کفالت کے پھر کفیل نے جو کچھ ادا کیا بقدر حصہ کے مشتری سے واپس لیگا کیونکہ ساتھی پر جو
قرضہ تھا وہ دوسرے نے باہمی مال مشترک سے ادا کیا ہی ۔ قال وما یلزم کل واحد منہما من الدیون بدلا عما
یصح فیہ الاشتراک فالآخر ضامن لہ تحقیقا للمساواۃ فمما یصح فیہ الاشتراک الشراء والبیع والاستیجار ومن
القسم الآخر الجنایۃ والنکاح والخلع والصلح عن دم العمد وعن النفقۃ ۔ اور جس چیز مین شرکت صحیح ہی اسکے
عوض جو قرضہ کہ متفاوضین مین سے ایک پر لازم ہو تو دوسرا شریک اُسکا ضامن ہی تاکہ دونون مین مساوات متحقق رہے
پس جنمین اشتراک صحیح ہی وہ خرید وفروخت واجارہ لینا ۔ اور دوسری قسم جنمین اشتراک نہین صحیح ہی وہ جنایت قتل وغیرہ
اور نکاح وخلع اور عمداً خون سے صلح اور نفقہ سے صلح ہی ف — پس خرید وفروخت کی صورت ظاہر ہی لیکن بیع
صحیح مین ثمن کا ضامن ہوگا یعنے جو دام ٹھہرے ہون اور بیع فاسد مین اُسکی چیز کی قیمت کا ضامن ہوگا یعنے بازار مین
جو اسکی قیمت ہو اور اجارہ لینے کی صورت یہ ہی کہ دونون متفاوضین مین سے ایک نے اس کار تجارت مین کوئی مزدور
یا جانور یا کوئی دوسری چیز کرایہ کی تو کرایہ دینے والے کو اختیار ہی کہ اپنا کرایہ دونون مین سے جس سے چاہے وصول کرے
کیونکہ کار تجارت مین ہر ایک دوسرے کا کفیل ہی اور سوائے کار تجارت کے جو کچھ کسی پر لازم آوے وہ اُسی سے مختص ہوگا

Marfat.com

مثلاً متفاوضین میں سے ایک پر کسی نے خطا سے زخمی کرنے کا دعویٰ کیا جسکا کچھ جرمانہ معین ہے اور متفاوض نے انکار کیا
پس مجروح نے چاہا کہ دوسرے شریک سے قسم لے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے اور دوسرا شریک اُسکا خصم نہوگا اور اگر
متفاوضین ایک مرد و ایک عورت ہو پھر عورت نے اپنے شوہر سے خلع لیا تو عوض خلع جو عورت پر لازم آیا تو اُسکا شریک
اس عوض کا ضامن نہیں ہے اسی طرح اگر متفاوض مرد پر اُسکی زوجہ کا مہر لازم آیا یا اُسنے عمداً قتل کرکے مال پر صلح کی یا اپنی
زوجہ کے نفقہ سے کچھ مال معین پر صلح کی تو اُسکا شریک اس مال کا ضامن نہیں ہے ع- قال ولو کفل احدہما
بمال عن اجنبی لزم صاحبہ عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یلزمہ لانہ تبرع ولہذا لا یصح من الصبی والعبد الماذون
والمکاتب ولو صدر من المریض یصح من الثلث وصار کالاقراض والکفالۃ بالنفس ولابی حنیفۃ رح انہ
تبرع ابتداءً ومعاوضۃ بقاءً لانہ یستوجب الضمان بما یودی علی المکفول عنہ اذا کانت الکفالۃ بامرہ فبالنظر
الی البقاء تتضمنہ المفاوضۃ وبالنظر الی الابتداء لم تصح ممن ذکرہ ویصح من الثلث من المریض بخلاف
الکفالۃ بالنفس لانہ تبرع ابتداءً وانتہاءً واما الاقراض فعن ابی حنیفۃ رح انہ یلزم صاحبہ ولو سلم فہو اعارۃ
فیکون لمثلہا حکم عینہا لا حکم البدل حتی لا یصح فیہ الاجل فلا تتحقق معاوضۃ ولو کانت بغیر امرہ لم تلزم صاحبہ
فی الصحیح لانعدام معنی المفاوضۃ ومطلق الجواب فی الکتاب محمول علی المقید وضمان الغصب والاستہلاک
بمنزلۃ الکفالۃ عند ابی حنیفۃ رح لانہ معاوضۃ انتہاءً- اگر دونوں متفاوضین میں سے ایک شخص کی طرف سے جو
تجارت میں انکا شریک نہیں ہے کچھ مال کی ضمانت کی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے ساتھی پر بھی لازم ہوگی (یعنے
اجنبی کی اجازت سے کفالت کی) اور صاحبین نے کہا کہ شریک پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ کفالت محض احسان ہے اسی واسطے
طفل وغلام ماذون ومکاتب کی طرف سے صحیح نہیں ہوتی ہے اور اگر مرض الموت کے مریض نے ایسی کفالت کی تو صرف
تہائی سے صحیح ہوتی ہے اور یہ کفالت ایسی ہوگئی جیسے کسی کو قرض دینا یا اُسکے نفس کی کفالت کر لینی بالاتفاق دوسرا اسکا
ضامن نہیں ہے اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کفالت ابتداء میں احسان ہے مگر آئندہ معاوضہ ہے کیونکہ جب اُسنے مکفول
عنہ کی طرف سے مال کفالت ادا کیا تو مکفول عنہ پر اسکی ضمانت واجب ہوئی جبکہ کفالت اُسکے کہنے سے ہو تو بلحاظ زمانہ
آئندہ کے عقد معاوضہ اسکو بھی متضمن ہے اور بنظر ابتداء کے طفل وغلام ماذون ومکاتب سے صحیح نہیں ہے اور مریض
کی طرف سے صرف تہائی مال سے صحیح ہے بخلاف کفالت نفس کے کیونکہ یہ ابتداء و انتہاء دونوں میں احسان ہے اور
رہا قرض دینا تو امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی دوسرے شریک پر لازم ہوگا اور اگر مان لیا جاوے کہ نہیں لازم
ہوگا تو صرف عاریت دینا ہوتا ہے تو مقروض نے جو اُسکے مثل ادا کیا وہ بمنزلہ مال عین کے ہے اور عوض کے حکم میں نہین
ہے حتی کہ اسمیں میعاد لگانا صحیح نہیں ہوتا تو معاوضہ ثابت نہوا اور اگر اجنبی کے بغیر حکم یہ کفالت کی ہو تو صحیح قول میں
دوسرے شریک پر لازم نہوگی کیونکہ مفاوضہ کے معنے ندارد ہین اور کتاب میں جو مطلق مذکور ہے وہ مقید پر محمول ہے یعنے
مراد یہ کہ مکفول عنہ کے حکم سے اگر کفالت کی تو دوسرے پر لازم ہے اور اگر کسی نے دوسرے کا مال غصب کیا یا تلف کیا تا
اُسکی ضمانت کر لی تو ابوحنیفہ کے نزدیک بمنزلۂ کفالت کے ہے یعنے دوسرے شریک پر لازم ہوگی کیونکہ یہ انتہا میں معاوضہ
ہے یعنے جب اُسکے حکم سے ضمانت کی تو بعد ادا کے اُسپر لازم ہوگی- قال فان ورث احدہما مالا یصح فیہ الشرکۃ او
وہب لہ ووصل الی یدہ بطلت المفاوضۃ وصارت عنانا لفوات المساواۃ فیما یصلح راس المال
اذ ہی شرط فیہ ابتداءً وبقاءً وہذا لان الآخر لا یشارکہ فیما اصابہ لانعدام السبب فی حقہ الا انہا تنقلب
عنانا للامکان فان المساواۃ لیس بشرط فیہ ولدوامہ حکم الابتداء لکونہ غیر لازم- پھر اگر دونوں متفاوضین میں سے

Marfat.com

ایک نے ایسا مال میراث پایا جسمین شرکت صحیح ہی یا اُسکو ہبہ کیا گیا اور اُسکے قبضہ مین آگیا تو شرکت مفاوضہ باطل ہو کر شرکت
عنان ہو گئی کیونکہ جو مال اس قابل ہی کہ راس المال ہو سکے اُسمین مساوات نہین رہی حالانکہ اس شرکت مین مساوات
ہونا حالت ابتدا و حالت بقا دونون مین شرط ہی پس مفاوضت نہین رہی کیونکہ ایک نے جو کچھ مال پایا اُسمین دوسرا
شریک حقدار نہین ہو سکتا کیونکہ اُسکے حق مین کوئی سبب نہین ہی مگر شرکت مفاوضہ بدل کر شرکت عنان ہو گئی کیونکہ وہ یہان
ممکن ہی اسلیے کہ شرکت عنان مین مساوات شرط نہین ہی اور شرکت عنان کے دوام کے واسطے ابتدا کا حکم ہی یعنی جو حکم
اُسکی ابتدا کے واسطے ہی وہی اُسکے دوام کے واسطے ہی کیونکہ یہ عقد لازمی نہین ہی۔ فان ورث احدہما عرضا فہو لہ
ولا تفسد المفاوضۃ وکذا العقار لانہ لا یصح فیہ الشرکۃ فلا یشترط المساواۃ فیہ۔ اور اگر متفاوضین مین سے
ایک نے کوئی اسباب میراث پایا تو وہ اُسی کے واسطے ہی اور شرکت مفاوضہ فاسد نہو گی اور یہی عقار کا حکم ہی یعنی اگر
زمین و گھر میراث پایا تو بھی اُسی کا ہی اور مفاوضت باطل نہو گی کیونکہ یہ ایسا مال ہی جسمین شرکت صحیح نہین ہی تو ایسے
مال مین دونون کا مساوی ہونا بھی شرط نہین ہی۔ ف۔ حاصل یہ ہوا کہ شرکت مفاوضہ مین تجارتی امور مین دونون
شریک ایکدوسرے کے وکیل و کفیل ہوتے ہین اور تجارت کے واسطے جو مال دونون نے راس المال ٹھہرایا اُسمین
دونون کا مساوی ہونا جیسے ابتدا مین شرط ہی ویسے ہی جب تک باقی رہے برابر مساوات شرط ہو گی اور جو مال قابل شرکت
نہین ہی اسمین مساوات شرط نہین ہی لہذا جو اموال قابل شرکت ہین اُنکا بیان کرنا ضرور ہی چنانچہ بیان فرمایا۔

فصل۔ ولا ینعقد الشرکۃ الا بالدراہم والدنانیر والفلوس النافقۃ وقال مالک رح یجوز بالعروض
والمکیل والموزون اذا کان الجنس واحدا لانہا عقدت علی راس مال معلوم فاشبہ النقود بخلاف
المضاربۃ لان القیاس یاباہا لما فیہا من ربح ما لم یضمن فیقتصر علی مورد الشرع ولنا انہ یودی الی
ربح ما لم یضمن لانہ اذا باع کل واحد منہما راس مالہ وتفاضل الثمنان فما یستحقہ احدہما من الزیادۃ فی مال
صاحبہ ربح ما لم یملک وما لم یضمن بخلاف الدراہم والدنانیر لان ثمن ما یشتریہ فی ذمتہ اذ ہی لا تتعین فکان
ربح ما ضمن ولان اول التصرف فی العروض البیع وفی النقود الشراء وبیع احدہما مالہ علی ان یکون الآخر
شریکا فی ثمنہ لا یجوز وشراء احدہما شیئا بمالہ علی ان یکون المبیع بینہ وبین غیرہ جائز واما الفلوس النافقۃ
تروج رواج الاثمان فالتحقت بہا قالوا ہذا قول محمد رح لانہا ملحقۃ بالنقود عندہ حتی لا تتعین بالتعیین ولا یجوز
بیع اثنین بواحد باعیانہما علی ما عرف اما عند ابی حنیفۃ رح وابی یوسف رح لا یجوز الشرکۃ والمضاربۃ بہا لان
ثمنیتہا تتبدل ساعۃ فساعۃ وتصیر سلعا ویروی عن ابی یوسف رح مثل قول محمد رح والاول اقیس واظہر و
عن ابی حنیفۃ رح صحۃ المضاربۃ بہا۔ واضح ہو کہ شرکت مفاوضہ کا انعقاد کسی مال سے نہین ہوتا سوائے درم و دینار
و رائج فلوس سکے یعنی جن پیسون کا چلن ہو اور امام مالک نے کہا کہ اسباب اور کیلی چیزون اور وزنی چیزون سے بھی
انعقاد ہوتا ہی بشرطیکہ جنس واحد ہو یعنی جو چیزین پیمانہ سے بکتی ہین اور جو چیزین وزن سے بکتی ہین جب دونون کے پاس
ایک ہی جنس کے مساوی ہون تو شرکت مفاوضہ منعقد ہو جائیگی کیونکہ یہ عقد بھی راس المال معلوم پر واقع ہوا تو نقود
کے مشابہ ہو گیا یعنی موافق قیاس ہی بخلاف مضاربت کے (جو ایک شخص دوسرے کو اپنا مال بطور امانت اس غرض سے
دیتا ہی کہ وہ اس مال سے تجارت کرکے جو نفع اُٹھاوے وہ مالک مال و تاجر کے درمیان تقسیم ہو تو یہ سوائے نقد کے
نہین جائز ہی) اسواسطے کہ قیاس اُس سے انکار کرتا ہی کیونکہ اسمین ایسے مال سے نفع ہی جو مضمون نہین ہی بلکہ امانت ہی تو جہان تک
شرع وارد ہوئی ہی وہین تک محدود ہو گا (اور مفاوضہ مین دونون شریک اس مال سے کام کرتے اور نفع کماتے ہین تو اسمین

نقود و غیر نقود مثل اسباب وغیرہ کے یکسان ہین) اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اسباب پر شرکت معاوضہ بھی انجام کو نہی
جانب پہونچاتی ہی کہ ایسی چیز سے نفع لیا گیا جو ابھی ضمانت مین نہین ہی کیونکہ اگر ہر معاوض نے اپنا راس المال فروخت
کیا حالانکہ دونون کے دام مین کمی بیشی ہی (مثلاً ہر ایک کا مال ایک ہزار کی قیمت رکھتا ہی پھر ایک نے اپنا اسباب
دو ہزار کو اور دوسرے نے تین ہزار کو فروخت کیا) تو ایک نے اپنے ساتھی کے مال سے باستحقاق شرکت نفع زائد
پایا وہ ایسے ہی اسباب کا نفع ہی جسکا وہ مالک نہ تھا اور ہنوز وہ ضمانت مین نہین آیا تھا بخلاف درم و دینار نقد کے
اسلیے کہ جو ایک نے خریدا اُسکے دام اُسکے ذمہ ہین کیونکہ خرید مین نقد کا تعین نہین ہوتا ہی تو یہ ایسے مال کا نفع ہی جو ضمانت
مین آچکا اور اسلیے کہ اسباب مین پہلا تصرف یہ ہی کہ فروخت کرے اور نقود مین پہلا تصرف یہ ہی کہ خریدے حالانکہ
ایک معاوض شریک کا اپنا مال اس شرط پر فروخت کرنا کہ دوسرا اُسکے دامون مین اُسکا شریک ہو نہین
جائز ہی اور ایک کا کوئی چیز اپنے مال سے خریدنا اس شرط پر کہ دوسرا اُسکا شریک ہو لینے مبیع دونون مین مشترک ہو
جائز ہی (پس سوائے نقود کے دیگر اسباب سے جواز نہین رہا اور رہے وہ فلوس جنکا چلن جاری ہی تو دو یہ دو اشرفی
کی طرح وہ چلتے ہین پس وہ بھی نقد مین شامل کیے گئے) اور متاخرین مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام محمد کا قول ہی کیونکہ امام محمد کے
نزدیک فلوس بھی نقد کے ساتھ لاحق کیے گئے ہین یہانتک کہ درم و دینار کی طرح معین کرنے سے متعین نہین ہوتے ہین
(مثلاً دو آنہ کو کوئی چیز خریدی تو مشتری کو اختیار ہی کہ چاہے وہی پیسہ دیدے جو خرید ٹھہرانے کے وقت ہاتھ مین تھا
یا دوسرے پیسہ دیدے کیونکہ معین کرنے سے وہ متعین نہین ہوتے) اور معین دو پیسون کو بعوض معین ایک پیسہ
کے فروخت کرنا بھی نہین جائز ہی چنانچہ اصول مین معلوم ہو چکا پس معین کرنا بیفائدہ ہی اور ابو حنیفہ و ابو یوسف
کے نزدیک فلوس سے شرکت و مضاربت نہین جائز ہی کیونکہ فلوس کا ثمن ہونا دم بدم بدلتا ہی اور جب اُنکا چلن جاتا رہا
تو وہ مثل اسباب کے ہو جاتے ہین اور ابو یوسف سے مثل محمد کے بھی مروی ہی لیکن ابو حنیفہ کے ساتھ ہونا قیاس
سے زیادہ موافق اور زیادہ ظاہر ہی اور ابو حنیفہ سے بھی یہ روایت ہی کہ فلوس کے ساتھ مضاربت صحیح ہی - قال و
لایجوز الشرکۃ بما سوی ذلک الا ان یتعامل الناس بالتبر والنقرۃ فتصح الشرکۃ بہما ہکذا ذکر فی الکتاب -
قدوری نے فرمایا کہ ان مالون کے سوائے دوسری چیز سے شرکت جائز نہین ہی مگر اس صورت مین کہ لوگ پترون یا
گلائی ہوئی چاندی سے باہم شرکت معاوضہ کا معاملہ کرتے ہون تو ان دونون چیزون سے بھی شرکت جائز ہو جائیگی
یعنے اگر لوگون مین بغیر سکہ کے سونا و چاندی سے شرکت معاوضہ کا معاملہ جاری ہو تو جائز ہوگا ایسا ہی شیخ قدوری نے
اپنی مختصر مین ذکر کیا ہی اور یہ ظاہراً مخالف قول جامع صغیر ہی چنانچہ فرمایا - وفی الجامع الصغیر ولا یکون المفاوضۃ
بمثاقیل ذہب او فضۃ ومرادہ التبر فعلے ہذہ الروایۃ التبر سلعۃ تتعین بالتعیین فلا یصلح راس المال
فی المضاربات والشرکات وذکر فی کتاب الصرف ان النقرۃ لا تتعین حتی لا ینفسخ العقد بہلاکہ قبل التسلیم
فعلے تلک الروایۃ یصلح راس المال فیہما وہذا لما عرف انہما خلقا ثمنین فی الاصل الا ان الاول اصح
لانہا وان خلقت للتجارۃ فی الاصل لکن الثمنیۃ تختص بالضرب المخصوص لان عند ذلک لا یصرف
الی شئ آخر ظاہرا الا ان یجری التعامل باستعمالہا ثمنا فینزل التعامل بمنزلۃ الضرب فیکون ثمنا ویصلح
راس المال ثم قولہ ولا یجوز بما سوی ذلک یتناول المکیل والموزون والعددی المتقارب و
لا خلاف فیہ بیننا قبل الخلط ولکل واحد منہما ربح متاعہ وعلیہ وضیعتہ وان خلطا ثم اشترکا فکذلک فی قول
ابی یوسف رح والشرکۃ شرکۃ ملک لا شرکۃ عقد وعند محمد رح تصح شرکۃ العقد وثمرۃ الاختلاف تظہر عند التساوی

Marfat.com

فی المالین واشتراط التفاضل فی الربح فظاہر الروایۃ ما قالہ ابو یوسف رح لانہ یتعین بالتعیین بعد الخلط کما یتعین قبلہ ولمحمد رح انہ ثمن من وجہ حتی جاز البیع بہا دینا فی الذمۃ ومبیع من حیث انہ یتعین بالتعیین فعملنا بالشبہین بالاضافۃ الی الحالین بخلاف العروض لانہا لیست ثمنا بحال ولو اختلف جنسا کالحنطۃ والشعیر والزیت والسمن فخلطا لاینعقد الشرکۃ بہا بالاتفاق والفرق لمحمد رح ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال ومن جنسین من ذوات القیم فتتمکن الجہالۃ کما فی العروض واذا لم تصح الشرکۃ فحکم الخلط قد بیناہ فی کتاب القضاء - اور جامع صغیر مین ہر کہ سونے یا چاندی کے مثقالون سے شرکت مفاوضہ نہین ہوتی ہر مثقال سے امام محمد کی مراد پترہین پس اس روایت پر پتر ایسا اسباب ہر کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہر تو مضاربت یا شرکت کے عقود مین راس المال نہین ہوسکتا اور جامع صغیر کی کتاب الصرف مین مذکور ہر کہ گولی چاندی جو سکہ دار نہو وہ بھی متعین نہین ہوتی حتی کہ بیع مین سپرد کرنے سے پہلے اگر تلف ہو جاے تو عقد بیع نہو گا پس اس روایت پر گولی اور پتر بھی شرکت ومضاربت مین راس المال ہو سکتے ہین اور اسکی وجہ یہ ہر کہ سونا اور چاندی اصلی خلقت مین ثمن پیدا کیے گئے ہین خواہ سکہ دار ہون یا نہون لیکن روایت اول اصح ہر کیونکہ سونا چاندی اگرچہ اصلی خلقت مین تجارت کے واسطے مخلوق ہین لیکن انکا ثمن ہونا مخصوص بضرب سکہ ہر کیونکہ ایسی حالت مین بظاہر انکو دوسرے کام مین صرف نہین کرتے ہین لیکن اگر انکو بطور ثمن استعمال کرنا بدون سکہ کے لوگون مین جاری ہو جاے تو باہمی معاملہ بمنزلہ ضرب سکہ کے ہوگا پس مطلقا ثمن ہو جائینگے اور راس المال ہونے کے لائق ہونگے رہا شیخ قدوری کا یہ قول کہ انکے سواے دوسری چیزون سے شرکت نہین جائز ہر تو اسمین کیلی ووزنی چیزین اور جو گنتی سے فروخت ہوتی ہین اور باہم برابر کے قریب ہین جیسے انڈے واخروٹ یہ سب چیزین بھی داخل ہین یعنی شرکت کا راس المال نہونگی اور اسمین ہمارے علماء کے نزدیک کچھ اختلاف نہین جبکہ خلط سے پہلے ہو یعنی باہم ملا دینے سے پہلے شرکت کا عقد ان چیزون پر نہین ہوسکتا اور دونون مین سے ہر شریک کے واسطے اپنی متاع کا نفع مخصوص ہوگا اور گھٹی بھی اسی پر پڑیگی اور اگر دونون نے خلط کر دیا پھر عقد شرکت باندھا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہر اور یہ شرکت ملکی ہوگی یعنی دونون کی ملکیت باہم مخلط ہر اور یہ شرکت عقد نہوگی اور امام محمد کے نزدیک شرکت عقد اصح ہر اور اس اختلاف کا ثمرہ ایسی صورت مین ظاہر ہوگا کہ دونون مال باہم برابر ہون اور نفع مین کمی بیشی مشروط ہو یعنی مثلا ایک کے واسطے نفع مین دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو ابو یوسف کے نزدیک نہین جائز ہر بلکہ ہر ایک کو اپنے مال کا نفع ملیگا اور یہی ظاہر الروایۃ ہر کیونکہ یہ مال بعد خلط کے بھی معین کرنے سے متعین ہو جاتا ہر جیسے خلط سے پہلے تھا اور امام محمد کی دلیل یہ ہر کہ ایسا مال ایک راہ سے ثمن ہر حتی کہ بیع انکے عوض مین اپنے ذمہ قرضہ رکھکر جائز ہر مثلا کسی شخص سے کوئی چیز بعوض مرغی کے دس انڈون کے یا پانچ سیر گیہون کے یا تین سیر لوہے کے خریدی اسطرح کہ یہ انڈے یا گیہون یا لوہا مشتری کے ذمہ ادھار قرضہ ہر تو جائز ہر پس اس راہ سے یہ ثمن ہین) اور ایک راہ سے مبیع ہوتے ہین کہ معین کرنے سے متعین ہو جاتے ہین تو اسمین دو مشابہت ہوئین پس ہمنے دونون مشابہتون پر عمل کیا کہ قبل خلط کے انکو مبیع قرار دیا اور کہا کہ شرکت نہین جائز ہر اور بعد خلط کے ثمن قرار دیا حتی کہ شرکت جائز ٹھہری بخلاف دیگر اسباب کے یعنی مانند تخت وکرسی وصندوق وغیرہ کے کہ یہ کسی حال مین ثمن نہین ہوتے ہین (بجہت یہ سبب اختلاف اس صورت مین کہ کیلی ووزنی وعددی دونون کے پاس جنس واحد ہون) اور اگر دونون کی جنس مختلف ہو جیسے ایک کے پاس گیہون اور دوسرے کے پاس جو ہون یا ایک کے پاس روغن زیتون اور دوسرے کے پاس گھی ہو

پھر اگر دونوں نے خلط کر دیا تو بھی بالاتفاق عقد شرکت نہیں ہو سکتا ہی حتی کہ امام مالک و امام محمد بھی متفق ہین (یعنی
امام محمد کے نزدیک جنس واحد مین بعد خلط کے شرکت جائز ہی اور جنس مختلف مین نہین جائز ہی) اور فرق یہ ہی کہ ایک
جنس کے مخلوط مین وہ شی مثلی چیزون مین سے ہی یعنے اگر کوئی شخص تلف کر دے تو اُسکے مثل اسکا قائم مقام ہو سکتی ہی کو
دو جنسون کا مخلوط مثلی نہین بلکہ قیمی ہی یعنے تلف کنندہ پر اسکی مثل نہین بلکہ اسکی قیمت واجب ہو سکتی ہی پس جہالت
پیدا ہو گئی یعنی ہر شریک کو بٹوارے کے وقت اپنا عین مال نہین مل سکتا جیسے اسباب مین ہوتا ہی اور جب شرکت
صحیح نہوئی تو خلط کا جو حکم ہی وہ ہمنے کتاب القضاء مین بیان کیا ہی ف بلکہ کتاب الودیعت مین بیان کیا ہی۔ النہایۃ
و الکفایۃ المنتہی مین مذکور ہو ۔ع۔ قال واذا اراد الشرکۃ بالعروض باع کل واحد منہما نصف مالہ بنصف مال
الآخر ثم عقدا الشرکۃ قال رض وہذا شرکۃ ملک لما بینا ان العروض لا تصلح رأس مال الشرکۃ وتاویلہ اذا کان
قیمۃ متاعہما علی السواء ولو کانت بینہما تفاوت یبیع صاحب الاقل بقدر ما تثبت بہ الشرکۃ۔ اور جب دو
شخصون نے اسباب کے ذریعہ سے شرکت کرنی چاہی تو ہر ایک اپنے نصف مال کو بعوض دوسرے کے نصف مال کے
فروخت کرے پھر دونوں عقد شرکت باندھین شیخ مصنف نے فرمایا کہ یہ شرکت ملک ہی کیونکہ ہمنے بیان کر دیا کہ شرکت کا
راس المال یہ اسباب نہین ہو سکتا ہی اور جو مسئلہ مذکور ہوا اُسکی تاویل یہ ہی کہ دونوں کے اسباب کی قیمت برابر
ہو اور اگر دونوں مین تفاوت ہو تو کم مال والا اپنے مال مین سے دوسرے کے اسباب سے اُسی قدر کے عوض فروخت
کرے جس سے شرکت ثابت ہو ف مثلاً ایک کے اسباب کی قیمت چار سو درم اور دوسرے کے اسباب کی قیمت
سو درم ہی تو دوسرا اپنے اسباب کے پانچ حصون مین سے چار حصہ بعوض دوسرے کے پانچوین حصہ کے فروخت کرے
تو خلط سے کل اسباب پانچ حصہ ہونگے جنمین ایک حصہ کم مال والے کا ہی پس اُسکو نفع کا بھی پانچوان حصہ ملیگا۔ قال
واما شرکۃ العنان فتنعقد علی الوکالۃ دون الکفالۃ وہی ان تشترک اثنان فی نوع برّ او طعام او تشترکا
فی عموم التجارات ولا یذکران الکفالۃ وانعقادہ علی الوکالۃ لتحقق مقصودہ کما بیناہ ولا ینعقد علی الکفالۃ
لان اللفظ مشتق من الاعراض یقال عن لہ ای اعرض وہذا لا ینبئ عن الکفالۃ وحکم التصرف لا یثبت
بخلاف مقتضی اللفظ۔ قدوری نے شرکت عنان کے بیان مین فرمایا کہ وہ وکالت پر منعقد ہوتی ہی اور کفالت پر منعقد
نہین ہوتی ہی اس طور پر کہ دو شخص کپڑے یا اناج کی تجارت مین شرکت کرین یا عموماً ہر قسم کی تجارات مین شرکت کرین اور
کفالت کا ذکر نکرین پس وکالت پر انعقاد اسواسطے ہی کہ مقصود شرکت حاصل ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور یہ کفالت پر
منعقد نہوگی کیونکہ عنان کے معنی منھ موڑنے کے آتے ہین اور اس سے کفالت ظاہر نہین ہوتی اور مقتضاے لفظ کے
خلاف کوئی حکم ثابت نہین ہوتا۔ ویصح التفاضل فی المال للحاجۃ الیہ ولیس من قضیۃ اللفظ المساواۃ
اور دونوں کے مال مین کمی بیشی ہونا صحیح ہی کیونکہ اسکی ضرورت ہی اور لفظ عنان اُسکو مقتضی نہین کہ دونوں مین مساوات
ہو۔ ویصح ان یتساویا فی المال ویتفاضلا فی الربح وقال زفر رح والشافعی رح لا یجوز لان التفاضل
فیہ یؤدی الی ربح ما لم یضمن فان المال اذا کان نصفین والربح اثلاثا فصاحب الزیادۃ یستحقہا بلا
ضمان اذ الضمان بقدر راس المال ولان الشرکۃ عندہما فی الربح بشرکۃ فی الاصل ولہذا یشترطان الخلط
فصار ربح المال بمنزلۃ نماء الاعیان فیستحق بقدر الملک فی الاصل ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الربح
علی ما شرطا والوضیعۃ علی قدر المالین ولم یفصل ولان الربح کما یستحق بالمال یستحق بالعمل کما فی المضاربۃ
وقد یکون احدہما احذق واہدی واکثر عملا واقوی فلا یرضی بالمساواۃ فمست الحاجۃ الی التفاضل بخلاف

اشتراط جمیع الربح لاحدہما لانہ یخرج العقد بہ من الشرکۃ ومن المضاربۃ ایضا الی قرض باشتراطہ للعامل او الی بضاعۃ باشتراطہ لرب المال وہذا العقد یشبہ المضاربۃ من حیث انہ یعمل فی مال الشریک ویشبہ الشرکۃ اسما وعملا فانہما یعملان فعملنا بشبہ المضاربۃ وقلنا یصح اشتراط الربح من غیر ضمان و یشبہ الشرکۃ حتی لا یبطل باشتراط العمل علیہما - اور اگر دونون کا مال برابر ہوا اور نفع مین کسی کے واسطے زیادتی کی شرط ہو تو صحیح ہی یعنے مثلاً ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے ایک تہائی شرط ہو تو جائز ہی اور زفرؒ و شافعیؒ نے فرمایا کہ نہین جائز ہی کیونکہ نفع مین زیادتی اُس جانب پہونچتی ہی کہ جو چیز مضمون نہین اُسکا نفع لیا جاوے چنانچہ مال جب برابر ہوا اور نفع ایک کے واسطے دو تہائی اور دوسرے کے واسطے تہائی ہوا تو جسکے واسطے ایک تہائی زائد ہی وہ بغیر ضمان اسکا مستحق ہوا اسواسطے کہ ضمانت تو بقدر راس المال ہی اور دوسری وجہ یہ ہی کہ زفرؒ و شافعیؒ کے نزدیک اصل مال مین شرکت کی وجہ سے نفع مین شرکت ہوتی ہی اسی واسطے دونون کے نزدیک اصل مال مین خلط ہونا شرط ہی تو مال کا نفع ایسا ہوگیا جیسے مال عین بڑھاور ہوتی ہی یعنے جیسے بکریون کے بچہ ہوکر زیادتی ہوجاتی ہی تو اصل مال مین جسقدر ملک ہو اُسی حساب سے نفع کا استحقاق ہوگا اور ہماری دلیل یہ حدیث ہی کہ نفع دونون کی شرط پر ہوگا اور کمی بقدر مال کے ہوگی - اس روایت مین کوئی تفصیل اصل مال کی برابری یا کمی بیشی کی نہین ہی (یعنے اگر مال برابر ہوا اور نفع مین کم و بیش شرط کیا تو بھی جائز ہوا بخلاف گھٹی کے کہ وہ موافق شرط نہین بلکہ بقدر مال ہوگی لیکن یہ حدیث نہین پائی جاتی مگر حنفیہ کی کتابون مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہی - ت م - اور اس دلیل سے کہ نفع کا استحقاق جیسے مال سے ہوتا ہی ویسے ہی کام سے ہوتا ہی جیسے مضاربت مین ہی (یعنے مضارب کو روپیہ دیا کہ وہ تجارت کرکے نفع اُٹھاوے پس نفع تین تہائی للتقسیم ہو پس مال والے نے اپنے مال کی وجہ سے نفع پایا اور مضارب نے اپنے کام کی وجہ سے نفع پایا) اور کبھی دونون مین سے ایک شریک کو اس تجارت کا ڈھنگ زیادہ اور کام زیادہ آتا ہی اور اپنے شریک سے زیادہ قوی ہوتا ہی تو وہ برابر نفع پر راضی نہوگا تو ضرورت کی وجہ سے کم و بیش نفع جائز ہوا بخلاف اسکے اگر کل نفع ایک ہی کے واسطے شرط ہو تو نہین جائز ہی کیونکہ ایسا کرنے سے یہ عقد شرکت سے خارج ہو جائیگا اور مضاربت سے بھی نکل جائیگا بلکہ اگر خاص کام کرنے کے واسطے پورا نفع شرط ہو تو یہ قرض ہو جائیگا اور اگر سب نفع مالک کے واسطے شرط ہو لیکن یہ عقد ایسا ہی کہ ابتدا مین مضاربت کے مشابہ ہی اس راہ سے کہ وہ شریک کے مال مین کام کرتا ہی اور یہ عقد شرکت مفاوضہ کے بھی مشابہ ہی کیونکہ نام مین شرکت اور کام مین تجارت ہوتا ہی تو اسمین دونون مشابہتون کا عمل ہوا تو مضاربت کا عمل یہ دلایا کہ ہمنے کہا کہ بغیر ضمانت کے نفع کی شرط کرنا صحیح ہی یعنے جیسے مضاربت مین امانتی مال مین نفع کی شرط بغیر ضمانت جائز ہی ویسی ہی شرکت عنان مین ایک شریک کے واسطے زائد نفع جائز ہی اور دوسری شرکت مفاوضت کا عمل یہ دلایا کہ دونون شریکون پر کام شرط ہونے سے شرکت عنان باطل نہین ہوتی ہی -

قال ویجوز ان یعقدہا کل واحد منہما ببعض مالہ دون البعض لان المساواۃ فی المال لیس بشرط فیہ اذ اللفظ لا یقتضیہ ولا یصح الا بما بینا ان المفاوضۃ تصح بہ للوجہ الذی ذکرناہ - اور شرکت عنان مین یہ بات جائز ہی کہ ہر شریک اپنے تھوڑے مال کو شرکت مین ملاوے اور باقی کو نہ ملاوے کیونکہ اس شرکت مین مساوات مالی شرط نہین ہی کیونکہ لفظ عنان اسکو مقتضی نہین ہی مگر یہ شرکت صرف اُسی مال سے صحیح ہوگی جو ہم بیان کرچکے ہین یعنے درم و دینار و فلوس رائجہ جیسے مفاوضت صحیح ہوتی ہی اور وہی وجہ ہی جو ہم وہان بیان کرچکے - ویجوز ان یشترکا ومن جہۃ احدہما دنانیر ومن الآخر دراہم وکذا من احدہما دراہم بیض ومن الآخر سود وقال زفرؒ والشافعیؒ لا یجوز

Marfat.com

وہذا بناء علی اشتراط الخلط وعدمہ فان الخلط عندہما شرط ولا یتحقق ذلک فی مختلفی الجنس وسنبینہ من بعد ان شاء اللہ تعالے۔ اور شرکت عنان میں اگر ایک کی طرف سے دینار ہوں اور دوسرے کی طرف سے درم ہوں تو جائز ہی اور اسی طرح اگر ایک کی طرف سے دودھیا درم ہوں اور دوسرے کی طرف سے کالے درم ہوں تو بھی جائز ہی اور زفرؒ وشافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہی اور یہ اختلاف خلط وعدم خلط کی شرط پر مبنی ہی چنانچہ زفرؒ وشافعیؒ کے نزدیک خلط کرنا شرط ہی حالانکہ دو مختلف جنس میں خلط کا تحقق نہوگا اور ہم اسکو بعد ازاں ان شاء اللہ تعالے بیان کرینگے۔ قال وما اشتراہ کل واحد منہما للشرکۃ طولب بثمنہ دون الآخر لما بینا انہ یتضمن الوکالۃ دون الکفالۃ والوکیل ہو الاصیل فی الحقوق۔ اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے جو کچھ شرکت کے واسطے خریدا اسکے دام کا مطالبہ صرف اُسی سے ہوگا دوسرے سے نہوگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرکت عنان صرف وکالت کو متضمن ہی اور کفالت کو متضمن نہیں ہی اور مطالبہ حقوق میں وکیل ہی اصل ہوتا ہی۔ قال ثم یرجع علی شریکہ بحصتہ منہ معناہ اذا ادی من مال نفسہ لانہ وکیل من جہتہ فی حصتہ فاذا نقد من مال نفسہ رجع علیہ فان کان لا یعرف ذلک الا بقولہ فعلیہ الحجۃ لانہ یدعی وجوب المال فی ذمۃ الآخر وہو ینکر والقول للمنکر مع یمینہ۔ پھر جو دام ادا کیے اُسمیں سے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے واپس لیگا اور اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اپنے مال سے ادا کیا ہو تو شریک سے حصہ رسد واپس لیگا کیونکہ وہ شریک کی طرف سے اسکے حصہ میں وکیل ہی پس جب اپنے مال سے اُسنے ادا کیا تو شریک سے واپس لیگا پس اگر یہ بات سوائے اُسکے قول کے کسی طرح معلوم نہو (مثلاً جو چیز خریدی وہ موجود نہیں ہی حالانکہ وہ کہتا ہی کہ میں نے ایک غلام خریدا اور اُسکے دام ادا کر دیے ہیں پھر وہ غلام مرگیا اور شریک اس سے انکار کرتا ہی) تو اسپر واجب ہوگا کہ اپنے قول کے گواہ لاوے کیونکہ وہ دوسرے کے ذمہ مال واجب ہونے کا دعوی کرتا ہی اور دوسرا اس سے منکر ہی تو قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوگا ف لیعنی اگر یہ گواہ نہ لایا تو قسم سے شریک منکر کا قول قبول ہوگا۔ قال واذا ہلک مال الشرکۃ او احد المالین قبل ان یشتریا شیأ بطلت الشرکۃ لان المعقود علیہ فی عقد الشرکۃ المال فانہ یتعین فیہ کما فی الہبۃ والوصیۃ وبہلاک المعقود علیہ یبطل العقد کما فی البیع بخلاف المضاربۃ والوکالۃ المفردۃ لانہ لا یتعین الثمنان فیہما بالتعیین وانما یتعینان بالقبض علی ما عرف وہذا ظاہر فیما اذا ہلک المالان وکذا اذا ہلک احدہما لانہ ما رضی بشرکۃ صاحبہ فی مالہ الا لیشرکہ فی مالہ فاذا فات ذلک لم یکن راضیا بشرکتہ فیبطل العقد لعدم فائدتہ وایہما ہلک من مال صاحبہ ان ہلک فی یدہ فظاہر وکذا اذا کان ہلک فی ید الآخر لانہ امانۃ فی یدہ بخلاف ما بعد الخلط حیث یہلک علی الشرکۃ لانہ لا یتمیز فیجعل الہلاک من المالین۔ اور اگر دونوں کا مجموعہ مال شرکت یا ایک کا مال تلف ہوگیا قبل اسکے کہ مال شرکت سے کوئی چیز خریدیں تو شرکت باطل ہوگئی کیونکہ جس چیز پر عقد شرکت ٹھہرا وہ مال ہی کیونکہ وہ عقد شرکت میں متعین ہو جاتا ہی جیسے ہبہ ووصیت میں متعین ہو جاتا ہی اور جس چیز پر عقد ٹھہرا اگر وہ تلف ہو جاوے تو عقد باطل ہو جاتا ہی جیسے عقد بیع میں ہوتا ہی (مثلاً جس مبیع پر بیع ٹھہری ہی اگر وہ سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو جائے تو بیع باطل ہو جاتی ہی) بخلاف مضاربت اور تنہا وکالت کے کیونکہ مضاربت اور تنہا وکالت میں ثمن معین کرنے سے معین نہیں ہوتا ہی بلکہ جب قبضہ واقع ہو جاوے تب متعین ہوتا ہی چنانچہ اپنے موقع پر اسکا بیان مذکور ہی بالکل مال تلف ہونے سے شرکت باطل ہو جائیگی پھر جس صورت میں دونوں مال تلف ہو جاویں تو شرکت باطل ہو جانا ظاہر ہی اور اگر صرف ایک مال تلف ہو تو بھی شرکت باطل ہوگی کیونکہ جبکا مال تلف نہیں ہوا وہ اپنے مال میں دوسرے کی شرکت پر صرف اسطور پر راضی ہوا تھا کہ خود بھی اُسکے

Marfat.com

مال میں شریک ہو پھر جب اُسکا مال ہی نہ رہا تو یہ اپنے مال میں شریک کرنے پر راضی نہیں ہو پس عقد شرکت باطل ہو گیا
کیونکہ باقی رہنا بیفائدہ ہو اور دونوں میں سے جس شخص کا مال تلف ہوا وہ اُسی کا مال گیا دوسرا اُسکا ضامن نہیں کیونکہ
اگر خود اُسکے قبضہ میں تلف ہوا تو یہ بات ظاہر ہو اور اگر شریک کے قبضہ میں تلف ہوا تو بھی ضمان نہیں ہو کیونکہ یہ اُسکے قبضہ
میں صرف امانت تھا بخلاف اسکے اگر خلط کر دینے کے بعد تلف ہوا تو یہ تلف شدہ شرکت پر قرار دیا جائیگا کیونکہ مال میں
کسی کے واسطے امتیاز نہیں ہو تو تلف ہونا دونوں مالوں میں سے قرار دیا جائیگا - وان اشتری احدھما بمالہ
وھلک مال الآخر قبل الشراء فالمشتری بینھما علی ما شرطا لان الملک حین وقع وقع مشترکا بینھما لقیام الشرکۃ وقت
الشراء فلا یتغیر الحکم بھلاک مال الآخر بعد ذلک ثم الشرکۃ عقد عند محمد رح خلافا للحسن بن زیاد حتی ان ایھما
باع جاز بیعہ لان الشرکۃ قد تمت فی المشتری فلا ینتقض بھلاک المال بعد تمامھا - اور اگر دونوں میں سے
ایک کے مال سے خرید واقع ہوئی اور دوسرے کا مال قبل خرید کے تلف ہو گیا تو جو چیز خریدی گئی وہ دونوں میں موافق
شرط کے مشترک ہو کیونکہ جسوقت ملک واقع ہوئی ہو تو دونوں میں مشترک واقع ہوئی ہو کیونکہ خرید کے وقت دونوں میں
شرکت قائم تھی تو اسکے بعد دوسرے کا مال تلف ہو جانے سے حکم مذکور متغیر نہو گا پھر امام محمد کے نزدیک یہ شرکت عقد ہو
حتی کہ دونوں میں سے جسنے فروخت کی بیع جائز ہوگی کیونکہ خریدی ہوئی چیز میں شرکت پوری ہو چکی تھی تو پوری ہو جانے
کے بعد دوسرا مال تلف ہونے سے شرکت نہیں ٹوٹے گی ف ـــــ پس حاصل یہ ہوا کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کی ملک
مشترک ہو مگر اُسکے دام صرف ایک شریک نے ادا کیے ہیں - قال ویرجع علی شریکہ بحصتہ من ثمنہ لانہ اشتری
نصفہ بوکالتہ ونقد الثمن من مال نفسہ وقد بیناہ ھذا اذا اشتری احدھما باحد المالین اولا ثم ھلک
مال الآخر اما اذا ھلک مال احدھما ثم اشتری الآخر بمال الآخر ان صرحا بالوکالۃ فی عقد الشرکۃ فالمشتری
مشترک بینھما علی ما شرطا لان الشرکۃ ان بطلت فالوکالۃ المصرح بھا قائمۃ فکان مشترکا بحکم الوکالۃ ویکون
شرکۃ ملک ویرجع علی شریکہ بحصتہ من الثمن لما بیناہ وان ذکرا مجرد الشرکۃ ولم ینصا علی الوکالۃ فیھا
کان المشتری للذی اشتراہ خاصۃ لان الوقوع علی الشرکۃ حکم الوکالۃ التی تضمنتھا الشرکۃ فاذا بطلت بطل
ما فی ضمنھا بخلاف ما اذا صرح بالوکالۃ لانھا مقصودۃ - پھر جس شریک نے دام دیے ہیں وہ دوسرے سے بقدر اُسکے
حصہ کے دام واپس لیگا کیونکہ بطور وکالت کے اُسنے دوسرے کا حصہ نصف خریدا ہو اور سب دام اپنے ذاتی مال سے
اُسنے دیے ہیں اور ہم اسکو اوپر بیان کر چکے یہ اُس صورت میں ہو کہ ایک شریک نے ایک مال سے پہلے خریدی پھر دوسرے
کا مال تلف ہوا ہو اور اگر یہ صورت ہو کہ ایک کا مال پہلے تلف ہو گیا پھر دوسرے نے اپنے مال سے چیز خریدی تو اسمیں
دو صورتیں ہیں - ایک یہ کہ عقد شرکت میں دونوں نے وکالت کی تصریح کر دی تو اس صورت میں خریدی ہوئی چیز دونوں
میں موافق شرط کے مشترک ہوگی کیونکہ شرکت اگر باطل ہوئی تو وکالت مصرحہ قائم ہو تو وہ چیز بحکم وکالت مشترک ہوئی
ولیکن یہ شرکت ملک ہوگی یعنے شرکت عقد نہوگی اور خریدنے والا اپنے شریک سے بقدر اُسکے حصہ کے ثمن واپس لیگا
کیونکہ وہ اُسکی طرف سے وکیل تھا اور اپنے مال سے دام دیے ہیں - اور دوسری صورت یہ کہ دونوں نے صرف عقد
شرکت کا ذکر کیا اور وکالت کا صریح ذکر نہیں کیا پس اس صورت میں جو چیز خریدی ہو وہ خاصۃ خریدار کی ہوگی کیونکہ
شرکت پر واقع ہونا صرف اُس وکالت کی وجہ سے ہوتا جو عقد شرکت کے ضمن میں ہوتی ہو مگر جب شرکت ہی باطل ہوئی
تو جو اُسکے ضمن میں وکالت تھی وہ بھی باطل ہو گئی بخلاف اسکے جب وکالت کو صریح بیان کیا تو وہ باطل نہوگی کیونکہ وہ بالقصد
بیان ہوئی ہو پہلے ضمنی نہیں ہو - قال وتجوز الشرکۃ وان لم یخلطا المال وقال زفر رح والشافعی رح لا تجوز لان

الربح فرع المال ولا يقع الفرع على الشركة الا بعد الشركة في الاصل وانه بالخلط وهذا لان المحل
هو المال ولهذا يضاف اليه ويشترط تعيين راس المال بخلاف المضاربة لانها ليست بشركة وانما
هو يعمل لرب المال فيستحق الربح عمالة على عمله اما ههنا بخلافه وهذا اصل كبير لهما حتى يعتبر اتحاد الجنس ويشترط
الخلط ولا يجوز التفاضل في الربح مع التساوي في المال ولا يجوز شركة التقبل والاعمال لانعدام
المال ولنا ان الشركة في الربح مستندة الى العقد دون المال لان العقد يسمى شركة فلا بد من تحقق
معنى هذا الاسم فيه فلم يكن الخلط شرطا ولان الدراهم والدنانير لا يتعينان فلا يستفاد الربح براس
المال وانما يستفاد بالتصرف لانه في النصف اصيل وفي النصف وكيل واذا تحققت الشركة في
التصرف بدون الخلط تحققت في المستفاد وهو الربح بدونه وصار كالمضاربة فلا يشترط اتحاد الجنس
والتساوي في الربح وتصح شركة التقبل - اور شرکت جائز ہے اگرچہ دونوں نے مال خلط نہ کیا ہو (اور یہی قول
مالک واحمد ہے) اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہین جائز ہے اسواسطے کہ مال اصل ہے اور نفع اُسکی فرع ہے اور فرع کا مشترک ہونا
جب ہی ہوگا کہ پہلے اصل مشترک ہو جاوے اور اصل کا مشترک ہونا خلط سے ہے اور نفع کا مال کے فرع ہونا اس دلیل سے
ہے کہ اسکا محل مال ہے اسی واسطے نفع کو مال کی طرف مضاف کرتے ہین یعنے کہتے ہین کہ شرکت مالی سے یہ مال کا نفع ہے
اور راس المال کو معین کر لینا شرط ہے بخلاف مضاربت کے کہ وہ بدون خلط کے جائز ہے اسواسطے کہ وہ شرکت نہین ہے
بلکہ مضارب صرف مالک مال کے واسطے کام کرتا ہے تو اپنے کام کی مزدوری پر نفع مین سے مستحق ہوتا ہے اور یہان اسکے
برخلاف ہے یعنے دونون شریکون مین سے ہر ایک کام کرتا ہے اور یہ زفر و شافعی کے واسطے اصل کبیر ہے حتی کہ جنس متحد
ہونا معتبر اور خلط کرنا شرط ہے اور مال برابر ہونے کے باوجود نفع مین کمی بیشی نہین جائز ہے اور شرکت اقسام مین سے
جو شرکت تقبل و اعمال آئندہ آویگی وہ بھی اسی اصل پر نہین جائز ہے کیونکہ اُسمین مال نہین ہوتا ہے اور ہماری دلیل
یہ ہے کہ نفع مین شرکت ہونا عقد کی جانب مضاف ہے نہ مال کی جانب کیونکہ عقد ہی کو شرکت کہتے ہین تو اس نام کے معنی
اسمین متحقق ہونا ضرور ہین تو خلط کرنا شرط نہوا اور اس دلیل سے کہ درم و دینار ایسی چیز نہین جو عقد مین متعین ہون
تو نفع حاصل ہونا راس المال سے نہین ہے بلکہ اُس تصرف سے ہے جو راس المال مین ہوتا ہے یعنے راس المال کے
ذریعہ سے کام کرنے پر نفع ملتا ہے کیونکہ ہر شریک آدھے مین اصیل ہے اور آدھے مین وکیل ہے اور جب بدون خلط کے
کے تصرف و کار تجارت مین شرکت متحقق ہوئی تو تصرف سے جو کچھ مستفاد ہوا یعنی نفع اُسمین بھی بدون خلط کے شرکت
متحقق ہوئی اور اسکا حال مثل مضاربت کے ہوگیا (پس خلاصہ یہ کہ نفع کی نسبت شافعی کے نزدیک راس المال کی
طرف ہے اور ہمارے نزدیک عقد کے موافق کار تجارت کی طرف ہے) پس ہمارے نزدیک مال کا جنس متحد ہونا
اور برابر ہونا اور برابر نفع ملنا کچھ شرط نہین ہے اور لوگون کے کام قبول کرنے مین عقد شرکت ٹھہرانا صحیح ہے
قال ولا يجوز الشركة اذا شرط لاحدهما دراهم مسماة من الربح لانه شرط يوجب انقطاع الشركة فعسى
لا يخرج الا قدر المسمى لاحدهما ونظيره في المزارعة - اگر دونون شریکون مین سے ایک کے واسطے کچھ درم بیان
کرکے نفع مین سے شرط کیے تو شرکت نہین جائز ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس سے شرکت منقطع ہوئی جاتی ہے کیونکہ شاید
حاصلات مین سے نفع کے اسی قدر درم ہون جو ایک کے واسطے بیان کیے گئے اور اسکی نظیر مزارعت مین ہے
یعنی مالک زمین و کاشتکار مین سے اگر کسی ایک کے واسطے پیداوار مین سے چند من گیہون سوائے حصہ بٹائی کے
شرط کیے تو مزارعت باطل ہے کیونکہ شاید اسی قدر پیداوار ہووے - پھر شرکت مفاوضہ و عنان کے بعض احکام بیان

Marfat.com

فرائے۔ قال ویکل واحد من المتفاوضین وشریکی العنان ان یبضع المال لانہ معتاد فی عقد الشرکۃ
ولان لہ ان یستاجر علی العمل والتحصیل بغیر عوض دونہ فیملکہ وکذا لہ ان یودعہ لانہ معتاد ولا یجد التاجر منہ بدا
شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو اور شرکت عنان کے دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار
ہے کہ مال کو بضاعت پر دے (بضاعت یہ کہ کسی تاجر کو اپنا کچھ مال دیدیا کہ وہ کوئی چیز خرید کر تجارت کرے اور جو کچھ نفع ہو
مع اصل کے مالک مال کو دیدے تو ہر شریک کو اسطرح مال دینا جائز ہے) کیونکہ بضاعت دینا عقد شرکت میں بطور عادت
جاری ہے اور اس دلیل سے کہ شریک کو اختیار ہے کہ کام کرنے کے واسطے کوئی مزدور مقرر کرے حالانکہ بغیر مزدوری کے
ایسا آدمی حاصل ہونا ادنی درجہ ہے تو ضرور اسکا مالک ہوگا اور شریک کو یہ بھی اختیار ہے کہ مال کسی کے پاس ودیعت
رکھے کیونکہ اسکی عادت جاری ہے اور کبھی تاجر کو اس سے چارہ نہیں ہوتا ہے۔ قال ویدفعہ مضاربۃ لانہا دون
الشرکۃ فیتضمنہا وعن ابی حنیفۃ رح انہ لیس لہ ذلک لانہ نوع شرکۃ والاصح ہو الاول وہو روایۃ
الاصل لان الشرکۃ غیر مقصودۃ وانما المقصود تحصیل الربح کما اذا استاجر باجر بل اولی لانہ تحصیل
بدون ضمان فی ذمتہ بخلاف الشرکۃ حیث لا یملکہا لان الشیء لا یستتبع مثلہ۔ اور ہر ایک کو یہ بھی اختیار
ہے کہ مال کو مضاربت پر دے کیونکہ وہ شرکت سے کم ہے تو شرکت اسکو شامل ہے (کیونکہ شرکت کی گھٹی شریک پر پڑتی ہے
اور مضارب پر نہیں پڑتی ہے تو شرکت کے ضمن میں مضاربت کا اختیار حاصل ہے۔ مف۔) اور ابو حنیفہ سے ایک روایت
ہے کہ اسکو مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ مضاربت بھی ایک قسم کی شرکت ہے (تو شریک کو دوسرے سے شرکت
کا اختیار نہیں ہے جبکہ مال شرکت واحد ہے۔ ع۔) اور روایت اول اصح ہے اور یہی مبسوط کی روایت ہے کیونکہ مضاربت
پر دینے سے شرکت مقصود نہیں ہے بلکہ صرف نفع حاصل کرنا مقصود ہے جیسے کسی کو اجرت پر مقرر کرکے تجارت کا کام
لے بلکہ مضاربت بدرجہ اولی جائز ہے کیونکہ یہ نفع بدون اپنے ذمہ اجرت لازم آنے کے مفت حاصل ہوتا ہے بخلاف شرکت
کے کہ شریک کو اس مال سے دوسرے کے ساتھ شرکت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ عقد شرکت کے ضمن میں اسکے مثل شرکت
کا اختیار نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ کسی شئ کے تابع ہوکر اسکا مثل نہیں ثابت ہوتی ہے۔ قال ویوکل من یتصرف
فیہ لان التوکیل بالبیع والشراء من توابع التجارۃ والشرکۃ انعقدت للتجارۃ بخلاف الوکیل بالشراء
حیث لا یملک ان یوکل غیرہ لانہ عقد خاص طلب منہ تحصیل العین فلا یستتبع مثلہ۔ اور ہر شریک کو یہ اختیار
ہے کہ مال شرکت میں کسی شخص کو وکیل کرے جو اسمیں تجارتی تصرف کرے کیونکہ خرید و فروخت کے واسطے وکیل کرنا بھی تجارت
کے تابع امور میں سے ہے اور شرکت اسی تجارت کے واسطے قرار پائی ہے بخلاف اسکے جو شخص نقد خریدنے کا وکیل کیا گیا ہو
اسکو بغیر اجازت موکل کے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی طرف سے کسی دوسرے کو وکیل کرے کیونکہ یہ عقد خاص تھا جس سے
ایک مال معین حاصل کرنا مقصود تھا تو اس وکیل کے عقد میں اسکے مثل وکیل کرنا تابع نہوگا۔ قال ویدہ فی المال
ید امانۃ لانہ قبض المال باذن المالک لا علی وجہ البدل والوثیقۃ فصار کالودیعۃ۔ اور شرکت مفاوضہ و
عنان میں سے ہر شریک کے قبضہ میں جو مال ہے وہ بطور امانت ہے کیونکہ اسنے مالک کی اجازت سے اپنے قبضہ میں لیا
مگر بطور عوض کے نہیں (جیسے خریدنے کے واسطے داموں کے عوض کوئی چیز لے آتا ہے کہ اگر گم گئی تو دام دینا پڑتے ہیں
ع۔) اور بطور مضبوطی کے بھی نہیں ہے (جیسے مرتہن کا قبضہ مال رہن پر ہوتا ہے ع۔) تو اسکا حال بطور ودیعت کے ہوا
ف۔ حتی کہ اگر کسی شریک کے پاس کچھ مال تلف ہو جاوے تو وہ شرکت کا مال گیا جسکا وہ ضامن نہیں ہے۔ قال و
اما شرکۃ الصنائع وتسمی شرکۃ التقبل کالخیاطین والصباغین یشترکان علی ان یتقبلا الاعمال ویکون

Marfat.com

الكسب بينهما فيجوز ذلك وهذا عندنا وقال زفر والشافعي رح لا يجوز لان هذه شركة لا تفيد مقصودها وهو التثمير لانه لا بد من رأس المال وهذا لان الشركة في الربح تبتني على الشركة في المال على اصلهما على ما قررناه ولنا ان المقصود منه التحصيل وهو ممكن بالتوكيل لانه لما كان وكيلا في النصف اصيلا في النصف تحققت الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا لمالك وزفر رح فيهما لان المعنى المجوز للشركة وهو ما ذكرنا لا يتفاوت۔ اور شرکت کے اقسام میں سے تیسری قسم شرکت بصنائع ہی اور اسی کو شرکۃ التقبل بھی کہتے ہیں یعنے کام قبول کرنا جیسے دو درزی یا دو رنگریزوں نے اس شرط پر باہم شرکت کی کہ دونوں کے کام قبول کریں اور جو کچھ کمائی ہو وہ دونوں میں مشترک ہو تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہی اور زفر و شافعی نے کہا کہ نہیں جائز ہی کیونکہ یہ ایسی شرکت ہی جس سے شرکت کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا یعنے نفع سے مال بڑھانا اس سے حاصل نہیں ہی کیونکہ اسکے واسطے رأس المال ضرور ہی اور یہ اسواسطے کہ زفر و شافعی کی اصل پر ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں مال کی شرکت پر نفع کی شرکت مبنی ہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ عقد شرکت سے مقصود یہ ہی کہ مال حاصل کیا جاوے اور یہ وکیل کرنے سے ممکن ہی کیونکہ جب ہر ایک شریک دوسرے کی طرف سے نصف میں وکیل ہوا تو نصف میں اصیل ہوا پس جو مال حاصل ہوا اسمیں شرکت متحقق ہوئی اور اس شرکت میں کام اور جگہ کا متحد ہونا شرط نہیں ہی کیونکہ جس معنی سے شرکت جائز ہوتی ہی یعنے تحصیل مال اسمیں فرق نہیں ہوتا ہی **ف** خواہ کام و جگہ متحد ہو یا نہو اور اسمیں امام مالک و زفر کا اختلاف ہی اور زفر کا یہ اختلاف زفر سے اس روایت پر ہی کہ شرکۃ التقبل جائز ہی بشرطیکہ کام و جگہ متحد ہو۔ ولو شرطا العمل نصفين والمال اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لان الضمان بقدر العمل فالزيادة عليه ربح ما لم يضمن فلم يجز العقد لتاديته اليه وصار كشركة الوجوه ولكنا نقول ما ياخذه ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فيتقدر بقدر ما قوم به فلا يحرم بخلاف شركة الوجوه لان جنس المال متفق والربح يتحقق في الجنس المتفق وربح ما لم يضمن لا يجوز الا في المضاربة۔ اور اگر دونوں نے کام آدھا آدھا اور مال تین تہائی شرط کیا یعنے دونوں برابر کام کریں اور جو کچھ حاصل ہو اسمیں سے دو تہائی ایک کے واسطے اور ایک تہائی دوسرے کے واسطے ہو تو جائز ہی اور قیاس چاہتا تھا کہ جائز نہو کیونکہ ضمانت بقدر کام کے ہی تو اس سے زیادہ لینا ایسی چیز کا نفع ہی جو مضمون نہیں تو عقد جائز نہوا کیونکہ عقد ہی اس نفع کی جانب پہونچاتا ہی اور مثل شرکت وجوہ کے ہوگیا ولیکن ہم استحسانا کہتے ہیں کہ جو زیادتی ایک لیتا ہی وہ نفع نہیں لیتا ہی کیونکہ نفع وہ ہوتا ہی جو اپنے مال کی جنس سے متحد ہو حالانکہ یہاں مختلف ہی کیونکہ رأس المال یہاں کام ہی اور نفع مال ہی تو جو کچھ اسنے لیا وہ کام کا عوض ہی اور ہر کام کی قیمت لگائی جاتی ہی تو باہمی رضامندی سے جو اسکی قیمت لگائی گئی وہی اسکی قیمت ہی تو وہ کمی بیشی سے حرام نہوگی بخلاف شرکۃ الوجوہ کے کہ وہاں جنس مال متحد ہی اور جنس متحد پر جو حاصل ہو وہ نفع ہوتا ہی اور جو چیز نہوا اسکا نفع نہیں جائز ہی سوائے مضاربت کے کہ وہاں باوجود مضمون نہونے کے مضارب کو نفع کا حصہ جائز ہی۔ قال وما يتقبله كل واحد منهما من العمل يلزمه ويلزم شريكه حتى ان كل واحد منهما يطالب بالعمل ويطالب بالاجر ويبرأ الدافع بالدفع اليه وهذا ظاهر في المفاوضة وفي غيرها استحسان والقياس خلاف ذلك لان الشركة وقعت مطلقة والكفالة مقتضى المفاوضة وجه الاستحسان ان هذه الشركة مقتضية للضمان الا ترى ان ما يتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الآخر ولهذا يستحق الاجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة في ضمان

العمل و اقتضاء البدل۔ اور دونوں میں سے جو کوئی جس عمل کو قبول کریگا وہ اُسپر اور اُسکے شریک پر لازم ہوگا حتی کہ دونوں میں سے ہر ایک سے کام کا مطالبہ ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہی اور رجوع دینے والے نے جسکو اجرت دیدی بری ہوگیا اور یہ بات درصورتیکہ شرکت بطور مفاوضہ ہو ظاہر ہی اور دوسری صورتوں میں یہ حکم استحسانی ہی اور قیاس اسکے برخلاف ہی کیونکہ شرکت میں کچھ کفالت کا ذکر نہیں ہوا بلکہ مطلق ہی اور بطور اقتضاء کے صرف شرکت مفاوضہ میں کفالت ثابت ہوتی ہی تو ان صورتوں میں ثابت نہوگی اور استحسان کی وجہ یہ ہی کہ یہ شرکت مقتضی ضمان ہی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ دونوں میں سے جسنے جو عمل قبول کیا ہی دوسرا اُسکا ضامن ہی اسواسطے وہ اجرت کا بھی مستحق ہوجاتا ہی کیونکہ دوسرے کا قبول کرنا اسپر نافذ ہوتا ہی تو کام کی ضمانت اور اجرت کے مطالبہ میں یہ شرکت بمنزلہ مفاوضت کے جاری ہوئی۔ قال واما شركة الوجوه فالرجلان يشتركان ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما ويبيعا فتصح الشركة على هذا سميت به لانه لا يشتري بالنسيئة الا من كان له وجاهة عند الناس وانما تصح مفاوضة لانه يمكن تحقيق الكفالة والوكالة في الابدال واذا اطلقت تكون عنانا لان المطلقة تنصرف اليه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي رح والوجه من الجانبين ما قدمناه في شركة التقبل۔ اقسام شرکت سے قسم چہارم شرکۃ الوجوہ ہی اور اسکی یہ صورت ہی کہ دو شخص باہم عقد شرکت باندھیں حالانکہ اُنکا کچھ مال نہیں ہی اس شرط پر کہ دونوں اپنی وجاہت و امانت کی وجہ سے خرید و فروخت کریں پس اس طریقہ پر شرکت صحیح ہی اور شرکۃ الوجوہ اسکا نام اسوجہ سے رکھا گیا کہ لوگوں سے اُدھار وہی خرید سکتا ہی جسکی لوگوں میں وجاہت ہو اور یہ شرکت بطور مفاوضہ اسی وجہ سے صحیح ہی کہ ثمن و مبیع میں وکالت و کفالت کا ثبوت ممکن ہی اور اگر اس شرکت کو بدون قید کفالت کے چھوڑا تو شرکت عنان ہوجائیگی کیونکہ ایسی شرکت مطلقہ کو شرکت عنان ہی پر رکھتے ہیں اور یہ شرکت ہمارے نزدیک جائز ہی اور شافعی کے نزدیک نہیں جائز ہی اور ہمنے دونوں طرف کی دلیل شرکۃ التقبل میں بیان کردی ہی۔ قال وكل واحد منهما وكيل الآخر فيما يشتريه لان التصرف على الغير لا يجوز الا بوكالة او بولاية ولا ولاية فتعين الوكالة فان شرطا ان المشترى بينهما نصفان والربح كذلك يجوز ولا يجوز ان يتفاضلا فيه۔ اور دونوں میں سے جو شخص کوئی چیز خریدے اُسمیں دوسرے کی طرف سے وکیل ہی کیونکہ غیر پر تصرف جائز ہونے کی کوئی صورت نہیں سواے اسکے کہ وکالت ہو یا ولایت ہو اور چونکہ یہاں ولایت نہیں ہی تو وکالت متعین ہوئی پھر اگر دونوں نے شرط کی ہو کہ خریدی ہوئی چیز دونوں میں نصفا نصف ہو اور نفع بھی نصفا نصف ہو تو یہ جائز ہی اور کمی بیشی کی شرط کرنا نہیں جائز ہی۔ فان شرطا ان يكون المشترى بينهما اثلاثا فالربح كذلك وهذا لان الربح لا يستحق الا بالمال والعمل او بالضمان فرب المال يستحقه بالمال والمضارب يستحقه بالعمل والاستاذ الذي يلقي العمل على التلميذ بالنصف بالضمان ولا يستحق بما سواها الا ترى ان من قال لغيره تصرف في مالك على ان لي ربحه لم يجز لعدم هذه المعاني واستحقاق الربح في شركة الوجوه بالضمان على ما بينا والضمان على قدر الملك في المشترى وكان الربح الزائد عليه ربح ما لم يضمن فلا يصح اشتراطه الا في المضاربة وشركة الوجوه ليست في معناها بخلاف العنان لانه في معناها من حيث ان كل واحد منهما يعمل في مال صاحبه فيلحق بها والله اعلم۔ پس اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ خریدی ہوئی چیز دونوں کے درمیان تین تہائی ہو یعنے ایک کے واسطے دو تہائی اور ایک کے واسطے ایک تہائی ہو تو نفع بھی اسی طرح تین تہائی ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہی کہ استحقاق نفع کی کوئی صورت نہیں سواے اسکے کہ بذریعہ مال ہو یا بذریعہ کام ہو یا بذریعہ ضمان ہو پس مالک مال بوجہ مال کے مستحق ہوتا ہی اور مضارب بوجہ اپنے کام کے مستحق ہوتا ہی اور پیشہ ور جو کام کو اپنے شاگرد کے حوالہ کرتا ہی اور ٹھہرائی ہوئی اجرت میں سے آدھی یا کوئی حصہ دیتا ہی

Marfat.com

تو باقی کا خود مستحق بوجہ ضمان کے ہوتا ہی اور ان صورتون کے سواے کوئی صورت استحقاق نفع کی نہین ہی کیا نہین دیکھتے
ہو کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ تو اپنے مال مین تجارت کر اس شرط پر کہ اُسکا نفع میرے واسطے ہوگا تو نہین جائز ہی
کیونکہ امور مذکورہ مین سے کوئی بات نہین پائی جاتی ہی اور شرکۃ الوجوہ مین نفع کا استحقاق بوجہ ضمانت کے ہوتا ہی
جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور خریدی ہوئی چیز مین جسقدر ملک ہو اسی قدر مضمون ہوتی ہی تو اس مقدار سے زائد نفع ایسی
چیز کا نفع ہوا جو مضمون نہین ہی تو اسکی شرط لگانا صحیح نہوگا سواے مضاربت کے حالانکہ شرکت وجوہ بمعنی مضاربت نہین ہی
بخلاف شرکت عنان کے کہ وہ مضاربت کے معنی مین اس معنی کر ہی کہ مضارب و شریک عنان دونون اپنے ساتھی کے
مال مین تصرف کرتے ہین تو شرکت عنان بھی مضاربت کے ساتھ لاحق ہوگی ف یعنی جیسے مضاربت مین کم و بیش
نفع مقرر کرنے کا اختیار ہی اسی طرح شرکت عنان مین بھی اختیار ہی واللہ تعالی اعلم

فصل - فی الشرکۃ الفاسدۃ ولا یجوز الشرکۃ فی الاحتطاب والاصطیاد وما اصطادہ کل واحد منہما
او احتطبہ فھو لہ دون صاحبہ وعلی ہذا الاشتراک فی اخذ کل شئی مباح لان الشرکۃ متضمنۃ معنی الوکالۃ والتوکیل
فی اخذ المال المباح باطل لان امر الموکل بہ غیر صحیح والوکیل یملکہ بدون امرہ فلا یصلح نائبا عنہ وانما
تثبت الملک لہما بالاخذ والاحراز المباح فان اخذاہ معا فھو بینہما نصفان لاستوائہما فی سبب الاستحقاق
وان اخذہ احدہما ولم یعمل الآخر شیئا فھو للعامل وان عمل احدہما واعانہ الآخر فی عملہ بان قلعہ احدہما
وجمعہ الآخر او قلعہ وجمعہ وحملہ الآخر فللمعین اجر المثل بالغا ما بلغ عند محمد وعند ابی یوسف لا یجاوز بہ نصف
ثمن ذلک وقد عرف فی موضعہ - اس فصل مین چند شرکت فاسدہ کا بیان ہی - واضح ہو کہ ایندھن جمع کرنے مین
(گھاس و گداگری مین اور شکار کرنے مین شرکت کرنا جائز نہین ہی اور دونون مین سے جو شخص جس جانور کو شکار کر لایا
یا جسقدر ایندھن جنگل سے لایا وہ اُسی کے واسطے ہی اُسمین اُسکے ساتھی کا کچھ حق نہین ہی اور اسی قیاس پر ہر مباح چیز
کے لینے مین شرکت کرنے کا یہی حکم ہی جیسے پہاڑی میوے مثل اخروٹ و انجیر و پستہ و دیگر اشیاء مثل نمک و برف و
سرمہ وغیرہ - م ف - کیونکہ شرکت مین وکالت کے معنی شامل ہین اور مال مباح لینے کے واسطے وکیل کرنا باطل ہی کیونکہ
اس کام کے واسطے مؤکل کا حکم کرنا صحیح نہین ہی بلکہ وکیل کو بدون اُسکے حکم کے یہ اختیار حاصل ہی تو اُسکا نائب نہین
ہو سکتا (اور جب وکالت صحیح نہوئی تو شرکت بھی نہوئی) اور دونون شریکون کی ملکیت جب ہی حاصل ہوگی کہ اس مباح
کو لیکر اپنے حرز مین کرین پھر اگر لینے مین دونون ساتھ ہون تو یہ چیز ان دونون مین نصفا نصف ہوگی کیونکہ سبب
استحقاق مین دونون برابر ہین اور اگر ایک نے لی اور دوسرے نے کچھ کام نہین کیا تو وہ لینے والے کی ہی اور اگر لینے
کا کام ایک نے کیا اور دوسرے نے اُسکی مدد کی مثلاً ایک نے وہ چیز اُکھاڑی و توڑی اور دوسرے نے جمع کر دی یا
ایک نے اُکھاڑ و توڑ کر جمع کر لی اور دوسرا اُسکو لاد لایا تو مددگار کو اُسکے کام کے مثل مزدوری ملیگی مگر امام محمد کے نزدیک
جسقدر ہو پوری مزدوری ملیگی اور ابو یوسف کے نزدیک اس چیز کے داموں سے نصف سے زیادہ نہ ملیگی اور یہ اختلاف
اپنے موقع پر مذکور ہی ف یعنی مبسوط و کتاب الشرکۃ مین مذکور ہی اور ظاہر اختیار قول امام محمد ہی - ع - قال واذا اشترکا
ولاحدہما بغل وللآخر راویۃ یستقی علیہا الماء فالکسب بینہما لم تصح الشرکۃ والکسب کلہ للذی استقی
وعلیہ اجر مثل الراویۃ ان کان العامل صاحب البغل وان کان صاحب الراویۃ فعلیہ اجر مثل البغل
اما فساد الشرکۃ فلانعقادہا علی احراز المباح وہو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا صار ملکا للمحرز
وہو المستقی فقد استوفی منافع ملک الغیر وہو البغل او الراویۃ بعقد فاسد فیلزمہ اجرہ - اگر دو شخصون نے

Marfat.com

مین سے ایک کے پاس خچر وغیرہ ہی اور دوسرے کے پاس پکھال ہی پس دونون نے اس طرح شرکت کی کہ مشک
مین پانی بھر کر اس خچر پر لادلاوین اور جو کچھ حاصل ہو وہ دونون مین مشترک ہو تو شرکت صحیح نہین ہی اور پوری کمائی
اُسی شخص کی ہوگی جسنے پانی بھرا ہی اور اُسپر پکھال کا اجر مثل واجب ہوگا بشرطیکہ کام کرنے والا خچروالا ہوا ور اگر پکھال
والے نے کام کیا تو کمائی اُسکی اور اُسپر خچر کا اجر المثل واجب ہوگا پس شرکت فاسد ہونا اسواسطے ہی کہ دونون نے
ایک مباح چیز یعنے پانی کے احراز کرنے مین شرکت کی ہی اور اجر المثل واجب ہونے کی یہ وجہ ہی کہ مباح پانی جب
بھرنے والے کی ملک ہوگیا حالانکہ اُسنے غیر کی ملکیت یعنی خچر یا پکھال سے بھی نفع اُٹھایا ہی مگر بعقد فاسد تو اُسپر
پوری اجرت لازم آویگی- وکل شرکۃ فاسدۃ فالربح فیھا علے قدر المال ویبطل شرط التفاضل لان الربح
فیھا تابع للمال فیتقدر بقدرہ کما ان الریع تابع للبذر فی المزارعۃ والزیادۃ انما یستحق بالتسمیۃ و
قد فسدت فبقی الاستحقاق علے قدر راس المال- اور جو شرکت کہ بطور فاسد ہی اُسمین نفع بقدر مال ہوگا یعنی
جس شریک کا جسقدر مال ہی اُسی قدر نفع ملیگا اور کمی بیشی کی شرط باطل ہی کیونکہ ایسی شرکت مین نفع تابع مال ہی
تو بحساب مال کے اُسکا اندازہ رہیگا جیسے مزارعت مین پیداوار تابع تخم ہی اور نفع مین زیادتی کا استحقاق بوجہ
قرارداد کے تھا حالانکہ عقد فاسد ٹھہرا تو صرف راس المال کی مقدار پر استحقاق رہ گیا- واذا مات احد
الشریکین اوارتد ولحق بدار الحرب بطلت الشرکۃ لانھا تتضمن الوکالۃ ولا بد منھا لیتحقق الشرکۃ علی
ما مر والوکالۃ تبطل بالموت وکذا بالالتحاق مرتدا اذا قضی القاضی بلحاقہ لانہ بمنزلۃ الموت علی ما بیناہ
من قبل ولا فرق بینما اذا علم الشریک بموت صاحبہ اولم یعلم لانہ عزل حکمی فاذا بطلت الوکالۃ بطلت
الشرکۃ بخلاف ما اذا فسخ احد الشریکین الشرکۃ حیث یتوقف علی علم الآخر لانہ عزل قصدی واللہ اعلم-
اگر دونون شریکون مین سے ایک مرگیا یا مرتد ہوکر دار الحرب مین مل گیا تو شرکت باطل ہوگئی خواہ شرکت مفاوضہ ہو
یا عنان ہو کیونکہ شرکت متضمن وکالت ہی اور شرکت مین وکالت ضروری ہی تاکہ شرکت متحقق ہو چنانچہ سابق مین بیان ہوچکا
اور وکالت بسبب موت کے باطل ہوجاتی ہی اور اسی طرح مرتد ہوکر دار الحرب مین ملنے سے بھی باطل ہوجاتی ہی جبکہ
قاضی نے اُسکے حربیون مین ملجانے کا حکم دیدیا ہو کیونکہ دار الحرب مین ملجانا بمنزلہ موت کے ہی چنانچہ سابق مین مذکور
ہوچکا اور واضح ہو کہ شریک کی موت کا اُسکے ساتھی کو علم ہو یا نہو بہر حال شرکت باطل ہوجائیگی کیونکہ یہ حکما معزولی ہی
اور جب وکالت باطل ہوئی تو شرکت بھی باطل ہوئی بخلاف اسکے اگر دونون شریکون مین سے ایک نے شرکت توڑدی
تو یہ دوسرے شریک کے آگاہ ہونے پر موقوف ہی کیونکہ یہ قصدی معزولی ہی- واللہ تعالے اعلم-

فصل- ولیس لاحد الشریکین ان یؤدے زکاۃ مال الآخر الا باذنہ لانہ لیس من جنس التجارۃ
فان اذن کل واحد منھما لصاحبہ ان یؤدی زکاتہ فادی کل واحد منھما فالثانی ضامن علم باداء
الاول اولم یعلم وھذا عند ابی حنیفۃ رح وقالا لا یضمن اذا لم یعلم وھذا اذا ادیا علی التعاقب اما اذا ادیا معا
ضمن کل واحد منھما نصیب صاحبہ وعلی ھذا الاختلاف المامور باداء الزکوۃ اذا تصدق علی الفقیر بعد
ما ادی الآمر بنفسہ لھما انہ مامور بالتملیک من الفقیر وقد اتی بہ فلا یضمن للموکل وھذا لان فی وسعہ التملیک
لا وقوعہ زکوۃ لتعلقہ بنیۃ الموکل وانما یطلب منہ ما فی وسعہ وصار کالمامور بذبح دم الاحصار اذا ذبح
بعد ما زال الاحصار وحج الآمر لم یضمن المامور علم اولا ولابی حنیفۃ رح انہ مامور باداء الزکوۃ والمؤدی
لم یقع زکوۃ فصار مخالفا وھذا لان المقصود من الامر اخراج نفسہ عن عھدۃ الواجب لان الظاہر انہ

Marfat.com

لا یلتزم الضرر الا لدفع الضرر وہذا المقصود حصل باداۂ وعری اداء المامور عنہ فصار معزولا علم اولم
یعلم لانہ عزل حکمی واما دم الاحصار فقد قیل ہو علی ہذا الاختلاف وقیل بینہما فرق ووجہہ ان الدم لیس
بواجب علیہ فانہ یمکنہ ان یصبر حتی یزول الاحصار وفی مسالتنا الاداء واجب فاعتبر الاسقاط مقصودا
فیہ دون دم الاحصار۔ واضح ہو کہ دونوں شریکین میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہو کہ دوسرے کے مال کی زکوٰۃ
دے لیکن اگر وہ اجازت دے تو جائز ہو کیونکہ یہ کام از قسم تجارت نہیں ہو پھر اگر ہر ایک نے دوسرے کو یہ اجازت
دیدی کہ میرے مال کی زکوٰۃ ادا کردے پس دونوں میں سے ہر ایک نے زکوٰۃ ادا کی یعنے ایک مرتبہ صاحب مال
نے اور ایک مرتبہ شریک نے ادا کی تو جسنے دوسری بار ادا کی ہو وہ ضامن ہو خواہ اول کے ادا کرنے سے آگاہ ہو یا نہو
اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہو اور صاحبین نے کہا کہ اگر آگاہ نہ تھا تو ضامن نہوگا (اور اگر آگاہ تھا تو بھی صحیح یہ کہ
صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا جیسا کہ عتابی کی شرح زیادات میں مذکور ہو۔ مف۔) اور یہ حکم اُسوقت ہو کہ دونوں
نے آگے پیچھے زکوٰۃ ادا کی ہو اور اگر دونوں نے ساتھ ہی ادا کی تو امام کے نزدیک دونوں میں سے ہر ایک اپنے شریک
کے حصہ کا ضامن ہوگا اور واضح ہو کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو اپنی زکوٰۃ ادا کرنے کے واسطے وکیل کیا اور موکل
نے بذات خود ادا کرنے کے بعد وکیل نے اُسکی طرف سے زکوٰۃ ادا کی تو بھی ایسا ہی اختلاف ہو یعنے امام کے نزدیک
ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ضامن نہوگا دلیل صاحبین کی یہ ہو کہ شریک کو یہ اختیار دیا گیا کہ فقیر کی ملکیت میں
دیدے پس اُسنے ایسا ہی کیا تو وہ موکل کے واسطے ضامن نہوگا اسواسطے کہ اُسکے اختیار میں اسی قدر ہو کہ وہ فقیر کے
ملک میں دیدے اور یہ اختیار نہیں ہو کہ جو کچھ اوسنے دیا وہ زکوٰۃ واقع ہو کیونکہ اس زکوٰۃ ہونے میں موکل کی نیت کا تعلق ہو
اور وکیل سے اُسی قدر مطلوب ہو جو اُسکے اختیار میں ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے کسی کو اپنی طرف سے احصار کی قربانی
کرنے کے واسطے مامور کیا پھر اسکے بعد احصار زائل ہو گیا اور موکل نے حج کر لیا پھر وکیل نے قربانی کردی تو وہ ضامن نہیں
ہوتا ہو خواہ موکل کے حال سے آگاہ ہو یا نہو (اور جیسے اپنا قرضہ ادا کرنے کو وکیل کیا پھر خود ادا کردیا پھر وکیل نے ادا کیا
تو وہ ضامن نہیں ہوتا ہو خواہ جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ مف۔) اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ وہ ادائے زکوٰۃ کے واسطے
مامور تھا اور جو اُسنے ادا کیا وہ زکوٰۃ نہیں ہوئی تو جس کام کے واسطے مامور تھا اُسکے مخالف کام کیا (اور مخالف ضامن ہوتا ہو)
اور موکل کا مقصود خود ادا کرنے سے حاصل ہو گیا اور وکیل کا ادا کرنا اس مقصود سے خالی ہو تو وہ معزول ہو چکا خواہ آگاہ ہو
یا نہو کیونکہ یہ حکمی معزولی ہو اور رہا قربانی احصار کا مسئلہ تو بعض نے کہا کہ اُسمیں خود ایسا ہی اختلاف ہو اور بعض نے کہا
کہ قربانی احصار کے مسئلہ میں اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فرق یہ ہو کہ قربانی احصار اس شخص پر جو محصر ہوا ہو واجب نہ تھی
کیونکہ وہ صبر کر سکتا تھا یہانتک کہ احصار زائل ہو جاوے اور اس مسئلہ زکوٰۃ میں ادا کرنا واجب ہو تو ساقط کر دینا اسمیں
مقصود ہوا اور قربانی احصار میں یہ مقصود نہیں ہو۔ قال واذا اذن احد المتفاوضین لصاحبہ ان یشتری
جاریۃ فیطأہا ففعل فہی لہ بغیر شئ عند ابی حنیفۃ رح وقالا یرجع علیہ بنصف الثمن لانہ ادی دینا علیہ
خاصۃ من مال مشترک فیرجع علیہ صاحبہ بنصیبہ کما فی شراء الطعام والکسوۃ وہذا لان الملک واقع لہ
خاصۃ والثمن بمقابلۃ الملک ولہ ان الجاریۃ دخلت فی الشرکۃ علی البتات جریا علی مقتضی الشرکۃ اذ ہما لا
یملکان تغییرہ فاشبہ حال عدم الاذن غیر ان الاذن یتضمن ہبۃ نصیبہ منہ لان الوطی لا یحل الا بالملک
ولا وجہ الی اثباتہ بالبیع لما بینا انہ یخالف مقتضی الشرکۃ فاثبتناہ بالہبۃ الثابتۃ فی ضمن الاذن بخلاف الطعام
والکسوۃ لان ذلک مستثنی عنہا للضرورۃ فیقع الملک لہ خاصۃ بنفس العقد وکان مؤدیا دینا علیہ من مال الشرکۃ

وفی مسئلتنا قضی دینا علیہا لما بینا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر شرکت مفاوضہ کی ایک شریک نے دوسرے کو
اجازت دی کہ ایک باندی خریدکر اُس سے وطی کرے اُسنے مال شرکت سے خریدکر ایسا کیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ باندی
اُسکے واسطے مفت ہوگی اور صاحبین نے کہا کہ اجازت دینے والا اُس سے آدھا ثمن واپس لیگا کیونکہ اُسنے مال مشترک
مین سے ایسا قرضہ ادا کیا جو خاص اُسی پر واجب تھا پس اُسکا ساتھی اپنا حصہ اُس سے لے لیگا جیسے اپنے عیال کے
لیے کھانا اور کپڑا خریدنے مین یہی ہوتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ملک تو خاص اُسی کی واقع ہوئی اور دام بمقابلہ ملک کے
ہین اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ باندی قطعاً مال شرکت مین داخل ہوئی کیونکہ شرکت مفاوضہ اسی کو مقتضی ہے اسلیے
کہ دونون شریکون کو یہ اختیار نہین کہ مقتضائے شرکت کو بدل دین تو یہ معاملہ اجازت ہونے کے حال سے مشابہ ہو لیکن
اجازت دینا متضمن ہے کہ اجازت دینے والے نے اپنا حصہ اپنے شریک کو ہبہ کیا کیونکہ وطی جب ہی حلال ہوتی ہے کہ
ملک حاصل ہو اور ملک حاصل ہونے کی کوئی صورت بذریعہ بیع کے نہین ہے کیونکہ ہم بیان کرچکے وہ مقتضائے شرکت
کے خلاف ہے لہذا جتنے ملک کو بذریعہ اُس ہبہ کے ثابت کیا جو اجازت کے ضمن مین پایا جاتا ہے بخلاف کھانے اور کپڑے
کے کیونکہ یہ بوجہ ضرورت کے شرکت سے مستثنی ہوتا ہے پس خریدنے کے ساتھ ہی خاصۃً اُسی کی ملک واقع ہوگی تو
مال شرکت سے اسکے دام دینے مین ثابت ہوا کہ اُسنے اپنا ذاتی قرضہ ادا کیا بخلاف باندی کی صورت کے کہ اسمین
وہ دام ادا کیے جو دونون پر اُدھار تھے کیونکہ اُسکی خرید شرکت پر واقع ہوئی تھی۔ وللبائع ان یاخذ بالثمن
ایہما شاء بالاتفاق لانہ دین وجب بسبب التجارۃ والمفاوضۃ تضمنت الکفالۃ فصار کالطعام
والکسوۃ۔ اور باندی فروخت کرنے والے کو اختیار ہے کہ اپنے دام دونون شریکون مین سے جس سے چاہے وصول
کرے اسمین صاحبین کا اتفاق ہے کیونکہ یہ ایسا قرضہ ہے جو بسبب تجارت کے واجب ہوا اور شرکت مفاوضہ متضمن
کفالت ہے تو باندی کے دام ایسے ہوگئے جیسے کھانا و کپڑا خریدنے کے دام ہین۔

کتاب الوقف

یہ کتاب وقف کے بیان مین ہے۔ لغت مین وقف کے معنی روکنا اور شرع مین کسی مال عین کو مالک اپنی ملک پر
روکے اور اُسکی منفعت تصدق کرے یا جن لوگون مین چاہے صرف کرے اور صاحبین کے نزدیک مال عین کو سوائے
ملک الٰہی عز وجل کے غیر مملوک روک دینا اسکی شرط یہ ہے کہ روکنے والا عاقل بالغ آزاد ہو اور وقف معلق نہو چنانچہ
کہا اگر میرا فرزند آیا تو میرا یہ گھر وقف ہے یہ جائز نہوگا اور مسلمان ہونا شرط نہین ہے حتی کہ اگر ذمی نے اپنی جائداد
اپنی اولاد پر نسلاً بعد نسل وقف کی تو جائز ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ وقف کرنے والا محجور نہو حتی کہ اگر قاضی نے اُسکو بوجہ
اُسکی حماقت وغیرہ کے محجور کر دیا ہو تو اُسکا وقف نہین جائز ہے اور ابو حنیفہ کے نزدیک واقف کی ملک سے نکلنے کی شرط
خاص یہ ہے کہ اُسنے یہ وقف اپنی موت کے بعد کہا ہو یا حاکم کا حکم اسکے ساتھ لاحق ہو جائے اور اسمین ابو یوسف کا خلاف
ہے اور وقف کا رکن اُسکے خاص الفاظ ہین مثلاً کہے کہ میری یہ زمین صدقہ موقوفہ دائمی مساکین وغیرہ پر ہے۔ بعض
الفاظ واضح ہو کہ واقف۔ وقف کرنے والا۔ موقوف یا وقف۔ وہ چیز جو وقف کی گئی ہو اور اسکی جمع اوقاف آتی
ہے۔ موقوف علیہم۔ وہ لوگ جنپر وقف واقع ہوا۔ جہت وقف۔ جس راہ پر وقف کیا گیا مثلاً مساکین و فقراء حج کرنے
والے و اہل قرابت وغیرہ ذالک۔ قیم وہ شخص جو وقف پر متولی مقرر ہو۔ قال ابو حنیفۃ رح لا یزول ملک الواقف
عن الوقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ فیقول اذا مت فقد وقفت داری علی کذا وقال ابو یوسف یزول

Marfat.com

ملکہ بمجرد القول وقال محمد لا یزول حتے یجعل للوقف ولیا ویسلمہ الیہ قال رضہ الوقف لغۃ ہو الحبس
یقول وقفت الدابۃ واوقفتہا بمعنی وہو فی الشرع عند ابی حنیفۃ رح حبس العین علی ملک الواقف
والتصدق بالمنفعۃ بمنزلۃ العاریۃ ثم قیل المنفعۃ معدومۃ فالتصدق بالمعدوم لا یصح فلا یجوز الوقف
اصلا عندہ وہو الملفوظ فی الاصل والاصح انہ جائز عندہ الا انہ غیر لازم بمنزلۃ العاریۃ وعندہما حبس
العین علے حکم ملک اللہ تعالے فیزول ملک الواقف عنہ الی اللہ تعالی علی وجہ تعود منفعتہ الے العباد
فیلزم ولا یباع ولا یوہب ولا یورث واللفظ ینتظمہما والترجیح بالدلیل لہما قول النبی لعمر رضہ حین اراد
ان یتصدق بارض لہ تدعے ثمغ تصدق باصلہا لا یباع ولا یورث ولا یوہب ولان الحاجۃ ماسۃ
الی ان یلزم الوقف منہ لیصل ثوابہ الیہ علے الدوام وقد امکن دفع حاجتہ باسقاط الملک وجعلہ
للہ تعالے اذ لہ نظیر فی الشرع وہو المسجد فیجعل کذلک ولابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام لا حبس عن
فرائض اللہ تعالے وعن شریح جاء محمد علیہ السلام ببیع الحبس ولان الملک باق فیہ بدلیل انہ یجوز
الانتفاع بہ زراعۃ وسکنی وغیر ذلک والملک فیہ للواقف الا تری ان لہ ولایۃ التصرف فیہ بصرف
غلاتہ الے مصارفہا ونصب القوام فیہا الا انہ یتصدق بمنافعہ فصار شبیہ العاریۃ ولانہ یحتاج الی
التصدق بالغلۃ دائما ولا تصدق عنہ الا بالبقاء علے ملکہ ولانہ لا یمکن ان یزال ملکہ لا الے مالک
لانہ غیر مشروع مع بقائہ کالسائبۃ بخلاف الاعتاق لانہ اتلاف بخلاف المسجد لانہ جعل خالصا
للہ تعالے ولہذا لا یجوز الانتفاع بہ وہہنا لم ینقطع حق العبد عنہ فلم یصر خالصا للہ تعالی قال رضہ قال
فی الکتاب لا یزول ملک الواقف الا ان یحکم بہ الحاکم او یعلقہ بموتہ وہذا فی حکم الحاکم صحیح لانہ قضاء
فی مجتہد فیہ اما فی تعلیقہ بالموت فالصحیح انہ لا یزول ملکہ الا انہ تصدق بمنافعہ مؤبدا فیصیر بمنزلۃ الوصیۃ
بالمنافع مؤبدا فیلزم والمراد بالحاکم المولے فاما المحکم ففیہ اختلاف المشائخ ولو وقف فی مرض موتہ قال
الطحاوی ہو بمنزلۃ الوصیۃ بعد الموت والصحیح انہ لا یلزمہ عند ابی حنیفۃ رح وعندہما یلزمہ الا انہ یعتبر من
من الثلث والوقف فی الصحۃ من جمیع المال واذا کان الملک یزول عندہما یزول بالقول عند
ابی یوسف وہو قول الشافعی بمنزلۃ الاعتاق لانہ اسقاط الملک وعند محمد رح لا بد من التسلیم الے
المتولی لانہ حق اللہ تعالے وانما یثبت فیہ فی ضمن التسلیم الے العبد لان التملیک من اللہ تعالے
وہو مالک الاشیاء لا یتحقق مقصودا وقد یکون تبعا لغیرہ فیاخذ حکمہ فینزل منزلۃ الزکوۃ والصدقۃ

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وقف کی ملکیت مال وقف سے زائل نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ کوئی حاکم اسکے زائل ہونے
کا حکم دیدے یا وقف کرنے والا اپنی موت کے ساتھ اُسکو معلق کرے پس کہے کہ جب میں مروں تو میں نے اپنا یہ
دار الکوجہ پر وقف کیا اور ابو یوسف نے کہا کہ وقف کرتے ہی اُسکی ملک زائل ہو جائیگی یعنے جب ہی اُسنے کہا کہ
مین نے وقف کیا اُسکی ملک سے نکل گیا اور امام محمد نے کہا کہ واقف کی ملکیت زائل نہیں ہوتی یہانتک کہ وقف
کے واسطے ایک متولی مقرر کرکے اُسکے سپرد کرے شیخ مصنف نے فرمایا کہ لغت مین وقف کے معنی حبس کے ہین یعنی
روک لینا چنانچہ بولتے ہین کہ وقفت الدابۃ یعنے مین نے اپنا گھوڑا روک لیا اور اوقفتہا بھی اسی معنے مین بولتے
ہین اور شرع مین حبس کے معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مال عین کو وقف کرنے والا اپنے ملک پر روکے اور اُسکی
منفعت کو صدقہ کرے جیسے عاریت ہوتی ہے پھر کہا گیا کہ منفعت تو ایک معدوم چیز ہے اور معدوم چیز کا تصدق صحیح نہیں

تو امام کے نزدیک بالکل وقف جائز نہوا اور یہی الفاظ اصل مین مذکور ہین یعنے ابو حنیفہ اسکو جائز نہین رکھتے تھے اور
اصح یہ ہی کہ ابو حنیفہ کے نزدیک وقف جائز ہی لیکن بمنزلہ عاریت کے لازم نہین ہی اور صاحبین کے نزدیک وقف کے
یہ معنی ہین کہ اُس عین کو اللہ تعالے کی ملک پر روکنا پس وقف کرنے والے کی ملکیت اُس چیز سے اللہ تعالی کی طرف
ایسے طور پر عود کریگی کہ اُسکی منفعت بندون کی طرف عائد ہو پس وقف لازم ہوگا اور فروخت نہین ہو سکتا اور ہبہ نہین
ہو سکتا اور میراث نہین ہو سکتا ہی پس لفظ وقف دونون قول کو شامل ہی یعنے وقف صحیح ہو جائیگا خواہ ملک زائل ہو
یا نہو اور قول امام یا صاحبین مین سے کسی کی ترجیح بدلیل ہی صاحبین کی دلیل یہ ہی کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
اپنے حصہ خیبر کو جسکا نام ثمغ تھا صدقہ کرنا چاہا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکی اصل کو صدقہ کر دو کہ وہ
بیع نہو سکیگی اور نہ میراث ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور اس دلیل سے کہ واقف کا وقف لازم ہو جانے
کی حاجت ہی تاکہ ہمیشہ اُسکو اپنے وقف کا ثواب پہونچتا رہے اور حاجت کا دفعیہ اسطرح ممکن ہی کہ اُسکی ملک ساقط کر کے
اللہ تعالے کے واسطے کر دیا جاوے کہ شرع مین اُسکی نظیر موجود ہی اور وہ مسجد ہی پس یون ہی وقف بھی کر دیا جاوے
اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہی کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالے کے فرائض سے کوئی چیز حبس نہین ہی
یعنے ہر چیز موافق میراث کے بفرائض الٰہی تقسیم ہو جائیگی۔ رواہ الدارقطنی و ابن ابی شیبہ والطبرانی باسناد ضعیف
اور شریح رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آکر حبس کو فروخت کیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ والبیہقی والطحاوی
باسناد صحیح۔ اور اس دلیل سے کہ وقف کرنے والے کی ملکیت وقف مین باقی رہتی ہی اس دلیل سے کہ واقف کو
اُس سے نفع اُٹھانا بالطریق زراعت و سکونت وغیرہ کے جائز ہی اور وقف کرنے والے کی ملکیت اُسمین قائم ہی کیا
نہین دیکھتے ہو کہ اُسکو وقف مین ولایت تصرف حاصل ہی چنانچہ اُسکی حاصلات جہان صرف ہونا چاہیے وہین وہان
صرف کرے اور وقف کا قیم مقرر کرے مگر اتنی بات ہی کہ وہ اسکے منافع کو صدقہ کر دیگا تو عاریت کے مشابہ ہو گیا اور اس
دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو ہمیشہ اُسکی حاصلات وقف کرنے کی حاجت ہی حالانکہ اُسکی طرف سے صدقہ جب ہی
ہو سکتا ہی کہ وہ اُسکی ملکیت پر باقی رہے اور اس دلیل سے کہ یہ بات ممکن نہین ہی کہ وقف سے اُسکی ملکیت زائل کر دیجائے
اس طور پر کہ وہ کسی دوسرے مالک کی ملک مین نہ آوے کیونکہ یہ بات مشروع نہین ہی باوجودیکہ وہ چیز باقی ہی جیسے
جانور سائبہ وغیرہ چھوڑنا ممنوع ہی بخلاف اعتاق کے کیونکہ وہ مملوکیت کی صفت کو دور کرنا ہوتا ہی اور بخلاف مسجد کے کیونکہ
وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالی کر دی گئی اسی واسطے مسجد سے نفع اُٹھانا جائز نہین ہی اور وقف کی صورت مین بندہ کا حق
وقف سے منقطع نہین ہوا تو وہ خالصاً لوجہ اللہ تعالے نہین ہوا اسکے بعد ترجیح مین علماء نے کلام کیا۔ ابن الہمام نے کہا
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف مین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حکم دیدیا تھا اسواسطے وہ وقف لازم ہو گیا
مترجم کہتا ہی کہ نہین بلکہ صرف ارشاد فرمایا ہی شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین کہا کہ امام ابو حنیفہ کی دلیل منقول مین
کوئی حجت نہین ہی کیونکہ جب اُسنے وقف کر دیا تو فرائض الٰہی یعنے میراث کا اُس سے تعلق نہین رہا تو فرائض الٰہی سے
کوئی حبس نہین ہوا جیسے مال منقولہ و وصیت و ہبہ و صدقہ مین کوئی حبس نہین ہوتا ہی اور شیخ ابن الہمام نے بعد طول
کلام کے کہا کہ حق اس مقام پر یہی ہی کہ صاحبین و عامہ علماء کے قول کو ترجیح ہی یعنے وقف لازم ہو جاتا ہی کیونکہ احادیث
اس باب مین بہت کثرت سے ہین اور صحابہ و تابعین و انکے مابعد امتیون کا عمل بھی اسی پر چلا آتا ہی اور حدیث شریح کے
صرف یہی معنے ہین کہ کفار جو اپنے زمانہ مین حام و بحیرہ وغیرہ کو بتون کے نام پر روکتے تھے وہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم
نے منسوخ کر دیا لہذا بعض مشائخ نے ذکر کیا کہ صاحبین کے قول پر فتوی ہی مترجم کہتا ہی کہ یہی مختار اوفق ہی واللہ تعالی اعلم

Marfat.com

شیخ مصنف نے فرمایا کہ کتاب میں جو یہ مذکور ہوا کہ وقف سے مالک کی ملک زائل نہوگی مگر جبکہ کوئی حاکم حکم دیدے یا
واقف اپنی موت پر معلق کرے۔ یہ کلام حکم حاکم کی صورت میں صحیح ہی کیونکہ اُسکا حکم ایک مسئلہ اجتہادی میں واقع ہوا
رہا موت پر معلق کرنے کی صورت میں مشائخ نے اختلاف کیا اور صحیح یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسطرح معلق کرنے سے
ملک زائل نہوگی لیکن اُسنے وقف کے منافع کو دائمی صدقہ کیا ہی تو ایسا ہوگیا کہ گویا منافع کی کسی کے واسطے دائمی وصیت
کردی پس لازم ہو جائیگا اور واضح ہو کہ بیان حاکم سے مراد وہ حاکم ہی جو سلطان ہو یا سلطان کی طرف سے قاضی مقرر ہو
اور اگر کوئی شخص حکم مقرر کر لیا گیا تو اسکے حکم دینے میں مشائخ کا اختلاف ہی یعنے اُسکی تحکیم سے بعض مشائخ کے نزدیک
لازم ہوگا (اور واضح یہ ہی کہ منعقد ہوتا ہی۔ کما فی الخلاصہ ع۔) اور اگر اُسنے اپنے مرض الموت میں وقف کیا تو طحاوی نے
فرمایا کہ یہ بمنزلہ وصیت بعد الموت ہی اور صحیح یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ لازم ہوگا اور صاحبین کے نزدیک لازمی
ہوگا مگر وہ صرف تہائی مال سے معتبر ہوگا اور جو وقف صحت کی حالت میں ہو وہ پورے مال سے معتبر ہوتا ہی۔ پھر جب
صاحبین کے نزدیک ملک زائل ہو جاتی ہی تو ابو یوسف کے نزدیک صرف قول سے زائل ہوگی اور یہی شافعی کا قول ہی
(بلکہ اکثر علماء کا قول ہی اور یہی محققین کے نزدیک اوجہ ہی اور منیہ میں ہی کہ اسی پر فتوی ہی۔ مع) کیونکہ یہ بمنزلہ
اعتاق کے ہی اسواسطے کہ یہ بھی ملک ساقط کرنے کا نام ہی اور امام محمد کے نزدیک متولی کو سپرد کرنا ضروری ہی کیونکہ یہ حق تعالیٰ
ہی اور وہ بندہ کو سپرد کرنے کے ضمن میں ثابت ہوا کرتا ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ جو تمام اشیاء کا مالک ہی اُسکو مالک کرنا بالقصد
نہیں ہو سکتا ہی بلکہ کبھی یا تبع ہوتا ہی تو اُسی کا حکم پاتا ہی یعنے جب بندہ کو دیا تو گویا اسکے ضمن میں اللہ تعالیٰ کی ملک
میں دینا ثابت ہوا پس بمنزلہ زکوٰۃ و صدقہ کے ہی ف۔ اور اسی قول کو مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہی۔ قال و
اذا صح الوقف علی اختلافہم وفی بعض النسخ واذا استحق مکان قولہ واذا صح خرج من ملک الواقف ولم
یدخل فی ملک الموقوف علیہ لانہ لو دخل فی ملک الموقوف علیہ لا یتوقف علیہ بل ینفذ بیعہ کسائر املاکہ ولانہ
لو ملکہ لما انتقل عنہ بشرط المالک الاول کسائر املاکہ قال رض وقولہ خرج عن ملک الواقف یجب ان یکون
قولہما علی الوجہ الذی سبق ذکرہ۔ جب ان علماء کے اختلاف کے موافق وقف صحیح ہوگیا تو وقف کرنے والے کی ملک
سے نکل گیا مگر جسپر وقف ہی اُسکی ملک میں داخل نہیں ہوا کیونکہ اگر موقوف علیہ کی ملک میں داخل ہو جاتا تو اُسپر وقف
نہ رہتا بلکہ وہ اگر فروخت کرتا تو اُسکی بیع نافذ ہو جاتی جیسے اُسکے دیگر املاک میں اُسکی بیع نافذ ہو جاتی ہی اور اس
دلیل سے کہ اگر موقوف علیہ اُسکا مالک ہو جاتا تو مالک اول کی شرط کے موافق دوسروں کی جانب اسکا انتقال نہو سکتا
جیسے اُسکی دیگر املاک کا حال ہی اور یہ جو شیخ قدوری نے کہا کہ وقف کرنے والے کی ملک سے نکل گیا تو موافق اختلاف
مذکورہ بالا کے یہ صاحبین کے قول پر ہونا چاہیئے ف۔ کیونکہ امام رحمہ اللہ کے قول پر وقف بھی ہی کہ اصل جائداد
مالک کی ملک پر رہے اور اُسکی منفعت دوسروں کو پہنچے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور واضح ہو کہ مشاع وہ قابل تقسیم چیز جو ابھی
مشترک ہی یعنے بٹوارے سے اُسکے حصہ قائم نہوے ہوں مثلاً ایک زمین دو شخصوں میں مشترک ہی تو بٹوارے سے پہلے
نہیں معلوم کہ کس جانب سے کہانتک کسکے حصہ میں آویگی پس یہ ابھی مشاع ہی۔ قال ووقف المشاع جائز
عند ابی یوسف لان القسمۃ من تمام القبض والقبض عندہ لیس بشرط فکذا تتمتہ وقال محمد رح لا یجوز لان اصل
القبض عندہ شرط فکذا ما یتم بہ وہذا فیما یحتمل القسمۃ فاما فیما لا یحتمل القسمۃ فیجوز مع الشیوع عند محمد رح ایضا
لانہ یعتبرہ بالہبۃ والصدقۃ المنفذۃ الا فی المسجد والمقبرۃ فانہ لا یتم مع الشیوع فیما لا یحتمل القسمۃ ایضا عند ابی یوسف
لان بقاء الشرکۃ یمنع الخلوص للہ تعالیٰ ولان المہایاۃ فیہما فی غایۃ القبح بان یقبر فیہ الموتی سنۃ ویزرع

سنة ويعلف فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف الوقف لامكان الاستعمال وقسمة الغلة ولو وقف الكل ثم استحق جزء منه بطل في الباقي عند محمد رح لان الشيوع مقارن كما في الهبة بخلاف ما اذا رجع الواهب في البعض او رجع الوارث في الثلثين بعد موت المريض وقد وهب او وقف في مرضه وفي المال ضيق لان الشيوع في ذلك طارئ ولو استحق جزء مميز بعينه لم يبطل في الباقي لعدم الشيوع ولهذا جاز في الابتداء وعلى هذا الهبة والصدقة المملوكة - اور وقف مشاع یعنے جو جائداد وقف کرنا منظور ہی حالانکہ وہ دوسری جائداد مین مشترک ہونے سے مشاع ہی اُسکا وقف امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہی کیونکہ بٹوارہ تو اُسپر قبضہ ہونے کا تتمہ ہی اور ابو یوسف کے نزدیک قبضہ ہی شرط نہین ہی تو قبضہ کا تتمہ بھی شرط نہوگا بلکہ قبضہ سے پہلے جائز ہو جائیگا اور امام محمد نے کہا کہ وقف مشاع نہین جائز ہی کیونکہ اصل قبضہ اُنکے نزدیک شرط ہی تو جس چیز سے قبضہ پورا ہو وہ بھی شرط ہی اور یہ اختلاف ایسی جائداد مین ہی جو قابل قسمت ہی اور جو چیز بٹوارے کے قابل نہو تو اُسکا وقف امام محمد کے نزدیک بھی باوجود مشاع ہونے کے جائز ہی کیونکہ امام محمد اس وقف کو ایسے ہبہ وصدقہ پر قیاس کرتے ہین جو سپرد کردیا گیا ہو یعنی جیسے ہبہ وصدقہ جائز ہو جاتا ہی اسی طرح جو چیز قابل قسمت نہین اُسکا وقف بھی جائز ہی پھر ابو یوسف نے مسجد ومقبرہ کا استثنار کیا ہی یعنے اگر کسی زمین مشترک کو جو قابل تقسیم نہین ہی مسجد یا مقبرہ کے واسطے وقف کیا تو ابو یوسف کے نزدیک بھی نہین جائز ہی کیونکہ یہ وقف باوجود مشاع ہونے کے ابو یوسف کے نزدیک بھی ایسی زمین نہین جائز ہی جو قابل قسمت نہو اسلیے کہ شرکت باقی رہنا خالصًا للہ تعالے ہونے سے مانع ہی اور اسلیے کہ مسجد ومقبرہ باری باری سے نفع اُٹھانے کا معاہدہ کرنا نہایت قبیح ہی باین طور کہ مثلًا ایک سال اسمین مردے دفن کیے جاوین اور دوسرے سال اسمین زراعت کیجاوے یا ایک وقت اسمین نماز پڑھی جاوے اور دوسرے وقت یہ اصطبل بنایا جاوے جبکہ قابل بٹوارے کے نہین ہی بخلاف مسجد ومقبرہ کے دوسرے طور پر وقف جائز ہی کیونکہ یہ ممکن ہی کہ کرایہ یا اجارہ یا زراعت وغیرہ سے اُسکی حاصلات لیکر تقسیم کرلی جاوے یعنے جو وقف کا حصہ ہو وہ وقف کردیا جاوے۔ اگر ایک شخص نے ایک قطعہ زمین کل وقف کیا پھر ثابت ہوا کہ اسکی تہائی یا دو تہائی یا کسی جزو کا کوئی شخص مستحق ہی تو امام محمد کے نزدیک باقی کا وقف بھی باطل ہوگیا کیونکہ ثابت ہوا کہ وقف کے وقت شیوع تھا جیسے ہبہ مین ہوتا ہی یعنے ہبہ مشاع ہو جسمین ہبہ کے وقت شیوع ہی تو ہبہ باطل ہوتا ہی بخلاف اسکے جب ہبہ کے وقت شیوع نہو بلکہ پیچھے سے طاری ہوجائے تو ہبہ باطل نہین ہوتا جیسے کل ہبہ کی پھر ہبہ کرنیوالے نے کسی جزو مین رجوع کرلیا یا مریض نے حالت مرض مین ہبہ یا وقف کیا اور وارث نے بعد موت مریض کے دو تہائی پھیر لیا اور اُسکے ترکہ مین تنگی ہی یعنے سوائے اسکے کچھ ترکہ نہین تو ہبہ یا وقف باطل نہوگا کیونکہ یہ شیوع پیچھے سے عارض ہوگیا ہی اور اگر وہ جزو جسکا استحقاق ثابت ہوا ہی کوئی جزو معین ہو جو باقی سے ممیز ہی تو باقی کا وقف باطل نہوگا کیونکہ درحقیقت شیوع نہین ہی اسی واسطے ابتدا مین باقی کا وقف جائز تھا اور یہی حالت ہبہ وصدقہ مملوکہ کی ہی ف یعنی اگر اسمین کوئی جزو شائع کسی کا حق ثابت ہوا تو ہبہ وصدقہ باطل ہوا اور اگر کوئی جزو معین مستحق نکلا تو باطل نہوگا - خلاصہ یہ ہی کہ اگر کوئی چیز وقف یا ہبہ کی پھر اسمین سے کسی جزو پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہوا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ جزو معین ممیز ہی تو یہ جزو مستحق کا ہوگا اور باقی کا وقف یا ہبہ قائم رہیگا اور اگر یہ جزو غیر معین شائع ہو تو وقف وہبہ باطل ہوجائیگا اور اگر وقف یا ہبہ کے وقت کچھ شرکت نہو مگر اسکے بعد کسی طریقہ سے شرکت عارض ہوئی تو باقی کا وقف وہبہ قائم رہیگا - قال ولا يتم الوقف عند ابي حنيفة ومحمد رح حتى يجعل آخره بجهة لا تنقطع ابدا وقال ابو يوسف رح اذا سمى فيه جهة تنقطع جاز وصار بعدها

للفقراء وان لم یسمهم لہا ان موجب الوقف زوال الملک بدون التملیک وانہ یتابد کالعتق فاذا کانت الجہۃ یتوہم انقطاعہا لا یتوفر علیہ مقتضاہ فلہذا کان التوقیت مبطلا لہ کالتوقیت فی البیع ولابی یوسف رح ان المقصود ہو التقرب الی اللہ تعالے وہو موفر علیہ لان التقرب تارۃ یکون فی الصرف الی جہۃ ینقطع ومرۃ بالصرف الی جہۃ تتابد فیصح فی الوجہین وقیل ان التابید شرط بالاجماع الا ان عند ابی یوسف لا یشترط ذکر التابید لان لفظۃ الوقف والصدقۃ منبئۃ عنہ لما بینا انہ ازالۃ الملک بدون التملیک کالعتق ولہذا قال فی الکتاب فی بیان قولہ وصار بعدہ للفقراء وان لم یسمہم وہذا ہو الصحیح وعند محمد رح ذکر التابید شرط لان ہذا صدقۃ بالمنفعۃ او بالغلۃ وذلک قد یکون موقتا وقد یکون مؤبدا فمطلقہ لا ینصرف الی التابید فلابد من التنصیص۔ قدوری نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک وقف نہین پورا ہوتا ہی یہانتک کہ اُسکے آخر مین صرف کی ایسی راہ تبلا دیجاوے جو کبھی منقطع نہوگی یعنے مثلا فقراء ومساکین اور ابو یوسف نے کہا کہ جب وقف کرنے والے نے ایسی راہ یہ صرف بیان کیا جو منقطع ہو جایگی مثلا اپنی اولاد تو بھی وقف جائز ہی اور اس جہت کے منقطع ہو جانے کے بعد یہ وقف فقیرون کے واسطے ہو جایگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو۔ امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ وقف اس امر کو واجب کرتا ہی کہ وقف کرنے والے کی ملکیت زائل ہو جاوے بدون اسکے کہ کسی دوسرے کی ملک مین دے اور یہ ہمیشہ رہنے والی چیز ہی جیسے عتق یعنے اُسکی آزادی دائمی ہی پس جب اُسنے مصرف کی جہت ایسی مقرر کی جسکے منقطع ہو جانے کا وہم ہی تو مقتضاء وقف اسپر پورا صادق نہوگا اور اسی واسطے اگر وقف کو کسی وقت تک کے واسطے کیا ہو مثلا دس برس تک تو یہ وقت مقرر کرنا اُسکو باطل کرتا ہی جیسے بیع کرنا مثلا دس روز کے واسطے باطل ہی اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہی کہ وقف کا مقصود صرف یہ ہی کہ اللہ تعالے کی جناب مین تقرب حاصل ہو اور یہ بات پورے طور سے وقف کے واسطے صادق ہی کیونکہ تقرب کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو منقطع ہو جائیگی اور کبھی ایسی راہ مین صرف کرنے سے ہوتا ہی جو ہمیشہ رہیگی تو وقف دونون صورتون مین صحیح ہی اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ ہمیشہ کے واسطے ہونا بالاتفاق شرط ہی لیکن اختلاف یہ ہی کہ ابو یوسف کے نزدیک ہمیشہ کے لیے بیان مین ذکر کرنا شرط نہین ہی کیونکہ لفظ وقف وصدقہ خود اُس سے آگاہ کرتا ہی اسواسطے کہ ہمنے بیان کیا کہ وقف کے معنی یہ ہین کہ اپنی ملک زائل کرنا بدون کسی کے ملک مین دینے کے جیسے عتق مین ہوتا ہی اسی واسطے کتاب مین ابو یوسف کا قول بیان کرنے کے بعد کہا کہ اس راہ کے بعد وہ فقیرون کے واسطے ہو جایگا اگرچہ فقراء کا نام نہ لیا ہو اور یہی قول صحیح ہی اور امام محمد کے نزدیک ہمیشہ کے لیے ہونا وقف مین بیان کرنا شرط ہی کیونکہ وقف تو اُسکی منفعت یا حاصلات وقف کرنے کا نام ہی اور یہ کبھی محدود وقت کے واسطے ہوتا ہی اور کبھی ہمیشہ کے واسطے ہوتا ہی تو کلام کو مطلق رکھنا بدون بیان کے صرف ہمیشگی کی طرف راجع نہین ہوگا بلکہ ہمیشگی کی خاصکر تصریح ضرور ہی۔ قال ویجوز وقف العقار لان جماعۃ من الصحابۃ رضوان اللہ علیہم وقفوہ۔ اور عقار کا وقف جائز ہی یعنے جائداد غیر منقولہ زمین ومکان کا وقف جائز ہی کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ایک جماعت نے اسکو وقف کیا ہی ف۔۔۔ ان مین سے ارقم بن ابی الارقم ہین چنانچہ انکے بیٹے عثمان نے روایت کی کہ میرا باپ چھ آدمیون کے بعد ساتوان مسلمان ہوا اور اسکا ایک گھر صفا پر تھا یہ وہ گھر ہی کہ جسمین آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم اسلام مین پہنچے اور لوگون کو اسلام کی دعوت فرماتے تھے چنانچہ اُسمین ایک جماعت کثیر اسلام لائی جنمین عمر ابن الخطاب بھی ہین اسی سے اُسکا نام دار الاسلام رکھا گیا پس اسکو ارقم نے اپنی اولاد پر وقف کیا۔ الحدیث رواہ الحاکم۔ اور انہین سے حضرت عثمان

ہیں چنانچہ سنہ ۳۵ ہزار کو بیر رومہ خرید کر وقف کرنا معروف ہے کمافی الصحیح والطبرانی اور حضرت زبیر کا وقف صحیح بخاری
میں معلق مروی ہے اور حضرت ابوبکر نے اپنا دار کا اور حضرت عمر نے اپنی زمین مروہ اور حضرت علی نے اپنی زمین و کنوئیں ینبع
مصر اور اپنے اموال مدینہ کو اپنی اولادوں پر وقف کیا جو آجتک موجود ہیں اسی طرح سعد ابن ابی وقاص اور عمرو
ابن العاص نے جو وقف کیے آجتک موجود ہیں اور بخاری نے عمرو ابن الحارث سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اپنی وفات کے وقت کوئی دینار یا کوئی درم یا کوئی غلام یا کوئی باندی یا کوئی چیز نہیں چھوڑی سوائے
اپنے بغلہ بیضاء کے جس پر سوار ہوتے اور اپنے ہتھیار اور ایک زمین کے جسکو فی سبیل اللہ صدقہ کیا تھا۔ م ع۔ ولا
یجوز وقف ما ینقل ویحول قال رضہ وہذا علی الارسال قول ابی حنیفۃ رح وقال ابو یوسف اذا
وقف ضیعۃ ببقرہا واکرتہا وہم عبیدہ جاز وکذا سائر آلات الحراثۃ لانہ تبع للارض فی تحصیل
ما ہو المقصود وقد یثبت من الحکم تبعا ما لا یثبت مقصودا کالشرب فی البیع والبناء فی الوقف و
محمد رح معہ فیہ لانہ لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عندہ فلان یجوز الوقف فیہ تبعا اولی۔ اور
قابل نقل وتحویل ہو یعنے مال منقول ہو اسکا وقف نہیں جائز ہے۔ اور مصنف نے کہا کہ یہ قول مطلقا ناجائز ہونیکا
قول ابی حنیفہ ہے اور ابو یوسف نے کہا کہ اگر کوئی کھیت مع اسکے جوتنے والے بیلوں و کاشتکاروں کے جو وقف
کرنے والے کے غلام ہیں وقف کیا تو جائز ہے اور اسی طرح کاشتکاری کے دیگر آلات کا بھی وقف اسکے ساتھ جائز
ہو جائیگا کیونکہ مقصود یعنے غلہ حاصل ہونے میں یہ چیزیں زمین کے تابع ہیں اور کبھی ایک چیز مستقل قصد کرنے سے
ثابت ہوتی ہے اور تابع ہو کر ثابت ہو جاتی ہے جیسے زمین کے فروخت میں اسکا پانی داخل ہو جاتا ہے یعنی جس پانی سے
زمین سینچی جاوے وہ تنہا فروخت کے قابل نہیں ہے مگر زمین کے ساتھ فروخت ہو جاتا ہے اور جیسے تنہا عمارت کا
وقف نہیں ہو سکتا مگر زمین کے ساتھ وقف ہو جاتی ہے اور امام محمد کا قول بھی اس مسئلہ میں ابو یوسف کے ساتھ ہے
کیونکہ امام محمد کے نزدیک جب بعض منقولات کا وقف تنہا مستقل طور پر جائز ہے تو غیر منقول کے تابع ہو کر بدرجہ اولی
وقف جائز ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا۔ وقال محمد رح یجوز حبس الکراع والسلاح معناہ وقفہ فی سبیل اللہ
وابو یوسف رح معہ فیہ علی ما قالوا وہو استحسان والقیاس ان لا یجوز لما بینا من قبل وجہ الاستحسان
الآثار المشہورۃ فیہ منہا قولہ علیہ السلام واما خالد فقد حبس ادرعا وافراسا فی سبیل اللہ تعالی
وطلحۃ حبس دروعہ فی سبیل اللہ تعالی ویروی واکراعہ والکراع الخیل ویدخل فی حکمہ الابل لان
العرب یجاہدون علیہا وکذا السلاح یحمل علیہا وعن محمد رح انہ یجوز وقف ما فیہ تعامل من المنقولات
کالفاس والمر والقدوم والمنشار والجنازۃ وثیابہا والقدور والمراجل والمصاحف وعند ابی یوسف
لا یجوز لان القیاس انما یترک بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فیقتصر علیہ ومحمد رح یقول القیاس
قد یترک بالتعامل کما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی ہذہ الاشیاء وعن نصیر بن یحیی انہ وقف
کتبہ الحاقا لہا بالمصحف وہذا صحیح لان کل واحد یمسک للدین تعلیما وتعلما وقراءۃ واکثر فقہاء الامصار
علی قول محمد رح وما لا تعامل فیہ لا یجوز عندنا وقفہ وقال الشافعی رح کل ما یمکن الانتفاع بہ مع بقاء
اصلہ ویجوز بیعہ یجوز وقفہ لانہ یمکن الانتفاع بہ فاشبہ العقار والکراع والسلاح ولنا ان الوقف فیہ
لا یتأبد ولا بد منہ علی ما بیناہ فصار کالدراہم والدنانیر بخلاف العقار ولا معارض من حیث السمع ولا من حیث
التعامل فبقی علی اصل القیاس وہذا لان العقار یتأبد والجہاد سنام الدین فکان معنی القربۃ فیہما

Marfat.com

قوی فلا یکون غیرہا فی معناہما- امام محمد نے کہا کہ گھوڑے اور ہتھیارون کا حبس جائز ہی یعنے انکو اللہ تعالی
کی راہ مین وقف کرنا جائز ہی اور مشائخ کے قول کے موافق ابو یوسف بھی انکے ساتھ ہین اور یہ حکم باستحسان ہی اور قیاس
چاہتا ہی کہ جائز نہو کیونکہ ہم سابق مین بیان کر چکے کہ وقف کے واسطے ہمیشگی شرط ہی حالانکہ مال منقول اس قابل نہین ہوتا ہی
اور استحسان کی دلیل وہ حدیث و آثار ہین جو اس بارہ مین مشہور ہین از انجملہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ
خالد کا یہ حال ہی کہ اُسنے اپنی زرہین و گھوڑے اللہ تعالے کی راہ مین وقف کیے ہین (اور اصل حدیث یہ ہی کہ آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر کو صدقات پر مقرر کیا پس ابن جمیل و خالد ابن الولید اور عباس نے دینے سے انکار
کیا تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن جمیل کو کیا بات ناگوار ہوئی ہی سوائے اسکے کہ وہ فقیر تھا اللہ تعالی نے
اُسکو توانگر کر دیا اور رہا خالد تو تم اُس سے زکوۃ مانگنے مین ظلم کرتے ہو حالانکہ اُسنے اپنی زرہین و سامان جنگ اللہ تعالے
کی راہ مین وقف کیا ہی اور رہے عباس تو اُنکی زکوۃ مجھپر ہی- رواہ البخاری و مسلم-) اور طلحہ نے اپنی زرہین اللہ تعالے
کی راہ مین وقف کین (لیکن اسکی روایت نہین ملتی ہی- ع-) اور کراع سے مراد گھوڑے ہین اور اسی کے حکم مین
اونٹ داخل ہین کیونکہ عرب اونٹون پر بھی جہاد کرتے ہین اور ہتھیار بھی اُسپر لادے جاتے ہین اور امام محمد سے روایت
ہی کہ جن منقولات مین تعامل جاری ہی اُنکا وقف بھی جائز ہی جیسے کلھاڑا و کدالا و بسولا و آرا و تابوت مع اپنے کپڑون
کے و پتیلیان و دیگین و پتھر کی دیگین و مصحف مجید- اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ نہین جائز ہی یعنے خلاف قیاس
ہی اور قیاس جب ہی ترک کیا جاتا ہی کہ نص وارد ہو اور نص صرف گھوڑے و ہتھیار مین وارد ہی تو وہین تک محدود رہیگی
اور امام محمد کہتے ہین کہ قیاس کبھی بوجہ تعامل کے ترک ہوتا ہی یعنے لوگون کا عمل درآمد ہو جانے جیسے کاریگر سے چیز بنوانے
مین ہی اور وقف کا تعامل بھی ان چیزون مین پایا گیا اور نصیر ابن یحیی سے روایت ہی کہ اپنی کتابین وقف کین بطریق
الحاق بالمصحف یعنے بمنزلہ مصحف کے اُنکو بھی داخل کیا اور یہ صحیح ہی کیونکہ مصحف و کتب شریعت مین سے ہر ایک علم دین
پڑھنے پڑھانے و قرأت و تلاوت کے واسطے وقف ہوتی ہی اور شہرون کے اکثر فقہا امام محمد کے قول پر ہین اور جن
چیزون مین لوگون کا تعامل نہو اُنکا وقف ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور شافعی نے فرمایا کہ ہر ایسی چیز جسکی اصل باقی
رہنے کے باوجود اُس سے نفع اُٹھانا ممکن ہی اور اُسکی بیع جائز ہی تو اُسکا وقف کرنا بھی جائز ہی کیونکہ اُس سے انتفاع
ممکن ہی تو عقار و گھوڑے و ہتھیار کے مشابہ ہو گئے اور ہماری دلیل یہ ہی کہ اُسکے وقف مین ہمیشگی نہین ہو سکتی حالانکہ
یہ شرط ہی تو ایسی چیز مانند درم و دینار کے ہو گئی بخلاف عقار کے کہ وہ دائمی ہی اور یہان کوئی معارض نہین ہی نہ از راہ
حدیث و اثر کے اور نہ از راہ تعامل کے تو حکم اصلی قیاس پر باقی رہا اسواسطے کہ عقار تو ہمیشہ رہتا ہی اور جہاد اعلی رکن
دین ہی تو ان دونون مین تقرب کے معنی بہت قوی ہوے پس دوسری چیزین انکے معنی مین نہونگی- قال واذا صح
الوقف لم یجز بیعہ ولا تملیکہ الا ان یکون مشاعا عند ابی یوسف رح فیطلب الشریک القسمۃ فیصح مقاسمتہ
اما امتناع التملیک فلما بینا واما جواز القسمۃ فلانہا تمییز و افراز غایۃ الامر ان الغالب فی غیر المکیل و
الموزون معنی المبادلۃ الا ان فی الوقف جعلنا الغالب معنی الافراز نظرا للوقف فلم یکن بیعا و تملیکا
ثم ان وقف نصیبہ من عقار مشترک فہو الذی یقاسم شریکہ لان الولایۃ الی الواقف و بعد الموت
الی وصیہ وان وقف نصف عقار خالص لہ فالذی یقاسمہ القاضی او یبیع نصیبہ الباقی من رجل ثم
یقاسمہ المشتری ثم یشتری ذلک منہ لان الواحد لا یجوز ان یکون مقاسما و مقاسما ولو کان فی القسمۃ
فضل دراہم ان اعطی الواقف لا یجوز لامتناع بیع الوقف وان اعطی الواقف جاز و یکون بقدر الدراہم

شراء - اور جب وقف صحیح ہو گیا پس لازم ہو گیا تو اُسکا بیچنا یا ملک مین لانا جائز نہین ہی لیکن اگر بقول ابو یوسف وہ
وقف مشاع ہوا اور شریک نے اُسکا بٹوارہ چاہا تو اُسکے ساتھ بٹوارہ کر دیا جائیگا پس تملیک جائز نہونے کی دلیل
وہی ہی جو ہم بیان کر چکے یعنی وقف عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث کہ اسکی اصل کو وقف کرو کہ بیع نہین ہوگی اور نہ ہبہ ہوگی
اور نہ صدقہ ہوگی - اور بٹوارے کا جواز اس دلیل سے ہی کہ بٹوارہ تمیز و جدا کرنے کا نام ہی اور غایۃ الامر یہ ہی
کہ کیلی و وزنی چیزون کے سواے دوسری چیزون مین بٹوارے مین مبادلہ کے معنی غالب ہین لیکن وقف میں
ہمنے بلحاظ وقف کے تمیز و جدا کرنے کے معنی غالب سمجھے تو وہ بیع یا تملیک نہوگی پھر اگر ایک شخص نے عقار مشترک
مین سے اپنا حصہ وقف کیا تو خود ہی اپنے شریک سے بٹوارہ کرے کیونکہ ابو یوسف کے نزدیک اُسکا متولی خود وقف
کرنے والا ہوتا ہی اور اُسکی موت کے بعد اُسکا وصی ہی اور اگر اپنی خالص عقار مین سے نصف وقف کیا تو اُسکے
ساتھ بٹوارہ کرنے والا قاضی ہی یا اسکا یہ حیلہ ہی کہ باقی حصہ کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے پھر مشتری اسکے ساتھ
بٹوارہ کرے پھر مشتری سے اُسکا خریدا ہوا حصہ اپنے آپ خرید لے اسوجہ سے کہ یہ نہین جائز ہی کہ ایک ہی شخص
دونون طرف سے بٹوارہ کرنے والا ہو اور اگر بٹوارے مین کسی حصہ مین کچھ درم لگانے کی ضرورت پڑے پس اگر
وقف کرنے والے کو یہ درم دیے گئے یعنی زمین کا حصہ مع درم کے اسکو دیا گیا تو یہ جائز نہین ہی کیونکہ وقف کو
بیچنا ممتنع ہی اور اگر وقف کرنے والے نے یہ درم دیے ہین تو جائز ہی اور یہ قرار دیا جائیگا کہ بقدر درم کے اُسنے وقف مین خرید
کیا ف - اب رہا وقف کے حاصلات صرف کرنے کا بیان - قال والواجب ان یبتدی من ارتفاع الوقف بعمارتہ
شرط ذلک الواقف او لم یشترط لان قصد الواقف صرف الغلۃ موبدا ولا یبقی دائمۃ الا بالعمارۃ فیثبت شرط العمارۃ
اقتضاء ولان الخراج بالضمان وصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فانہا علی الموصی لہ بہا ثم ان کان الوقف علی
الفقراء لا یظفر بہم واقرب اموالہم ہذہ الغلۃ فتجب فیہا ولو کان الوقف علی رجل بعینہ وآخرہ للفقراء فہو فی مالہ ای
مال شاء فی حال حیاتہ ولا یوخذ من الغلۃ لانہ معین یمکن مطالبتہ وانما یستحق العمارۃ علیہ بقدر ما یبقی الموقوف
علی الصفۃ التی وقفہ وان خرب یبنی علی ذلک الوصف لانہا بصفتہا صارت غلتہا مصروفۃ
الی الموقوف علیہ فاما الزیادۃ علی ذلک فلیست بمستحقۃ علیہ والغلۃ مستحقۃ لہ فلا یجوز صرفہا الی
شئی آخر الا برضاہ ولو کان الوقف علی الفقراء فکذلک عند البعض وعند الآخرین یجوز ذلک
والاول اصح لان الصرف الی العمارۃ ضرورۃ ابقاء الوقف ولا ضرورۃ فی الزیادۃ - فرمایا کہ واجب یہ
ہی کہ حاصلات وقف مین سے اُسکی تعمیر مین صرف کیا جاوے خواہ وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو
کیونکہ وقف کرنے والے کا قصد یہ ہی کہ ہمیشہ اُسکی حاصلات اُسکے مستحقین کو پہونچائی جاوے اور ہمیشہ اُسکا باقی رہنا
نہین ممکن ہی مگر جب ہی کہ اُسکی اصلاح و تعمیر کیجائے تو تعمیر کی شرط اس اقتضاء سے ثابت ہی یعنی وقف خود اس
شرط کو مقتضی ہی اور اس دلیل سے کہ حدیث مین وارد ہوا کہ خراج بضمان ہی یعنے وقف کی درستی کا وہ ضامن ہوگا
جو حاصلات پاوے - رواہ ابو عبید - ع - اور وقف کی تعمیر ایسی ہو گئی جیسے اُس غلام کا نفقہ جسکی خدمت کی کسی شخص
کے وصیت کی ہو پس غلام کا نفقہ اُس شخص پر ہوگا جسکیلیے خدمت کی وصیت ہی یعنے جب غلام کا نفع اُسے ملیگا تو
وہی نفقہ کا بھی ضامن ہی پھر اگر یہ وقف فقیرون پر ہو حالانکہ انپر قابو نہین پہونچ سکتا ہی اور اُنکے اموال مین سے
اس وقف کے حاصلات زیادہ قریب ہی یعنی اسپر قابو ہو سکتا ہی تو اسی مین وقف کی تعمیر واجب ہوگی اور اگر وقف
کسی شخص خاص پر ہو اور انجام کو یہ وقف فقراء کے واسطے ہو تو تعمیر مذکور اس شخص کے مال سے ہی کہ وہ اپنی زندگی

Marfat.com

مین جس مال سے چاہے اسکی تعمیر و اصلاح کرے اور خاصکر وقف کی حاصلات سے تعمیر کا خرچہ نہین لیا جائیگا کیونکہ
یہ ایک شخص معین ہی جس سے مطالبہ ممکن ہی پھر وقف کی تعمیر کا استحقاق صرف اسی قدر ہی کہ جس سے یہ وقف اسی
صفت پر باقی رہے کہ جس حالت پر وقف کیا گیا تھا اور اگر خراب ہو گیا ہو تو اسی وصف پر بنا دیا جائے کہ جس حالت
پر وقف کیا گیا تھا کیونکہ اسی صفت پر اُسکا یہ حکم ہوا کہ اسکی حاصلات موقوف علیہ پر صرف کیا کرے پس موقوف علیہ
پر اس سے زیادہ واجب نہین ہی اور چونکہ حاصلات کا وہی مستحق ہی تو بغیر اُسکی رضامندی کے غیر واجب چیز مین
کچھ صرف کرنا نہین جائز ہی اور اگر فقیرون پر وقف ہو تو بھی بعض کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی جتنی تعمیر واجب ہی اُس سے
زیادہ تعمیر مین بغیر رضامندی فقرار کے صرف کرنا نہین جائز ہی اور دوسرے علماء کے نزدیک وقف فقرا مین تعمیر
کی زیادتی جائز ہی مگر قول اول اصح ہی کیونکہ تعمیر مین صرف کرنا وقف باقی رکھنے کی ضرورت سے ہی حالانکہ زیادہ کرنے
مین کوئی ضرورت نہین ہی۔ قال فان وقف دارا علی سکنے ولدہ فالعمارۃ علی من لہ السکنی لان الخراج
بالضمان علے ما مر فصار کنفقۃ العبد الموصی بخدمتہ فان امتنع من ذلک او کان فقیرا آجرہا الحاکم
وعمرہا باجرتہا واذا عمرہا ردہا الے من لہ السکنے لان فی ذلک رعایۃ الحقین حق الواقف وحق
صاحب السکنے لانہ لو لم یعمرہا تفوت السکنی اصلا والاول اولے ولا یجبر الممتنع علے العمارۃ لما فیہ
من اتلاف مالہ فاشبہ امتناع صاحب البذر فی المزارعۃ فلا یکون امتناعہ رضا منہ ببطلان حقہ
لانہ فی حیز التردد ولا تصح اجارۃ من لہ السکنی لانہ غیر مالک۔ اگر کسی نے اپنا گھر اپنی اولاد کی سکونت
پہ وقف کیا تو اسکی تعمیر اُس شخص پر جو اسمین رہی کیونکہ حاصلات نفع بمقابلہ ضمانت ہی چنانچہ اوپر مذکور ہوا تو ایسے
غلام کے نفقہ کے مانند ہو گیا جسکی خدمت کی کسی شخص کے واسطے وصیت کی گئی یعنی غلام کا نفقہ اسی شخص پر ہوگا
جسکی خدمت کرے پھر اگر وقف کی تعمیر سے موقوف علیہ نے انکار کیا یا وہ شخص فقیر ہو تو حاکم اس مکان کا کرایہ دیدے
اور کرایہ سے اسکی تعمیر کرے پھر جب تعمیر پوری ہو جاوے تو جسکے واسطے حق سکونت ہی اُسکو دیدے کیونکہ ایسا کرنے
مین وقف کرنے والے کی وقف کی اور رہنے والے کی دونون کے حق کی رعایت ہی کیونکہ اگر اُسکی تعمیر نہ کریگا تو بالکل
سکونت ہی باطل ہو جائیگی پس حاکم کا تعمیر کرانا بصورت مذکورہ بہتر ہی اور موقوف علیہ نے جب تعمیر سے انکار کیا
تو اُسپر جبر نہین کیا جائیگا کیونکہ اسمین اُسکے مال کا تلف کرنا لازم آتا ہی تو ایسا ہو گیا جیسے مزارعت مین بیجون والے
نے زراعت سے انکار کیا پس موقوف علیہ کا انکار کرنا اپنا حق چھوڑنے پر رضامندی نہین ہی کیونکہ ابھی اس امر مین
شک ہی (یعنی شاید بالفعل اپنا مال ضایع نہ کیا بلکہ امید لگائی کہ قاضی بنوا کر واپس دیگا) اور جس شخص کو حق سکونت
حاصل ہی اگر اُسنے کرایہ پر دیدیا تو صحیح نہین ہی کیونکہ وہ مالک نہین ہی۔ قال وما انہدم من بناء الوقف
وآلتہ صرفہ الحاکم فی عمارۃ الوقف ان احتاج الیہ وان استغنی عنہ امسکہ حتی یحتاج الی عمارتہ فیصرفہ
فیہا لانہ لابد من العمارۃ لیبقے علی التابید فیحصل مقصود الواقف فان مست الحاجۃ الیہ فی الحال
صرفہا فیہا والا امسکہا حتی لا یتعذر علیہ ذلک اوان الحاجۃ فیبطل المقصود وان تعذر اعادۃ عینہ
الی موضعہ بیع وصرف ثمنہ الی المرمۃ صرفا للبدل الے مصرف المبدل۔ وقف کی عمارت مین سے اگر
کچھ منہدم ہو گیا یا اُسکے اسباب و آلات مین سے کوئی چیز ٹوٹ گئی تو حاکم اُسکو وقف کی تعمیر مین صرف کرے بشرطیکہ کوئی
ضرورت ہو اور اگر ضرورت نہو تو رکھ چھوڑے یہانتک کہ تعمیر کی ضرورت پڑے تو اُسکو عمارت مین صرف کر دے کیونکہ
اُسکی تعمیر کی خواہ مخواہ ضرورت ہو گی تاکہ ہمیشہ کے واسطے باقی رہے تو وقف کرنے والے کی مراد حاصل ہو پھر اگر

Marfat.com

فی الحال تعمیر کی ضرورت ہو تو فی الحال اُسمین صرف کردے ورنہ رکھ چھوڑے تاکہ ضرورت کے وقت مشکل نہ پڑے کہ
جس سے مقصود باطل ہو اور اگر بعینہ اس چیز کو اپنی جگہ اعادہ کرنا ممکن نہو تو اُسکو فروخت کرکے مرمت مین اسکے
دام صرف کردے تاکہ بجائے بدل کے بدل صرف ہو جاوے۔ ولا یجوز ان یقسمہ یعنی النقض بین مستحقی
الوقف لانہ جزء من العین ولا حق للموقوف علیہم فیہ انما حقہم فی المنافع والعین حق اللہ تعالی فلا یصرف
الیہم غیر حقہم۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ ٹوٹن کو وقف کے مستحقین مین تقسیم کردے کیونکہ وہ عین وقف کا جزء ہے اور
موقوف علیہم کا حق عین وقف مین نہیں بلکہ اُسکے منافع مین ہے اور عین تو حق اللہ تعالی ہے پس اُنکے حق کے سوائے
دوسری چیز اُنکو نہیں دیجائیگی۔ قال واذا جعل الواقف غلۃ الوقف لنفسہ او جعل الولایۃ الیہ جاز عند
ابی یوسف قال رض ذکر فصلین شرط الغلۃ لنفسہ وجعل الولایۃ الیہ اما الاول فہو جائز عند ابی یوسف رح
ولا یجوز علی قیاس قول محمد رح وہو قول ہلال الرازی رہ وبہ قال الشافعی رح وقیل ان الاختلاف
بینہما بناء علی الاختلاف فی اشتراط القبض والافراز وقیل ہی مسألۃ مبتدأۃ والخلاف فیما اذا شرط
البعض لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء وفیما اذا شرط الکل لنفسہ فی حیاتہ وبعد موتہ للفقراء سواء ولو وقف
وشرط البعض او الکل لامہات اولادہ ومدبریہ ما داموا احیاء فاذا ماتوا فہو للفقراء والمساکین فقد
قیل یجوز بالاتفاق وقد قیل ہو علی الخلاف ایضا وہو الصحیح لان اشتراطہ لہم فی حیاتہ کاشتراطہ
لنفسہ وجہ قول محمد رح ان الوقف تبرع علی وجہ التملیک بالطریق الذی قدمناہ فاشتراطہ البعض
او الکل لنفسہ یبطلہ لان التملیک من نفسہ لا یتحقق فصار کالصدقۃ المنفذۃ وشرط البعض لبقعۃ المسجد لنفسہ
ولابی یوسف رح ما روی ان النبی علیہ السلام کان یاکل من صدقتہ والمراد منہا صدقۃ الموقوفۃ ولا یحل
الاکل منہا الا بالشرط فدل علی صحتہ ولان الوقف ازالۃ الملک الی اللہ تعالی علی وجہ القربۃ علی ما
بیناہ فاذا شرط البعض او الکل لنفسہ فقد جعل ما صار مملوکا للہ تعالی لنفسہ لا ان یجعل ملک نفسہ لنفسہ
وہذا جائز کما اذا بنی خانا او سقایۃ او جعل ارضہ مقبرۃ وشرط ان ینزلہ او یشرب منہ او یدفن فیہ ولان
مقصودہ القربۃ وفی الصرف الی نفسہ ذلک قال علیہ السلام نفقۃ الرجل علی نفسہ صدقۃ ولو شرط
الواقف ان یستبدل بہ ارضا اخری اذا شاء ذلک فہو جائز عند ابی یوسف وعند محمد رح الوقف جائز
والشرط باطل ولو شرط الخیار لنفسہ فی الوقف ثلثۃ ایام جاز الوقف والشرط عند ابی یوسف وعند محمد رح
الوقف باطل وہذا بناء علی ما ذکرنا واما فصل الولایۃ فقد نص فیہ علی قول ابی یوسف وہو قول ہلال
ایضا وہو ظاہر المذہب وذکر ہلال فی وقفہ وقال اقوام ان شرط الواقف الولایۃ لنفسہ کانت لہ وان لم
یشترط لم یکن لہ ولایۃ قال مشایخنا الاشبہ ان یکون ہذا قول محمد رح لان من اصلہ ان التسلیم الی القیم شرط لصحۃ
الوقف فاذا سلم لم یبق لہ ولایۃ فیہ ولنا ان المتولی انما یستفید الولایۃ من جہتہ بشرطہ فیستحیل ان لا یکون
لہ الولایۃ وغیرہ یستفید الولایۃ منہ ولانہ اقرب الناس الی ہذا الوقف فیکون اولی بولایتہ کمن اتخذ مسجدا
یکون اولی بعمارتہ ونصب المؤذن فیہ وکمن اعتق عبدا کان الولاء لہ لانہ اقرب الناس الیہ ولو ان
الواقف شرط ولایتہ لنفسہ وکان الواقف غیر مامون علی الوقف فللقاضی ان ینزعہا من یدہ نظرا
للفقراء کما لہ ان یخرج الوصی نظرا للصغار وکذا اذا شرط ان لیس للسلطان ولا للقاضی ان یخرجہا من
یدہ ویولیہا غیرہ لانہ شرط مخالف لحکم الشرع فیبطل۔ [illegible] فرمایا کہ اگر وقف کرنے والے نے حاصل وقف

کو اپنی ذات کے واسطے رکھا یا ولایت وقف اپنے واسطے رکھی تو امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے (ف) اسی کو مشائخ بلخ نے لیا اور اسی پر صدر الشہید فتوی دیتے تھے ح ع) شیخ مصنف نے فرمایا کہ شیخ قدوری نے اسمین دو باتین ذکر کین اول یہ کہ اپنے واسطے حاصلات شرط کرنا اور دوم ولایت اپنے واسطے قرار دینا اور بیان امر اول یہ ہے کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور قول محمد رح پر قیاس کرنے سے نکلتا ہے کہ نہین جائز ہے اور یہی قول ہلال الرازی (صحیح یہ کہ ہلال بن یحیی الرائی ہے۔) کا ہے اور یہی قول شافعی ہے بعض مشائخ نے کہا کہ صاحبین مین یہ خلاف اس بناء پر ہے کہ دونون نے قبضہ و تمیز شرط ہونے مین اختلاف کیا (یعنے امام محمد کے نزدیک وقف کو میز جدا کر کے متولی کے قبضہ مین دینا شرط ہے پس مسئلہ مذکورہ نہین جائز ہے اور ابو یوسف کے نزدیک شرط نہین ہے تو مسئلہ مذکورہ جائز ہے) اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ جدید مسئلہ ہے یعنے بر بناء اختلاف مذکور نہین ہے پھر یہ اختلاف دو صورتون مین یکسان جاری ہے خواہ بعض حاصلات اپنی زندگی بھر اپنے واسطے اور اپنی موت کے بعد فقراء کے واسطے شرط کرے اور خواہ اپنی زندگی بھر کل اپنے واسطے اور بعد موت کے فقراء کے واسطے شرط کرے دونون مین کچھ فرق نہین ہے اور اگر وقف مین یہ شرط کی کہ بعض حاصلات یا کل حاصلات اُسکی ام ولد یا مدبرون کے واسطے ہو جبتک یہ لوگ زندہ رہین پھر جب مر جائین تو فقراء و مساکین کے واسطے ہو جاوے تو کہا گیا کہ یہ شرط بالاتفاق جائز ہے اور کہا گیا کہ اسمین بھی صاحبین کا اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ام ولد و مدبرون کے واسطے زمانہ حیات مین حاصلات شرط کر لینا ایسا ہے جیسے اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا تو اختلاف مذکور جاری ہو گیا) امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف ایک احسان بطور مالک کر دینے کے بطریق مذکورۂ بالا ہے یعنے بطریق تقرب بجناب الٰہی عز و جل تو اسمین بعض یا کل حاصلات کا اپنی ذات کے واسطے شرط کرنا اسکو باطل کر دیگا کیونکہ خود اپنی ذات کو مالک کر دینا متحقق نہین ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے صدقہ منفذہ یعنی فقیر کو کچھ مال بطور صدقہ دینا اس شرط پر کہ اسمین سے کچھ میرے واسطے ہے یا جیسے کوئی قطعہ مسجد بنانا اس شرط سے کہ کچھ حصہ اُسکی ذات کے واسطے ہے (حالانکہ یہ دونون باطل ہین پس وقف بطور مذکور بھی باطل ہے) اور ابو یوسف کی دلیل وہ حدیث ہے جسمین وارد ہے کہ آنحضرت صلعم اپنے صدقہ مین سے کھاتے تھے تو مراد صدقہ سے وقف ہے حالانکہ وقف مین سے کھانا حلال نہین مگر شرط کے ساتھ تو معلوم ہوا کہ شرط کر لینا صحیح ہے (لیکن یہ حدیث نہین ملتی ہے بلکہ یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلعم کے صدقہ یعنی وقف مین سے آپ کے اہل و عیال بطور معروف کھاتے تھے رواہ ابن ابی شیبہ) اور اس دلیل سے کہ وقف کے معنی تقرب کے طور پر اپنی ملکیت زائل کر کے اللہ تعالیٰ کی ملک مین دینا جیسا کہ ہم بیان کر چکے پس جب اُسنے بعض یا کل حاصلات کی اپنی ذات کے واسطے شرط کی تو جو چیز اللہ تعالیٰ کی مملوک ہو گئی تھی وہ اپنی ذات کے واسطے شرط کی اور یہ نہین ہے کہ اپنی ملک کو اپنے واسطے کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مملوک چیز کو اپنے واسطے شرط کرنا جائز ہے جیسے کوئی سرائے و سقایہ بنایا یا کوئی زمین مقبرہ بنائی اور شرط کی کہ اس سرائے مین خود بھی اُتریگا یا اس سقایہ سے خود بھی پانی پیئے گا یا اس مقبرہ مین اپنا مردہ بھی دفن کریگا تو یہ جائز ہوتا ہے اور اس دلیل سے کہ اُسکا مقصود تقرب ہے اور اپنی ذات پر خرچ کرنے سے بھی یہ بات حاصل ہے چنانچہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کا اپنی ذات پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے (اور اپنی زوجہ و اولاد و خادم پر خرچ کرنا اُسکے واسطے صدقہ ہے رواہ ابن ماجہ والنسائی باسنادہ جید ابن حجر۔ اور ابو سعید خدری نے مرفوع روایت کی کہ جسنے کوئی مال بطور حلال کمایا پھر اپنی ذات کو کھانا یا کپڑا دیا یا دیگر مخلوق الٰہی کو دیا تو یہ اُسکے واسطے زکوٰۃ ہے۔ کذا فی صحیح ابن حبان والحاکم اور اس باب مین احادیث ہین۔ م فتح ع) اگر وقف کرنے والے نے یہ شرط کی ہو کہ جب چاہے گا اس زمین کے عوض دوسری زمین بدل لیگا تو امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک وقف جائز اور یہ شرط باطل ہے

اور اگر وقف مین اپنے واسطے تین دن خیار کی شرط کی یعنے اسکے وقف کرنے مین ابھی تین دن تک مجھے اختیار
ہی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وقف و شرط دونون جائز ہین اور امام محمدؒ کے نزدیک وقف باطل ہی اور یہ اختلاف اُس بنا
پر ہی جو ہم پہلے ذکر کر چکے (یعنے وقف کے حاصلات اپنے واسطے تاحیات رکھنا ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی تو تین
دن کا اختیار بھی شرط کرنا جائز ہی اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نہین تو یہ بھی نہین – ع –) رہا بیان مسئلہ دوم یعنے
اپنے واسطے ولایت شرط کرنا تو قدوری نے تصریح کر دی کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہی اور یہی ہلال الرائی کا بھی
قول ہی اور یہی ظاہر المذہب ہی اور ہلال نے اپنی کتاب الوقف مین ذکر کیا کہ ایک جماعت علماء نے کہا کہ اگر وقف
کرنے والے نے اپنی ذات کے واسطے متولی ہونے کی شرط کی تو اُسکو ولایت حاصل ہوگی اور اگر شرط نہین کی تو
اُسکے واسطے ولایت نہین ہوگی – ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ اشبہ یہ معلوم ہوتا ہی کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہی کیونکہ امام محمدؒ
کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہی کہ قیم کو سپرد کرنا وقف صحیح ہونے کی شرط ہی پس جب اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو وقف
مین اُسکی ولایت باقی نہ رہی اور ہماری دلیل یہ ہی کہ وقف کرنے والے ہی کی طرف سے ایک شرط کے ساتھ متولی کو
ولایت حاصل ہوئی ہی تو یہ امر محال ہی کہ اُسکو خود ولایت نہو اور دوسرا اُسکی طرف سے ولایت حاصل کرے اور اس
دلیل سے کہ وقف کرنے والے کو سب لوگون سے زیادہ اس وقف کے ساتھ قرب ہی تو وہی اُسکی ولایت کے واسطے
اولی ہوگا جیسے کسی نے مسجد بنائی تو وہی اُسکے آباد و تعمیر کرنے مین اور اُسمین موذن مقرر کرنے مین اولی ہوتا ہی اور جیسے
کسی نے غلام آزاد کیا تو اُسکی ولاء اسی کے واسطے ہوگی کیونکہ سب سے زیادہ قرب اسی کو ہی اور اگر وقف کرنے والے
نے اپنے وقف کی ولایت اپنی ذات کے واسطے شرط کی حالانکہ یہ شخص غیر مامون ہی یعنے آدمی متدین نہین ہی حتی کہ
اُسکی طرف سے وقف پر اطمینان نہین ہی تو فقیرون کے لحاظ سے قاضی کو اختیار ہی کہ وقف کو اُسکے قبضہ سے
نکال لے جیسے کسی نے اپنے بعد اپنی یتیم اولاد پر کسی شخص کو وصی کیا حالانکہ وہ متدین نہین ہی تو قاضی کو اختیار
ہوتا ہی کہ یتیمون کا لحاظ کرکے اس وصی کو خارج کر دے اور اسی طرح اگر واقف نے یہ شرط کی ہو کہ کسی سلطان یا قاضی
کو یہ اختیار نہین ہی کہ اس وقف کو میرے قبضہ سے نکال کر اسے دوسرے کو متولی کرے حالانکہ وقف کنندہ کے حال
سے اس وقف پر اطمینان نہین ہی تو بھی قاضی کو اختیار ہی کہ اُسکے قبضہ سے نکال کر دوسرا متولی مقرر کرے کیونکہ وقف کنندہ
کی یہ شرط حکم شرع سے مخالف ہی تو خود شرط باطل ہوگئی۔

فصل – واذا بنی مسجدا لم یزل ملکه عنه حتی یفرزه عن ملکه بطریقه ویاذن للناس بالصلوة فیه فاذا صلی
فیه واحد زال عند ابی حنیفة رح عن ملکه اما الافراز فلانه لا یخلص لله تعالی الا به واما الصلوة فیه
فلانه لا بد من التسلیم عند ابی حنیفة ومحمد رح ویشترط التسلیم نوعه وذلک فی المسجد بالصلوة فیه او لانه لما
تعذر القبض یقام تحقق المقصود مقامه ثم یکتفی بصلوة الواحد فیه فی روایة عن ابی حنیفة رح وکذا
عن محمد رح لان فعل الجنس متعذر فیشترط ادناه وعن محمد رح انه یشترط الصلوة بالجماعة لان المسجد
بنی لذلک فی الغالب۔ اگر کسی نے مسجد بنائی تو مسجد سے اُسکی ملک زائل نہوگی یہانتک کہ اُسکو اپنی ملکیت
سے مع اُسکے رستہ کے جدا کرے اور لوگون کو اُسمین نماز پڑھنے کی اجازت دے پھر جب اُسمین ایک شخص نے
نماز پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اُسکی ملک سے زائل ہو گئی پس ملک سے جدا کر لے کی دلیل یہ ہی کہ فقط اسی طریقہ
سے وہ خالص اللہ تعالے کے واسطے ہوگی اور اُسمین نماز پڑھنے کی دلیل یہ ہی کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک سپرد
کرنا ضرور ہی اور سپردگی مین فرد یہ ہی کہ اپنی قسم کی سپردگی ہو یعنے جس قسم کی سپردگی جس شی کے لائق ہی وہ پائی جاوے

Marfat.com

اور سجدکی صورت مین سپرد کرنیہی ہی کہ اُسمین نماز پڑھی جاوے یا اسوجہ سے کہ جب قبضہ کرنا یہان متعذر ہی تو مقصود
حاصل ہونے کو قبضہ کا قائم مقام کیا گیا اور مقصود نماز ہی پھر جب ایک شخص نے اُسمین نماز پڑھ لی تو امام ابوحنیفہؒ
سے ایک روایت مین یہی کافی ہی اور ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہی کیونکہ جنس کا فعل متعذر ہی یعنے تمام نمازیون کا
نماز پڑھ لینا محال ہی تو جنس کا ادنی درجہ یعنے ایک کا نماز پڑھنا کافی ہوگا اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ ہی کہ اُسمین
جماعت کے ساتھ نماز شرط ہی کیونکہ غالباً مسجد اسی واسطے بنائی گئی ہی ف۔ کیونکہ تنہا نماز دوسری جگہ بھی ہوسکتی
ہی تو مسجد کا حقیقی مقصود نماز جماعت ہی لہٰذا دونون اماموں کے نزدیک اذان واقامت کے ساتھ ہونا شرط ہی اور
اگر اُسمین مسجد کا کوئی موذن وامام مقرر کردیا پس اُسنے اذان دیکر اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھ لی تو وہ بالاتفاق
مسجد ہوگئی۔ ع۔ وقال ابو یوسف یزول ملکہ بقولہ جعلتہ مسجدا لان التسلیم عندہ لیس بشرط لانہ
اسقاط لملک العبد فیصیر خالصا للہ تعالی بسقوط حق العبد وصار کالاعتاق وقد بیناہ من قبل۔
اور ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب ہی اُسنے یہ بات کہی کہ مین نے اسکو مسجد کردیا تو اُسکی ملکیت زائل ہوگئی کیونکہ سپرد
کرنا ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہین ہی کیونکہ بندے کی ملک ساقط کرنا اُنکے نزدیک وقف ہی تو بندے کا حق
ساقط ہونے کے ساتھ وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوجائیگی اور یہ صورت مثل اعتاق کے ہوگئی اور ہم
اسکو سابق مین بیان کرچکے ہین۔ قال ومن جعل مسجدا تحتہ سرداب او فوقہ بیت وجعل باب المسجد
الی الطریق وعزلہ عن ملکہ فلہ ان یبیعہ وان مات یورث عنہ لانہ لم یخلص للہ تعالی لبقاء حق
العبد متعلقا بہ ولو کان السرداب لمصالح المسجد جاز کما فی مسجد بیت المقدس وروی الحسن عنہ
انہ قال اذا جعل السفل مسجدا وعلی ظہرہ مسکن فہو مسجد لان المسجد مما یتابد وذلک یتحقق فی السفل
دون العلو وعن محمد رح علی عکس ہذا لان المسجد معظم واذا کان فوقہ مسکن او مستغل یتعذر تعظیمہ و
عن ابی یوسف رح انہ جوز فی الوجہین حین قدم بغداد ورای ضیق المنازل فکانہ اعتبر الضرورۃ
وعن محمد رح انہ حین دخل الری اجاز ذلک کلہ لما قلنا۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ اگر ایسے مکان کو مسجد
کردیا جسکے نیچے تہ خانہ یا اوپر بالاخانہ ہی اور مسجد کا دروازہ بڑے راستہ کی طرف نکالا اور اُسکو اپنی ملک سے
جدا کردیا (تو ظاہر الروایۃ مین وہ مسجد نہوگی م ع-) پس اُسکو اختیار ہی کہ چاہے اسکو فروخت کرے اور اگر مرگیا
تو وہ اُسکی میراث ہوجائیگی کیونکہ وہ خالص اللہ تعالےٰ کے واسطے نہین ہوئی کیونکہ اُسکے ساتھ بندے کا حق
باقی رہا اور اگر یہ تہ خانہ اسی مسجد کی مصلحت کے واسطے ہو تو وقف جائز ہی جیسے بیت المقدس کی مسجد مین ہی
اور حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ امامؒ نے فرمایا کہ جب نیچے کا مکان مسجد کردیا اور اُسکی چھت پر کسی کا مسکن
ہو تو وہ مسجد ہوجائیگی کیونکہ مسجد ایسی چیز ہی جو دائمی رہتی ہی اور یہ بات نیچے کے مکان مین پائی جائیگی بالاخانہ
مین نہوگی اور امام محمدؒ سے اسکے برعکس روایت ہی کیونکہ مسجد قابل تعظیم ہی اور جب اسکے اوپر مسکن ہو یا ایسا مکان جسکا
کرایہ مسجد مین صرف ہو تو اُسکی تعظیم محال ہی اور ابو یوسفؒ سے روایت ہی کہ اُنھون نے دونون صورتون مین اسکو
جائز رکھا جبکہ بغداد مین تشریف لائے اور مکانون کی تنگی دیکھی پس شاید اُنھون نے ضرورت کا اعتبار کیا ہی چنانچہ
امام محمدؒ سے بھی روایت ہی کہ جب شہر رَی مین آئے تو ضرورت کی وجہ سے ان سبکو جائز کہا۔ قال وکذلک
ان اتخذ وسط دارہ مسجدا واذن للناس بالدخول فیہ یعنی لہ ان یبیعہ ویورث عنہ لان المسجد
ما لا یکون لاحد فیہ حق المنع واذا کان ملکہ محیطا بجوانبہ کان لہ حق المنع فلم یصر مسجدا لانہ ابقی الطریق

Marfat.com

لنفسہ فلم یخلص للہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے اپنے گھر و احاطہ کے بیچ مین مسجد بنائی اور لوگون کو اُسمین آمد و رفت کی اجازت دیدی تو بھی مسجد نہوگی یعنے اُسکو اختیار ہے کہ فروخت کرے اور مرجاوے تو اُس سے میراث ہو جائیگی کیونکہ مسجد وہ ہے جسمین کسی کو منع کرنے کا حق نہو اور جب اُسکی ملکیت مسجد کے چارون طرف محیط ہے تو اُسکو منع کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ مسجد نہوئی کیونکہ اُسنے راستہ اپنے واسطے رکھ لیا تو وہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے نہوئی ف۔ حتیٰ کہ اگر اپنی ملک سے جدا کرکے شارع عام تک اُسکا راستہ کردے تو وہ مسجد ہو جائے

وعن محمد رح انہ لا یباع ولا یورث ولا یوہب اعتبرہ مسجدا وہکذا عن ابی یوسف رح انہ یصیر مسجدا لانہ لما رضی بکونہ مسجدا ولا یصیر مسجدا الا بالطریق دخل فیہ الطریق وصار مستحقا کما یدخل فی الاجارۃ من غیر ذکر۔ اور امام محمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی فروخت نہین ہو سکتی ہے اور نہ میراث ہو سکتی ہے اور نہ ہبہ ہو سکتی ہے اور ایسا ہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ مسجد ہو جائیگی کیونکہ جب وہ اُسکے مسجد ہونے پر راضی ہوا حالانکہ بدون راستہ کے مسجد نہوگی تو راستہ وقف مین داخل ہوگیا اور بغیر راستہ کے اُسکی ملک مین سے مستحق ہوگیا جیسے اجارہ لینے کی صورت مین راستہ بغیر بیان کے داخل ہو جاتا ہے۔ قال ومن اتخذ ارضہ مسجدا لم یکن لہ ان یرجع فیہ ولا یبیعہ ولا یورث عنہ لانہ یحرز عن حق العباد وصار خالصا للہ وہذا لان الاشیاء کلہا للہ تعالیٰ واذا اسقط العبد ما ثبت من الحق رجع الی اصلہ فانقطع تصرفہ عنہ کما فی الاعتاق ولو خرب ما حول المسجد واستغنی عنہ یبقی مسجدا عند ابی یوسف لانہ اسقاط منہ فلا یعود الی ملکہ وعند محمد رح عاد الی ملک البانی او الی وارثہ بعد موتہ لانہ عینہ لنوع قربۃ وقد انقطعت فصار کحصیر المسجد او حشیشہ اذا استغنی عنہ الا ان ابا یوسف رح یقول فی الحصیر والحشیش انہ ینقل الی مسجد آخر۔ اور جس شخص نے اپنی زمین کو مسجد بنایا تو اُسکو اختیار نہین ہے کہ اس سے رجوع کرے اور وہ فروخت نہین ہو سکتی اور نہ اُسکی میراث ہو سکتی ہے (اس حکم سے فقہائے حنفیہ کا اتفاق ہے) کیونکہ وہ حق العباد سے جدا ہوکر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو گئی اور اسکی توضیح یہ ہے کہ تمام چیزین اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہین اور جب بندہ نے ایسا حق جو اُسکو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہوا تھا ساقط کردیا تو وہ اپنی اصل کی طرف راجع ہو گئی یعنی ملک الٰہی کی طرف پھر گئی تو بندہ کا تصرف اُس سے ساقط ہوگیا جیسے اعتاق مین ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد خراب ہوگیا اور مسجد کی حاجت نہ رہی تو بھی ابو یوسفؒ کے نزدیک مسجد رہیگی کیونکہ اُسکی طرف سے اپنی ملک کا اسقاط ہے تو وہ اُسکی ملک کی طرف عود نکریگی اور امام محمدؒ کے نزدیک بنانے والے کی ملک مین پھر آویگی یا اُسکی موت کے بعد اُسکے وارث کی ملک مین عود کریگی کیونکہ اُسنے ایک طرح کی قربت یعنی ادائے نماز کے واسطے معین کی تھی اور یہ قربت منقطع ہو گئی تو ایسا ہوگیا جیسے مسجد کا بوریا یا پیال جبکہ اُسکی حاجت نہ رہی تو یہی حکم ہوتا ہے لیکن ابو یوسفؒ کہتے ہین کہ بوریا و پیال بھی دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے ف۔ لیکن مسجد کے حق مین امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے یعنی کبھی وہ مالک کی ملک مین عود نکریگی اور بوریا وغیرہ کے حق مین بھی یہی فتویٰ ہے کہ دوسری مسجد مین منتقل کیا جائے لیکن قاضیخان نے اسکو امام محمدؒ کا قول بیان کیا برعکس اسکے جو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اور اہل مسجد کو جائز نہین ہے کہ ٹوٹی چٹائیان کسی محتاج کو دین یا فروخت کرکے دوسرا بوریا خریدین جبکہ وہ بیکار ہو گئین اور بچھانے والا یا اُسکا وارث نہین ہے مگر قاضی کے حکم سے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ اور پیال اگر بیکار ہوگیا اور اُسکی کچھ قیمت نہین ہے تو مضائقہ نہین کہ نکال کر باہر ڈالدیا جائے اور جسکا جی چاہے اٹھاکر اُس سے نفع حاصل کرے۔ الواقعات۔ اور اگر اُسکی کچھ قیمت ہو تو اہل مسجد کو

Marfat.com

چاہیے کہ قاضی سے حکم لیکر فروخت کرینبہی مختار ہی۔ الجواہر۔ م۔ قال ومن بنی سقایۃ للمسلمین او خانا یسکنہ
بنو السبیل او رباطا او جعل ارضہ مقبرۃ لم یزل ملکہ عن ذلک حتی یحکم بہ الحاکم عند ابی حنیفۃ رح لانہ لم ینقطع
عن حق العبد الا تری ان لہ ان ینتفع بہ فیسکن فی الخان وینزل فی الرباط ویشرب من السقایۃ
ویدفن فی المقبرۃ فیشترط حکم الحاکم او الاضافۃ الی ما بعد الموت کما فی الوقف علی الفقراء بخلاف المسجد
لانہ لم یبق لہ حق الانتفاع بہ فخلص للہ تعالیٰ من غیر حکم الحاکم۔ قدوری نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمانوں
کے واسطے سقایہ بنایا یا سرائے جسمین مسافر رہتے ہیں بنائی یا سرحد پر رباط بنایا یا اپنی زمین کو مقبرہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ
کے نزدیک بنانے والے کی ملک اس سے زائل نہوگی یہانتک کہ کوئی حاکم اسکا حکم کرے اس دلیل سے کہ بندہ کا حق ابھی
منقطع نہیں ہوا ہی کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مالک کو خود اختیار ہی کہ سرائے میں سکونت کرے اور رباط میں اُترے اور سقایہ سے
پانی پیے اور مقبرہ میں دفن کرے پس شرط ہی کہ یا تو حاکم حکم دے یا اپنی موت کے بعد کیجانب نسبت کرے جیسے فقیروں
پر وقف کرنے کی صورت میں ہی بخلاف مسجد کے کہ اسمیں حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہی کیونکہ مسجد سے نفع اُٹھانے کا
حق اُسکے واسطے نہیں رہا پس وہ بدون حکم حاکم کے ملک سے نکل کر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوگئی۔ ف
واضح ہو کہ وقف مسجد کا حکم دیگر اوقاف کے مخالف ہی چنانچہ مسجد کے حق میں امام محمدؒ کے نزدیک متولی کے سپرد کرنا شرط
نہیں ہی اور امام ابو یوسف کے قول پر مشترک شائع ہونا مانع نہیں ہی اور وقف کرنے والے کی ملک سے خارج ہو جاتی ہی
اگرچہ کوئی حاکم اسکا حکم نہ کرے جیسا کہ درر وغیرہ میں مصرح ہی۔ رد المحتار۔ پس سوائے مسجد کے دیگر اوقاف میں
امام ابوحنیفہ کے قول پر اپنی موت کے بعد وقف ٹھہرانا یا حکم حاکم شرط ہی تاکہ اُسکی ملک منقطع ہو۔ وعند ابی یوسف
یزول ملکہ بالقول کما ہو اصلہ اذ التسلیم عندہ لیس بشرط والوقف لازم وعند محمد رح اذا استقی الناس
من السقایۃ وسکنوا الخان والرباط ودفنوا فی المقبرۃ زال الملک لان التسلیم عندہ شرط والشرط تسلیم
نوعہ وذلک بما ذکرناہ ویکتفی بالواحد لتعذر فعل الجنس کلہ وعلی ہذا البیر الموقوفۃ والحوض ولو سلم الی
المتولی صح التسلیم فی ہذہ الوجوہ کلہا لانہ نائب عن الموقوف علیہ وفعل النائب کفعل المنوب عنہ واما
فی المسجد فقد قیل لا یکون تسلیما لانہ لا تدبیر للمتولی فیہ وقیل یکون تسلیما لانہ یحتاج الی من یکنسہ ویغلق
بابہ فاذا سلم الیہ صح التسلیم والمقبرۃ فی ہذا بمنزلۃ المسجد علی ما قیل لانہ لا متولی لہ عرفا وقیل ہی بمنزلۃ
السقایۃ والخان فیصح التسلیم الی المتولی لانہ لو نصب المتولی یصح وان کان بخلاف العادۃ ولو جعل
دارا لہ بمکۃ سکنی لحاج بیت اللہ والمعتمرین او جعل دارہ فی غیر مکۃ سکنی للمساکین او جعلہا فی ثغر من الثغور
سکنی للغزاۃ والمرابطین او جعل غلۃ ارضہ للغزاۃ فی سبیل اللہ تعالیٰ ودفع ذلک الی وال یقوم علیہ
فہو جائز ولا رجوع فیہ لما بینا الا ان فی الغلۃ تحل للفقراء دون الاغنیاء وفیما سواہ من سکنی الخان
والاستقاء من البیر والسقایۃ وغیر ذلک یستوی فیہ الغنی والفقیر والفارق ہو العرف فی الفصلین
فان اہل العرف یریدون بذلک فی الغلۃ الفقراء وفی غیرہا التسویۃ بینہم وبین الاغنیاء ولان الحاجۃ
تشمل الغنی والفقیر فی الشرب والنزول والغنی لا یحتاج الی صرف ہذہ الغلۃ لغناہ واللہ اعلم
بالصواب۔ م۔ اور ابو یوسف کے نزدیک سقایہ و سرائے وغیرہ میں صرف کہنے سے اُسکی ملک زائل ہو جائیگی جیسا کہ ابو یوسف
کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کیونکہ متولی کو سپرد کرنا اُنکے نزدیک شرط نہیں اور وقف لازم ہوتا ہی اور امام محمد کے نزدیک
جب لوگوں نے سقایہ سے پانی پی لیا اور سرائے یا رباط میں رہے اور مقبرہ میں مردے دفن کیے تو وقف کرنے والے کی

تک سپرد کل ہو گئی کیونکہ امام محمد کے نزدیک سپرد کرنا شرط ہی اور ہر قسم مین اُسکے لائق سپردگی شرط ہی اور یہان طبقہ مذکورہ بالا حاصل ہوگی یعنے سقایہ سے پانی پینا او سرائے و رباط مین اترنا اور مقبرہ مین دفن کرنا) پھر ایک شخص کا فعل کافی ہی کیونکہ کل جنس کا فعل متعذر ہی اور یہی اختلاف کنوئین و حوض کے وقف کرنے مین ہی اور اگر اُسنے متولی کو سپرد کر دیا تو ان سب صورتون مین سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ متولی اُن لوگون کی طرف سے نائب ہی جنپر وقف ہی تو نائب کا فعل اُنکے فعل کا قائم مقام ہوگا (اور مبسوط مین مذکور ہی کہ ان مسائل مین صاحبین کے قول پر فتوی ہی اور یا سی پر اجماع ست ہی - المضمرات - م -) رہا مسجد کی صورت مین بعض نے کہا کہ صرف متولی کے سپرد کرنا جبتک اُسمین نماز نہ پڑھی جاوے سپردگی نہوگی کیونکہ متولی کے واسطے اُسمین کوئی تدبیر نہین ہی اور بعض نے فرمایا کہ یہ سپردگی صحیح ہی کیونکہ مسجد کے واسطے ایسے شخص کی ضرورت ہی جو اُسمین جھاڑو دے اور اُسکا دروازہ بند کرے تو جب اُسنے متولی کو سپرد کی تو یہ سپردگی صحیح ہی اور مقبرہ کا حکم اس بارہ مین بمنزلہ مسجد کے ہی جیسا کہ بعض کا قول ہی کیونکہ عرف مین اُسکا کوئی متولی نہین ہوتا اور بعض نے کہا کہ مقبرہ بمنزلہ سقایہ و سرائے کے ہی تو متولی کو سپرد کرنا صحیح ہی کیونکہ اگر وہ متولی مقرر کرے تو تقرر صحیح ہوگا اگرچہ عادت کے خلاف ہی - اگر کسی نے اپنا ایک دار جو مکہ مین ہی خانہ کعبہ کے حج و عمرہ کرنے والون کی سکونت کے واسطے وقف کیا یا اپنا دار جو کسی جگہ سوائے مکہ کے واقع ہی ساکین کے رہنے کے لیے وقف کیا یا ملک اسلام کی سرحد پر جو گھر ہی وہ غازیون یا اہل رباط کے رہنے کے واسطے وقف کیا یا اپنی زمین کی حاصلات اللہ تعالی کی راہ مین جہاد کرنے والون کے واسطے وقف کی اور یہ گھر یا زمین کسی متولی قیم کو سپرد کر دی تو یہ جائز ہی اور وہ رجوع نہین کر سکتا ہی بوجہ مذکورۂ سابق (جب بندہ نے اپنا حق ساقط کیا تو وہ ہمیشہ کے واسطے اپنی اصل یعنے ملک الٰہی مین عود کر گئی) لیکن حاصلات کی صورت مین جو کچھ حاصل ہو وہ فقرا کو جائز ہی اور توانگرون کو حلال نہین ہی اور اسکے سوائے دوسرے منافع تو سرائے کے سکونت و کنوئین و سقایہ سے پانی پینے وغیرہ کے تو اسمین غنی و فقیر برابر ہین اور دونون صورتون مین فرق کرنے والا عرف ہی کیونکہ غلہ کی صورت مین وقف سے اہل عرف کی مراد محتاج لوگ ہوتے ہین اور سوائے اسکے دوسرے منافع مین تو توانگرون و محتاجون کو یکسان رکھتے ہین اور اس دلیل سے کہ کنوئین یا سقایہ سے پانی پینے مین یا سرا و رباط مین اُترنے مین غنی و فقیر کی ضرورت شامل ہی اور اس زمین کی حاصلات صرف کرنے مین تونگر کو کچھ حاجت نہین ہی واللہ اعلم بالصواب (فروع -) اگر مسجد مین کوئی درخت لگایا تو وہ مسجد کے واسطے ہو جائیگا - اگر درخت وقف کیا کہ اسکے پتون یا پھلون یا اصل سے نفع اُٹھایا جاوے تو وقف جائز ہی پس اگر اُسکے پھلون یا پتون سے نفع ممکن ہو تو کاٹا نہ جائیگا ورنہ کاٹ کر صدقہ کر دیا جائیگا - المضمرات - مسجد مین سیب کا درخت ہی تو صدر شہید نے کہا کہ اُس سے لوگون کو روزہ افطار کرنا مباح نہین ہی - الذخیرہ - ایک شخص نے لوگون سے مسجد کی عمارت بنانے کے واسطے مال جمع کیا پھر اسمین سے کچھ اپنی ضرورت مین صرف کیا پھر اُسکا عوض رکھدیا تو اُسکو یہ جائز نہین ہی اور وہ ضامن ہو جائیگا ولیکن وبال دور ہونے کے واسطے حاکم سے اجازت لے سکتا اگر متعذر ہو تو اُسکے مثل مال مسجد مین صرف کر دے اور اگر اصلی مالک معلوم ہو تو اُس سے دوبارہ اجازت لینا نجات ہی - الذخیرہ - عالم نے اگر فقیرون کے واسطے کچھ سوال کیا اور لوگون نے جو کچھ دیا وہ مخلوط ہو گیا تو وہ اُس سب کا ضامن ہو جائیگا حتی کہ اگر اُن لوگون نے زکوٰۃ کی نیت کی ہو تو اُنکی زکوٰۃ ادا نہوگی مگر جب فقیرون کو چاہیے کہ اُسکو وصول کرنے کی اجازت - یعنی تاکہ وہ فقیرون کا مال باہم خلط کرنے والا ٹھہرے - المحیط - اگر کوئی شخص نیک

Marfat.com

کام کے واسطے کھڑا ہوا اور اُسنے فقیر کے واسطے بغیر حکم فقیر کے سوال کرکے کچھ جمع کیا تو یہ شخص امین ہی لیس اگر بعض کا دیا ہوا دوسرے کے دیئے ہوئے مین ملا دیا تو فقیر کو اپنے مال سے دینے والا ہوا اور اُن کے مال کا ضامن ہوا اور لوگون کی زکوٰۃ ادا نہوگی پس چاہیے کہ پہلا فقیر اسکو وصول کرنے کا وکیل کردے تاکہ وہ فقیر کا مال باہم ملانے والا ہو جاوے۔ المضمرات۔ ایک شخص نے چاہا کہ اپنا مال راہ خیر مین کردے تو بہتر یہ ہی کہ فقہ کے پڑھنے پڑھانے مین صرف کرے کیونکہ نوافل عبادات سے اسمین مشغول ہونا بہتر ہی اور یہی حکم حدیث و تفسیر کا ہی کیونکہ ان چیزون کا نفع زیادہ پائدار ہی۔ المضمرات۔ ایک شخص نے مسجد مین کنوان کھودا جسمین نفع ہی اور کسی کا ضرر نہین ہی تو جائز ہی۔ م۔

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالٰے شانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ عین الہدایہ اسم با مسمی جسمین جناب مترجم ہمام نے غایت اہتمام سے بشمول التزام مرعی فرمایا۔ ازانجملہ اولًا ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیلین طلبہ کے واسطے سہل عالی مقام ہی اسپر توضیح جید کلام نے عیان مثل آئینہ بنایا۔ ثانیًا دو دلیل نقلی و قیاسی شیخ امام قرم مقام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالٰی جنکا رتبہ عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے مین اظہر من الشمس ہی اور تطبیق مذکور سے دولت مجدائمہ علماء کے نزدیک ایمن من الالتباس ہی ولا عبرۃ بما تفوہ بہ الجہلۃ ولا دوا لانفسہم المنزلۃ۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے دلائل قیاسی کو اصلی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل مقام ما حصل کلام دونون معا منحل ہو گئے اور علت جامعہ وجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہی ثالثًا اصل الاصول یعنے بیان نصوص مین جو طریقہ مختار فرمایا بیان خود مداح ہی کیونکہ بعض مترجمین نے کثیر تخریج و جرح و توثیق رجال و اسناد مین ایسی تطویل کی کہ عوام اصل مقصود ہی سے منتشر ہو گئے لہذا حضرت موصوف کا طریقہ غایت مستحسن ہی کہ جب حدیث کی روایت صحیحین مین موجود ہی تو تصحیح اجماعی حاصل ہی پھر نقل توثیق تطویل لاطائل اور اسی طرح بغیر صحیحین کی حدیث جب کسی معتمد امام نے صحیح الاسناد فرمائی تو یہ اثبات کے لیے کافی۔ اور اگر تضعیف و تصحیح مین بین الائمہ اختلاف ہو تو فقط محل خلاف راوی کی توثیق کافی ہی۔ رابعًا بعد اثبات نصوص کے جیسے امام ابو حنیفہ رح کے اصول پر اجتہاد کو تطبیق کیا مثلًا روایت مرسل امام و جمہور کے نزدیک مطلقًا مقبول ہی پس یہ حکم مستنبط ہوا اسی طرح دیگر ائمہ مانند امام شافعی رح کے اجتہاد کو عدم قبول مرسل پر تطبیق کرکے انکا استنباط نکال دیا کیونکہ امام شافعی رح قبول مرسل مین تفصیل فرماتے ہین اور اسکے فوائد عظیمہ سے یہ کہ اہل السنۃ معلوم کرلین کہ ہمارے علمائے دین مین مخالفت نہین بلکہ اجتہادی اختلاف ہی اور ہم سب کی تکریم و ادب کی تعظیم لازم ہی ورنہ بے ادب شریک روافض ہی۔ خامسًا ہدایہ جو غالبًا مسائل اصول مذہب کو مفید ہی اسکے ساتھ مین مسائل مشائخ مجتہدین کی تمثیل کی اور اسمین بھی حسن صنعت کی رعایت فرمائی کہ مختلف اقوال مین سے صرف اس قول پر اکتفا کیا جسپر فتوی ہی تاکہ عوام بغیر تردد کے احکام معلوم کرین کہ یہی ماخوذ و اسی پر فتوی ہی اور تتبع و جہد بلیغ سے فتوی مع حوالہ کتب ائمہ نقل کیا اور یہ صرف بیان نمونہ ہی ورنہ اسکی تمام خوبیان و لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذئیل و تفریعات و بدیع نکت و اشارات کی تفصیل کے لیے رسالہ چاہیے اور خود کتاب بادیدۂ غور نظر و سلامت فکر کے ساتھ دیکھیے کہ کیسی عجیب سی مشکور فرمائی ہی کہ بلا مبالغہ اسکی نظیر موجود نہین ہی اللہم تقبل بفضلک یا ارحم الراحمین

ذخیرہ محمد اقبال مجددی لاہور

Marfat.com